Parallelen.

Vom
griechiſchen und modernen Genius.

Nur Fragmente.

Von
Friedrich Bouterwek.

Variis florentia limina sertis. —

Göttingen,
bey Johann Chriſtian Dieterich.
1791.

An Vater Gleim.

Du wollteſt es, und ſieh! es flammt
Ein Flämmchen, das mir Herz und Geiſt
Im Stillen lange wärmt und hellt,
Scheu dämmernd in's Gedankenreich.
O Vater, wird der Sucher nicht
Bey dieſem Flämmchen beſſer ſehn,
So lodr' es unbemerkt für dich
Auf dem Altar der Dankbarkeit!

Vom
griechiſchen und modernen Genius.

I.

— Was die Natur zur ſchönſten Ausbildung aller Kräfte des Menſchen vorbereiten konnte, hatte ſie vorbereitet in Griechenland. Was der Menſch von Kräften und Gaben bedarf, die Schönheit des Himmels und der Erde zu benutzen, wurde ihm hier angebohren. Die glücklichſte Erziehung, die dem Genie werden kann, die Erziehung der Freyheit, ward ihm hier. Müßten wir nicht ſagen, wenn unſre Kurzſichtigkeit die Plane des Schickſals ergründen könnte, es ſey ein rechtes Meiſterſtück ſeiner Fügungen, daß das herrliche Kleinod der

Menſchheit, die Kunſt, von Griechenland aus zu dem übrigen Europa kam? —

Was ihr auch immer rühmen mögt von dem Kunſtfleiß der alten Phönizier und Aegyptier, was immer dieſe und andre Nationen, jede nach ihrer Sinnesart und ihrem Bedürfniß, in der Kunſt Großes geleiſtet haben; es fehlt aller ungriechiſchen Größe ein heiliges Etwas, das uns bey Allem, was griechiſchen Urſprungs iſt, mit magiſcher Gewalt ergreift, das ohne Größe das Herz erhebt und die Größe verdoppelt. Wo iſt nur ein Uebergang vom ägyptiſchen Memnon zum griechiſchen Apoll, von den ewigen Pyramiden zum zertrümmerten Parthenon? — So laßt doch die Aſiater und Afrikaner ruhig im Beſitz des Ruhms der erſten Erfindung! Unter griechiſchen Händen erhub ſich die Kunſt zuerſt über Handwerkswitz und Rohkraft. Schönheit war es, was von nun an unzertrennlich ſchien von Kraft und Geiſt.

Das Schickſal, dem der Weltverbeſſerer vergebens ſeine geheimen Machinationen abzulauſchen ſucht, führte in Griechenland ein Volk, von der Natur geadelt, von patriarchaliſcher Fürſtenregierung zur feſſelloſeſten Republikenfreyheit. Das Schickſal führte dieſem Volke eine Religion zu, die, aller Dogmatik und Speculation feind, eine fröhliche Einbildungskraft zu ſpannen vermogte; und nie hat ein Volk mit ſolcher vorwaltenden Liebhaberey ſeinen Glauben poetiſiert.

Findeſt du Geiſtesnahrung im Beobachten der Spiele des Schickſals im Menſchen; lockt dich beſonders der Gang der ſchönen Kunſt und ihrer Schweſter der Poeſie; wo kannſt du mehr überraſcht werden durch lehrreiche Entdeckungen, als wenn du den griechiſchen Genius vergleichſt mit dem modernen? Von allen Seiten zuſammen gehalten alle Einwirkungen anders! Andre Sitten; andre Verfaſſungen; andre Religionen! Unerſchöpflich iſt die Quelle für den fühlenden Denker; nicht unnütz vielleicht, was ich in dieſen Fragmenten nur von der Poeſie räthſele und ahnde.

Die Poeſie aller Zeiten und Völker hat etwas Gemeinſchaftliches, ſo wie das menſchliche Herz, ihr großes Wirkungsziel, im Ganzen ſich immer und allenthalben gleich iſt. Aber ſo wie ein Volk, das ſich hinausſchwingt über die Altäglichkeit, einen auffallenden Nationalcharakter hat, ſo verlangt es auch von der Poeſie und Kunſt, die nach ſeinem Sinn ihm Liebe und Achtung abgewinnen will, den Wiederſchein des Nationalen. Je heller dieſer Wiederſchein, deſto ſicherer die Wirkung, deſto höher folglich der Werth des Gedichts und des Kunſtwerks. Eher als die bildende Kunſt kann ſich vielleicht die Poeſie eine gewiſſe Univerſalität erwerben, ohne ganz zu erſchlaffen in ihrem Innern: ſicherlich aber verliert ſie ſo viel an

Kraft,

Kraft, als ſie an Dauer und Umfange gewinnt. Es iſt mit der Nationalität wie mit der Freundſchaft. Ein wohlgewandter, nach einem allgefälligen Schnitt von Anſtändigkeit und Ordnung pädagogiſch geformter Menſch wird die Grundpflichten des bürgerlichen Lebens nicht übertreten und unter dem Volke beliebt ſeyn, aber unfähig zu jeder großen Unternehmung wie zu jedem ſtarken und innigen Eindruck auf irgend ein Herz. Ein nationales Geiſtes- und Kunſtwerk wird der Kritik, die mit dem verjüngten Maaßſtabe der Abſtraktion mißt, immer Blößen geben, ohne darum weniger vortrefflich zu ſeyn.

Wie nun? Wenn die griechiſche Poeſie zwar vollkommen menſchlich, aber durch und durch national wäre? Hätte dann wohl die Kritik eine lächerlichere Sünde begehen können, als wenn ſie aus den Schöpfungen des griechiſchen Genius einen äſthetiſchen Codex abſtrahirt hätte für alle Zeiten und Völker?

Und hat ſie dieß nicht gethan? Iſt ſie nicht noch einen Schritt weiter in der Thorheit gegangen, als ſie ſich noch mehr an die griechiſche Theorie als an die griechiſchen Dichter hielt? Iſt nicht die Quinteſſenz aller unſrer Aeſthetiken Excerpt aus dem Ariſtoteles mit einer Verbrämung von Allgemeinheiten der menſchlichen Natur ohne Rückſicht auf Zeitter und Volksſinn?

Nur denen, die lange im Stillen daſſelbe fühlten, wag' ich meine Meinung mitzutheilen; und wage dennoch viel. Wer nie milde griechiſche Luft geathmet, nie der Triumphempfindung griechiſcher Freyheit genoſſen, nie eine griechiſche Phantaſieenreligion geglaubt hat, der hat einen ſchweren Stand, wenn er lehren will, was griechiſcher Geiſt war. Aber rathen und ahnden iſt hier ſo ſüß! Wenn uns auch nur von fern ein leiſer Hauch aus jenen herrlichen Zeiten anweht, es iſt ſo erquickend für Leib und Seele!

* * *

— Das Gedicht verſteh' ich, ſagt der Kunſtrichter; drum kann ich's beurtheilen. Juſt als ob der einen Virtuoſen beurtheilen könnte, der uns nichts zu ſagen weiß, als daß der Virtuoſe alle Noten richtig weggeſpielt hat!

Wenn einer, der etwas vorſtellen will, ein Dichterwerk beurtheilt nach der Künſtlichkeit der Compoſition, und dann wirklich unter den Kennern etwas vorſtellt; wenn ein Dilettant an einem wahren und warmen Abbilde der Natur die Wahrheit der Abbildung preißt ohne Sinn für die Wärme, und dann für einen äſthetiſchen Oberappellationsrath gilt; dann hat man's vor Augen, was für ein Unterſchied iſt zwiſchen griechiſchem Dichtergeiſt und modernem Kritikgeiſt. —

Bey einem Volke, das triumphiren will in Kunſt und Poeſie, muß die Vervollkommnung ausgehen von angebohrner, ſich ſelbſt

ausbil-

ausbildender Sinnesfeinheit, nicht von Räſonnement und Theorie.

Jede durch Räſonnement und Theorie erworbne Fertigkeit iſt nur eine mühſelige Fertigkeit.

Im Zeitalter der barbariſchen Vollkraft, wo der Verſtand in unſerm Europa ziemlich darnieder lag, war doch ſicherlich das Herz ſchwungfähiger als jetzt im Zeitalter der Handwerkscultur und Induſtrie. Das ganze Mittelzeitalter hindurch zieht ſich die herrſchende Liebe für Helden- und Liebespoeſie wie ein vielarmiger Strom von den Alpen bis an's Eismeer. Das war freylich eine wilde, unbändige Poeſie, aber doch eine Nationalpoeſie, paßlich für die damahlige Sinnesart, warm und lebendig. Armſeliges Menſchenglück, das faſt immer nur halb iſt! Kaum wurde es Tag in den Köpfen, ſo dorrten die Herzen aus und der Phantaſie ſanken die Flügel.

gel. Die Wiſſenſchaften, Fremdlinge in unſerm Klima, kamen über die Alpen, und claſſiſch wurde für uns das Fremde. Mit der Handwerkscultur in unſren Städten ging die Pedanterey Hand in Hand. Dort Gilden und Zünfte, hier Facultäten. Der Handwerksgelehrte ſollte die Grazien und Muſen im Gefolge einer ganzen Götterwelt in Gegenden führen, wo man noch nie ihren Namen gehört hatte; und richtig lernte auch bald jeder Schulmeiſter ſie kennen — dem Namen nach. Lange lange haben wir an dem Buchſtaben der claſſiſchen Litteratur geklaubt, haben uns gewaltig groß damit bedünkt, daß wir ſo viel Vocabeln wußten; und am Ende, als einige beſſere Köpfe den Geiſt der Alten auffaßten, wie klein iſt ihre Zahl geblieben unter dem Heer von Litteratoren! Und wie kamen wir nun von der Barbarey zur Schönheit? Die Kritik mußte uns den Weg weiſen. O der unnatürlichen Wegweiſerin!

In Griechenland brachte man Meiſterwerke hervor, eh man einmahl daran dachte, was Theorie für ein Ding ſey. Schon Jahrhunderte lang hatte man gemahlt, gemeiſſelt und gedichtet, ſchon ſank die Kunſt von ihrer glänzendſten Höhe herab, als der Alleserklärer Ariſtoteles mit der erſten Poetik auftrat.

Ariſtoteles — haltet mir's zu Gute, Verehrer des gewaltigen Denkers, wenn ich ſeiner Poetik nicht gleichen Rang mit ſeinen übrigen Werken zutraue! — Ariſtoteles war ſelbſt für ſein helles Zeitalter an Geiſt und Kenntniß ein Wundermann. Die ganze Natur ſchien nur da zu ſeyn, um von ihm zergliedert zu werden. So viel eigne Beobachtungskraft mit ſo viel Methode, ſo viel Scharfſinn mit ſo viel Beharrlichkeit — ich zweifle, ob ſelbſt Griechenland mehr Köpfe ſeiner Art hervorgebracht hat. Was irgend ein Gedächtniß faſſen konnte, zu faſſen; was

irgend

irgend ein Verſtand ergründen konnte, zu ergründen, ſcheint ihm ſo ſehr Bedürfniß geweſen zu ſeyn, daß in ſeinem Charakter wenigſtens kein Einwurf gegen die Anekdote von ſeinem Tode liegt, er habe ſich in den Euripus geſtürzt, weil er nicht im Stande war, die Ebbe und Flut zu erklären. So ein Mann war gebohren zu ſchaffen und aufzuräumen in den Wiſſenſchaften; aber warum ſchrieb er doch wohl eine Poetik?

Ein Auge, ſcharf von Natur, nachgeſchärft durch Uebung, geſichert durch wiederhohlte Beſtätigung ſeiner Beobachtungen, kann ſich leicht vermeſſen, auch ſolche Dinge ergründen zu wollen, zu deren Ergründung noch etwas anders, als Verſtand, gehört. Ja, wenn die Poeſie eine phyſiſche Erſcheinung oder auch nur ein ſimples Spiel der Ideen wäre, etwas daß ſich leicht auffaſſen ließe in einen Begriff! Aber wie konnte der kalte Forſcher, der Meiſter im Definiren, ſeine Definitionsmethode

mit

mit glücklichem Erfolg der zuſammengeſetzteſten Thätigkeit der menſchlichen Seele anpaſſen? Wie konnte er begreifen, was nur durch tiefes und inniges Gefühl begriffen wird? So iſt es denn kein Wunder, daß er den Geſichtspunkt, aus dem wir Poeſie und Kunſt anſehen ſollen, ſo ſchief angiebt. Kein Wort von den erquickenden Freuden der Sympathie; kein Wort von dem ſüßen und wohlthätigen Spannen der Seele. Der Denker Ariſtoteles nennt den einzigen Genuß, den Kunſt und Poeſie gewähren, das armſelige Wohlgefallen an der Nachahmung und dem Nachgeahmten. So ſagt er auch ganz ehrlich ſeine Meinung über das Wohlgefallen an Gemählden, deren nachgeahmte Objecte wir in der Wirklichkeit nicht kennen. Da, meint er, können wir kein Vergnügen empfinden, als über die überwundnen Schwierigkeiten der Kunſt, oder über die hübſchen Farben, oder — ſetzt er weislich hinzu — über etwas andres der Art. Ja, ehrwürdiger

Grübler, das andre der Art, das iſt's eben, was du ſuchteſt und nicht fandeſt. Deswegen gingeſt du irr gleich beym erſten Tritt in dieß Gebiet. Deswegen zogeſt du deine Kunſtregeln nicht aus dem Herzen des Menſchen und beſonders deines Volks, ſondern, wie ein rechter Naturforſcher, aus den vorhandenen Producten. Wie hätte dir's auch ſonſt in den Sinn kommen können, das Reich der Poeſie ſo enge zu vermarken? Du wäreſt nie auf den Begriff von Dichtkunſt gekommen, wenn es nicht vor dir Dichter gegeben hätte; Grund genug, warum du hätteſt davon ſchweigen ſollen. —

Gerade deswegen, weil die Griechen ſo wenig über Poeſie geſchwatzt und ſo viel darin gethan haben, waren ſie ein ächtpoetiſches Volk. Die Kritik war ihnen von der Natur in's Herz geſchrieben. Uns iſt ſie das nicht. Uns ſollte ſie von Rechtswegen nachhelfen, wo der Feuerſtrom des Enthuſiasmus über

Unvollkommenheiten wegrauſcht, oder — vielleicht gar nicht nachhelfen, wo man über dem Wahren und Lebendigen das Unvollkommne vergißt; — aber es ſcheint doch, als wenn wir uns ohne Kritik nicht retten können vor Barbarey. Hans Sachs und Ziegler von Klipſtein waren Genies ſo gut als Homer und Sophokles. Aber Shakeſpeare? — Als ob England nicht ſo gut als Frankreich faſt anderthalb hundert Jahr in der Kultur voraus hätte vor Deutſchland! Und Shakeſpear iſt einzig in der ganzen Geſchichte der Poeſie; und Deutſchland iſt Jahrhundertelang vom Schickſal unbeſchreiblich verwahrloſet. —

Der civiliſirte Nordländer wird alles durch den Verſtand. Das liebliche Harmonienſpiel des innern Sinns, die ſüßen Gaukeleyen der Phantaſie, die leiſen und innigen Bebungen des Herzens, ſtehn im Widerſpruch mit ſeinen natürlich-ſtarren Nerven und mit dem Froſt der Natur in der größern Hälfte des Jahrs.

Nur der hohe Thatenſinn in den Zeiten der markvollen Menſchlichkeit konnte in dieſem Klima der Einbildungskraft eine Elaſticität geben, die den Geiſt weckte zum ſchlichten Ausdruck der einfachen Gefühle von Mannskraft und Liebe. Jetzt ſind wir durch Studium gebildet. Ohne Vergleich weiter ausgedehnt iſt unſer Ideenbezirk. Manche Verhältniſſe empfinden wir vielleicht noch feiner, als der Grieche. Aber Nationalverfeinerung, wo iſt die? Wie klein iſt der Theil des Volks, der, bey allem Sing und Sang in Schenken und Gelagen und mitunter auch am Klavier, über gemeine Barbarey hinaus iſt? — Und immer wird man's unſrer Poeſie anſehen, daß ihr Geburtsort war — die Studierſtube.

Wir ſind verfeinert; o ja. Wir ſind in allen Wiſſenſchaften, wozu Fleiß und reiner Verſtand gehört, weiter, als die Griechen; das hat keinen Zweifel. Wir haben Geiſteswerke voll Phantaſie und Empfindung eigner Art, die den Griechen unbekannt waren; das iſt auch gewiß. Aber, aber! — Wäre doch unſre Verfeinerung weniger auf Koſten der Natürlichkeit und des Menſchenſinns geglückt! Nicht das belebende Anſchauen der Natur; nicht das liebliche Einathmen der freyen Luft, nicht das Felſenthal und die Blumenwieſe, nicht die Nachtigall und der Bergſtrom, nicht das regſame Menſchenleben um uns her mit allen ſeinen Mannigfaltigkeiten an Geiſt, Sinn und Sitte, mit allen ſeinen Freuden und Leiden; — Bücher ſind unſre todten Lehrer von der A b c Schule bis zur Univerſität. Bücher der beſſern Art ſind es, die uns hinweiſen auf die Natur. Bücher machen uns bekannt mit Göttern und Halbgöttern, wenn uns unſre Welt nichts zeigt, als Altagsgeſichter. Wir leſen von Thaten, und ſehen keine. Wir lernen, was wir entdecken ſollen. Eine methodiſche halbchriſtliche Kunſttugend richtet das warme, ehrliche, unbefangne Menſchen-

gefühl

gefühl zu Grunde. Unſer Empfindungsgewebe iſt — laßt mich's ſo ſagen! — auf die abentheuerlichſte Art geflochten aus Bindfaden und Seide. Und ſo kömmt es, daß das Genie heutiger Zeit auch manchmahl Unſinn von ſich giebt; etwas Unerhörtes in Griechenland. Glück genug für uns, wenn Räſonnement in ſeiner lauterſten Geſtalt nur zur Hälfte wieder gut macht, was es, der ſchlichten Empfindung zum Hohn, verdorben hat. —

* * *

— Spaß und Ernſt waren von jeher zwey verſchiedene und, jedes in ſeiner Art, allgemein beliebte Dinge. Merkwürdig aber iſt's, daß dieß oder jenes Volk mehr Hang hat zu dem einen, als zu dem andern.

Bey den Griechen entſtand die komiſche Poeſie ſo früh, als die ernſthafte. Ariſtoteles ſagt uns bey der Gelegenheit, wo er des Margites, eines komiſchen Gedichts von Homer,

mer, erwähnt, daß es ſchon in den älteſten Zeiten in Griechenland dergleichen in Menge gegeben habe. Und wir haben davon ſo unvollkommene, ſo gut als gar keine Nachricht! Von den Tragikern beſitzen wir noch ſo viel, und von den den Komikern ſo wenig! Wie iſt das zu gegangen?

Menſchen von warmen Herzen mögen herzlich gern lachen, aber Menſchen von eiskalten Herzen mögen nichts als lachen. Komiſcher Witz verträgt ſich mit lebhafter, nicht mit feuriger Imagination. So leſen wir von den Morgenländern, daß ſie, bey aller Fülle von Genußkraft, in Geſellſchaft ſehr ernſthaft ſind. — Wenn der moderne Europäer zwanzig Worte ſagt, ſagt der Türk kaum eins. Wenn jener ſich mit Händen und Füßen abarbeitet, ſchlägt dieſer die Beine unter und ſchmaucht ſtillſchweigend ſeine Pfeife. Aber laßt es zum Handeln kommen; und der Mann, der ſo ſtill ſaß, fährt von ſeinem Sitz auf wie eine verzehrende Flamme. Und ſo, wie die Lebhaftigkeit überhaupt, drängt ſich bey feurigen Seelen auch die Lebhaftigkeit des Geiſtes inwärts hinein, und verwehrt das Auffaſſen der kleinen Diſſonanzen, die Lachen erregen.

Komiſcher Witz iſt das Erbtheil des civiliſirten gemäßigten Nordens. Frankreich ſcheint gerade in dem Klima zu liegen, wo er am beſten gedeiht. Weiter nördlich nimmt die Fähigkeit, witzig zu ſeyn, ſchon wieder ab, aber der Hang nach Witz ſcheint bis an den Pol zu herrſchen. In unſerm Deutſchland kömmt ein mittelmäßiges komiſches Geiſtesproduct weit leichter in allgemeinen Umlauf, als das vortrefflichſte ernſthafte.

Der Nationalſinn der Griechen, ſchön zuſammengebildet aus morgenländiſcher Feuerkraft und nordiſcher Kälte, war fröhlicher Jugendſinn, eben ſo ſehr zum Feyerlichen geneigt, als unſer Volksſinn zum Komiſchen.

Der Grieche mochte lieber lächeln als lachen. Seine zärteren Organen lehrten ihn mehr verborgne Schönheiten auffühlen und verarbeiten, als Unvollkommenheiten aufgreifen und ſich daran weiden. Es iſt merkwürdig, daß die Archonten die Komödie erſt ſpät in öffentlichen Schutz nahmen, da man die Tragödie längſt verehrt hatte als einen Theil des Gottesdienſtes.

Sollen wir uns denn ſchämen, daß wir ſo gern lachen mögen? Behüte der Himmel! Laßt uns ſeyn, was wir ſind! Laßt uns lachen aus Herzensgrunde, beſonders zu einer Zeit, wo es ſo wenig zu bewundern giebt, wo die Handlungen der Menſchen in ihren chineſiſchen Conventions- und Höflichkeitsſchranken ſo artig neben einander hinlaufen, und außer dem Komiſchen ſo wenig Intereſſe haben.

Ungriechiſcher iſt eben wegen des Nationalhangs zu Spaß und Witz keine neuere

Nation

Nation, als die Franzoſen, die ſo gern die Griechen der heutigen Welt heißen möchten. —

* * *

— „Ich habe den Homer in den Ueber„ſetzungen, die man mir als die beſten ge„rühmt hat, zu leſen verſucht. Manches „finde ich ſchön darin; aber ihn durchzuleſen? „Nein, bey dem ewigen Einerley, der Ge„dehnheit, dem Mangel an Intereſſe u. ſ. w.„ —

So ſagt der Mann von Geiſt, der aufgewachſen iſt unter moderner Litteratur. Noch mehr klagt er über Mangel an Intereſſe, wenn er ein griechiſches Trauerſpiel überſetzt leſen ſoll. Wie kömmt das?

Wer durch fleiſſiges Aufmerken und Ueben langſam gelernt hat ſich hinüber ahnden in griechiſche Sinnesart, und es wagt, ſich wenigſtens Viertelſtundenlang zu dünken ein Griechengenoß zu ſeyn; wer von dem magiſchen Reitz des griechiſchen Genius zur Vergötterung verführet ihm innig und mit voller Seele anhängt, der wird doch, wenn er ehrlich iſt, geſtehen, daß die Werke des neuern Genies mehr frappiren. Wie kömmt das?

War Shakeſpeare mehr Liebling der Natur, als Sophokles? War er's minder? Kannte einer von beiden das menſchliche Herz und ſein Volk weniger, als der andre? — Und doch, welch ein tiefgegründeter Unterſchied im Charakter beider!

Hab' ich recht oder unrecht? Es kömmt mir ſo vor, als hielten wir civiliſirten Regelmenſchen uns an das Seltſame und Zugeſpitzte, weil es uns an innerer Wärme fehlt; und dieß Seltſame und Zugeſpitzte, der Grund des Frappanten, iſt in der griechiſchen Poeſie nicht zu finden.

Der warme, zartfühlende Grieche, in deſſen Seele die ſchöne würkliche Natur, ſo wie ſie ihn umgab, ſich durch ſich ſelbſt lieb und gefällig abprägte; der Grieche, der Alles

was

was er ſah, ſeine eigne griechiſche Welt beſonders, mit poetiſchem Blick anſah; der Poeſie genießen konnte, ohne Verſe zu hören; der Grieche verlangte, um von der Kunſt gerührt und angezogen zu werden, nichts als ein wahres und warmes Abbild der Natur. Mehr als aller Aufwand von Dekoration galt ihm das einfache Bild. Dieſes Bild verſchönerte ſich in ſeiner Phantaſie mehr, als aller Schmukfleiß des Künſtlers es hätte verſchönern können. Er freute ſich nicht der Manier, ſondern der Empfindung. — Für uns liegt die Natur, ſo wie ſie iſt, in dürrer, kalter Alltäglichkeit da. Es iſt kein poetiſches Licht in uns, um den Nebel von gemeiner, grober Sinnlichkeit zu zerſtreuen. Wenn uns auch die Hälfte des Jahrs hindurch die üppige Frühlingsluft fehlt; *) wenn gleich

---

*) Wer Luſt hat ſich belehren zu laſſen, daß das Klima von Griechenland, genau beſehn, nicht viel beſſer iſt und war, als das Klima von Schwe-

gleich keine Oelbäume und Palmen, keine Lorbeeren und Myrten wachſen auf unſerm Boden; unſre Natur, ſelbſt unſre deutſche Natur, iſt göttlich für ein Herz, das ſie fühlen kann. Oder ſind unſre duftenden Blumenwieſen im Junius nicht lieblich genug? Rauſchen und wogen unſre Ströme nicht ſo herrlich und mächtig als der Peneus und Eurotas? Murmeln unſre Bäche durch wilde Roſen und Haſelgeſträuch minder einladend als in Griechenland? Kannſt du dich in einem deutſchen Eichenwalde nicht hinträumen unter die Eiche des Zeus in Dodona? — O unſre Natur iſt wohl ſchön; aber das Volk weiß nichts davon. Gegen Ein warmes Herz, das ſich erſättigt in ihrem Anſchauen, gehen Hunderte und Tauſende vorüber, die an einer

Lands-

Schweden, der leſe *Recherches ſur les Grecs par Mr. de Paw*, ein Buch worin allerley ſinnreiche Curioſitäten ſtehn von Leuten, die einmal in Griechenland gelebt haben; nur — Schade! — faſt nichts von Griechen.

Landſchaft nichts ſehen, als ob ſie beſſer zum Ackerbau taugt oder zur Viehweide, die den prächtigſten Wald mit Förſteraugen berechnen, und an dem Bergſtrom nichts mehr bedauren, als daß er zur Schiffahrt nicht taugt. Solchen Herzen beyzukommen koſtet Künſte. Das Salz des Witzes muß die phlegmatiſchen Phantaſien aufbeizen, eh ſie ſich regen. Eine überraſchende Ideencombination muß die Seelen zur Empfänglichkeit wecken. Das Frappante muß das Schöne einleiten.

Die griechiſche Poeſie — da liegt der Stein des Anſtoßes — iſt uns zu ſimpel in eben dem Grade, wie die unſrige den Griechen zu raffinirt ſeyn würde. Was liegt uns am ſchönen Kolorit, wenn wir nicht den Pinſelſtrich ſehen? — —

Darum iſt das ſcharfſinnige Zerfaſern der Empfindungen, das wir in unſern Trauerſpielen verlangen, in keinem griechiſchen Trauerſpiel zu finden. Ihre Leidenſchafts-

mahle-

mahlerey iſt ſo ſimpel, als die Leidenſchaften ſelbſt ſind in gutartigen durch keine Philoſophie und Unphiloſophie verarbeiteten Herzen. Alle ihre Charakterzeichnungen haben etwas Rundes und Volles.

Warme und ſchöne Sprache der Empfindung, das war's allein, was der Grieche von ſeinem Dichter verlangte.

Wenn die Beſtimmung aller Kunſt und Poeſie, wie ich's meine, dahin geht, unſre Seele in einen ſchönen Schwung zu ſetzen, ſo kann man recht eigentlich ſagen, daß jede griechiſche Dichtungsart ihre eigne Schwungempfindung habe. Denkt euch nur unter Empfindung nicht immer Melancholie und Schwermuth! Heitres Phantaſienſpiel iſt auch Herzensgenuß. So giebt uns die Epopöe, Tragödie und pindariſche Ode, jede einen verſchiednen hohen und kühnen, ſo das anakreontiſche Lied einen lieblich-fröhlichen, ſo das theokritiſche Idyll den lieblich-reinſten, ſo das Epigram den leiſeſten und gefälligſten Schwung. Aber das zarte Beben des griechiſchen Epigrammenſinns faßt unſer Sinn nicht. Wir kennen nur komiſche Epigrammen, und auch dieſe wirken nicht auf die Meiſten, wenn ſie nicht beißen wie Höllenſtein. Vollends was bey den Franzoſen Poeſie heißt, ein witziges Gedankchen, wie eine Nadelſpitze, die man gegen die Sonne hält, ſchimmern laſſen nach allen Seiten, hieß nicht ſo in Griechenland.

Es iſt ſo etwas unbeſchreiblich Abſichtloſes in der griechiſchen Poeſie! Man ſieht nie, daß ſie es auf unſer Herz anlegt. Sie zieht uns in ihre Feſſeln wie ein unſchuldiges Mädchen. — Unſre Poeſie (und nicht nur die neuere, ſchon vor allen Dingen die römiſche) iſt eine Kokette, die bey aller Schönheit misfällt durch Gefallſucht. Den modernen Genius hört man gehen. Der griechiſche Genius kömmt, wie ſich's für einen Geiſt ziemt, leiſe in ſeiner Kraft.

Man könnte denken, daß an dem raffinirten Weſen, beſonders in unſern Trauerſpielen, die Philoſophie Schuld ſey, die ihre Hand jetzt in Alles ſteckt. Das iſt's nicht. Die Griechen philoſophiren in ihren Tragödien öfter; Euripides zu oft; aber ſie philoſophiren anders als wir. Einfache Denkſprüche, zu Nutzen und Frommen des Volks, nebenher angebracht, meiſt ganz populär, trivial würden wir ſagen — das iſt ihre Theaterphiloſophie. Wir erſetzen den Mangel der ſimpeln Eindringlichkeit durch Sophismen, laſſen unſre Helden und Heldinnen über ſich ſelbſt räſonniren und ihre Gefühle berechnen und wägen. —

Philoſophiſche Poeſie iſt den Griechen wohl Etwas. Leuchtende Funken von Lebensgefühl, wie es ſich formt durch unverſchrobene Betrachtung der menſchlichen Dinge, ſind die Denkſprüche des Theognis. Aber ob Popiſche Eſſays ihnen wohl für Gedichte gegolten haben würden? Ich zweifle.

Kopf und Herz im Bunde vereinigt Wahrheit mit Begeiſterung; aber das Herz, das gern räſonnirt, mag es jemahls ſyſtematiſiren? Leicht und lebendig oder ſtark und raſch hinfliegende Gedanken, mehr von der Phantaſie als vom Verſtande gereihet; Gedanken die uns ſpannen und wärmen; die mögen im poetiſchen Erguß ihr Glück bey andern Herzen verſuchen; aber Gedichte in Paragraphen, ſind das Gedichte? —

* * *

Wenn die griechiſchen Trauerſpiele für unſre Menſchen ſo wenig Intereſſe haben, ſo liegt das großentheils an den Forderungen, die man mit dem Wort Intereſſe verknüpft.

Es giebt zweyerley Intereſſe, ein Intereſſe der Sympathie und ein Intereſſe der Neugier. Jenem liegt an Situationen, dieſem an Ueberraſchung und Intrigue; jenes verlangt nur ächte Abdrücke des Wahren und

Lebendigen, dieſes Einfaſſung und Schmuck; jenes begnügt ſich, den Dichter oder ſeine handelnden Perſonen im Gang ihrer Empfindung Schritt vor Schritt zu begleiten; dieſes genießt der Erwartung ſtatt des Erwarteten; jenes freut ſich der Wahrheit, dieſes der Wendung des Gedankens; und da doch Mitempfindung die Menſchheit und Neugier die Kinder und alten Weiber auszeichnet, ſo mag jenes das Intereſſe der Menſchheit, dieſes das Altweiber- oder Kinderintereſſe heiſſen.

Wer nicht glauben will, daß das Kinderintereſſe das eigentliche moderne Intereſſe iſt, der merke doch nur einmal auf die gangbaren Urtheile über irgend ein beliebtes Geiſteswerk. „Das iſt der Mann! Der weiß „die Erwartung von einem Ende des Buchs „bis zum andern zu ſpannen. — Immer „kömmt's anders, als man denkt.„ — Ihr Armen! Und wenn ihr nun wißt, wie es kömmt, was habt ihr dann noch? —

Der

Der Grieche wußte den Inhalt ſeiner Schauſpiele immer vorher, und wo er ihn nicht wußte, half ihm der Prolog. In der Ilias fand er keine Begebenheit, die er nicht als Kind hatte erzählen hören. Aber vor ſich zu ſehen die Situation, ſie lebendig vergegenwärtigt fühlen in ſeinem Innern, das war der erwünſchte Genuß, den die Kunſt ihm gab; und darum — ward er nicht ſatt beym erſten Koſten.

Erfüllt von griechiſchem Geiſt ereiferte ſich unſer Leſſing gegen das Haſchen nach Intrigue im Schauſpiel zur Ehrenrettung der Prologen ſeines Euripides. Seine allgeachtete Stimme wirkte dasmal gar nichts; wie billig. Wir ſind nun einmal keine Griechen und werden nie Griechen werden. Das Frappante, die Intrigue, ſind für unſern Gaumen nothwendiges Gewürz. Jedes Zeitalter will bedient ſeyn nach ſeiner Weiſe. Mancher mittelmäßige Schriftſteller verdankt dem Kinderintereſſe ſeine Celebrität; aber Leſſing that doch recht wohl, daß er ſelbſt ſeine Schauſpiele durch Intrigue und ſcharfe Charakterliniamente hob. Ob's uns Ehre macht, daß wir die griechiſche nakte Grazie zu nakt finden, iſt eine andre Frage. Genug, wer dichtet und ſchreibt, der dichte und ſchreibe nicht für die Vorwelt, ſondern für Menſchen, die noch hören und leſen. —

Im Vorbeygehen! Wo iſt die Verwickelung und Intrigue bey einem Gemählde? — Und Gemählde haben doch auch Intereſſe! — Vt pictura poëſis. —

II.

Menſchenſinn, Tiefgefühl für das Eigentliche unſrer Natur, das bey allen Einwirkungen des Himmelsſtrichs und der Lebensweiſe allenthalben daſſelbe bleibt, wenn Sophiſterey und Regelzwang nicht das Herz ſamt dem Verſtande verdrehen; Menſchenſinn, der Grund des Menſchenverſtandes, iſt das Erſte und Herrlichſte für uns arme Zöglinge des Schickſals. Wer ihn hat, der mag Einen Gott glauben oder hundert Götter, mag glücklich ſeyn oder unglücklich, er wird nie verfallen, nie das edle Gepräge ſeiner ſelbſt verlieren, und uns lieb bleiben auch auf Abwegen. Eine Fülle von Menſchenſinn iſt es, wodurch die griechiſche Poeſie jedes Herz an ſich zieht, das Afterweisheit und Wiſſerey noch nicht verrammelt haben gegen jeden ehrlichen Eindruck.

Was iſt der wahre Standpunkt des Menſchen? — Entſchlagt euch einmal, wenn's gehn will, aller Metaphyſik und Theologie! Ueberlaßt euch zwanglos dem Haupteindruck, den das Leben auf euch macht mit ſeinem Gewirr von Leid und Freude! Jetzt wie ein Halbgott groß und herrlich, jetzt wie niedergetreten in den Staub, ein Spiel von Wind und Wetter, reich und arm in wenig Minuten, fröhlich und troſtlos, thöricht und weiſe, umringt von einer Unendlichkeit des Schönen und Guten, und alles Schöne und Gute ſo vergänglich, — das iſt ja wohl der Menſch aller Zeiten und Völker? Unbeſtand der menſchlichen Dinge, dieſe Urwahrheit, nicht demonſtrirt, nicht kalt gedacht, ſondern verſchmölzen in ein unauslöſchliches, allwaltendes Gefühl, traulich und innig immer wiederhohlt, als ob ſich's nicht genugſam ausdrücken ließe, das iſt ein Hauptzug der griechiſchen Dichter. Die armen Sterblichen; die beweinenswerthen Sterblichen, (δειλοι, οἰζυροι) das ſind unſre gangbaren Titel beym Homer, Heſiod und bey den Tragikern. Pindar ſelbſt ruft ſeinen Siegern den Wandel des Glücks zu.

Alſo Hypochonderie wäre die beliebteſte Empfindung der Griechen? — Meint ihr? Lieben Freunde, wann ſprach ſchon die Hypochonderie in ſo geſetztem, ruhigem Ton? Selten oder nie ſtürmt der Grieche auf gegen Natur und Schickſal. Lächelnd erträgt er das unvermeidliche Loos. Keine Wolke der Melancholie verdunkelt ſeine Ausſicht in das Reich des Großen und Schönen. Innig wie er das Uebel empfand, empfand er das Gute, fühlte ſich hochglücklich in ſeiner Kraft, pflükte mit ſchwärmeriſcher Dankbarkeit jede Blume der Freude, und phantaſirte ſich im Genuß der unendlichen Harmonien des Alls im Großen und Kleinen, in ſich und um ſich, hinauf zum Gipfel der menſchlichen Seligkeit.

Heitre, lebendige Herzlichkeit, das iſt griechiſcher Geiſt. Wenn dein Sinn zur Schwermuth geſtimmt iſt, ſo ſchlag nicht deinen Homer auf. Oſſian und Klopſtock giebt dir beſſere Nahrung. Aber wenn es ſtill und hell iſt in dir, wie an einem blauen Sommermorgen, wenn du willig biſt zur reinen Mitempfindung jeder Art, dann kehre dein Geiſt ein bey den Erzvätern der Fabelwelt, kämpfe mit Hektor und Achill, ſinne auf Rath mit dem Dulder Odyſſeus, weine mit dem unglücklichen Hauſe des Oedipus, ſteig' empor zum Olymp, und erheb' ein unendliches Gelächter mit allen ſeligen Göttern! *)

Oſſianiſche Thränenfreude iſt nur da zu Haus, wo Schnee und feuchte Luft die Bruſt beklemmen.

Im Pallaſte Menelaus des Reichen und Tapfern erkundigt ſich der verſtändige Jüngling

---

*) Ἄσβεστος δ' ἄρ' ἐνῶρτο γέλως μακάρεσσι θεοῖσιν.

ling Telemachus mit Thränen nach ſeinem verlohrnen Vater. „Wär' er nur hier, — „ruft Menelaus — der Mann, der ſo viel „gethan und geduldet hat für mich! Aus „Ithaka ſollt' er mir herziehen in mein Land, „mit Weib und Kind und aller Habe. Da „wollt' ich ihm eine von meinen Städten „ſchenken, daß er darin wohnte, und oft „wollten wir einander beſuchen in Lieb' und „Fröhlichkeit, und nichts als der Tod ſollte „uns trennen.„ — Ergriffen vom Mitgefühl weint die ſchöne Helena und Menelaus ſelbſt weint und Telemach weint und Piſiſtratus, der wackere Sohn Neſtors. Aber wie ſie ſich ſatt geweint haben, räth der Held Menelaus wohlmeinentlich an, ſich der böſen Gedanken zu entſchlagen. Munter geht's wieder an Schmaus und Trank. Aber die kluge Helena ſchleicht ſich davon und miſcht heimlich eine ſeltne, wunderkräftige Spezerey unter den Wein. Wer die gekoſtet hatte, der hätte nicht mehr weinen können und wenn ihm Vater und Mutter geſtorben und ſeine leiblichen Brüder vor ſeinen Augen erſchlagen wären. *)

Philoſophiſche Charaktere, die uns ſo ſehr anziehen, waren verbannt aus der griechiſchen Dichterwelt. Reine Wallungen ohne Schmuck und Parade verlangte man vom Trauerſpiel wie vom Heldengedicht. Die philoſophiſche Poeſie war ein Ding für ſich. Was können auch Heroen philoſophiren? Was heißt 's am Ende, einen Herkules ſich herumſchlagen laſſen mit kaſuiſtiſchen Zweifeln? Was der vollkräftige Menſch will, das will er. Sein Herz ſagt ihm in der allverſtändlichſten Sprache, was er recht macht oder unrecht. Zum Nachdenken über ſich hat er ſo wenig Zeit als Luſt.

Warum, fragt Einer, iſt im Homer kein einziger Zug von Großmuth? Simple Ant-

---

*) Odyſſ. 3. 219.

wort. Weil in der Reihe der Begebenheiten, die Homer nicht erfand, ſondern der Sage gemäß erzählte, keine Veranlaſſung dazu war. Ueberhaupt iſt Verzichtthun auf Rache der rohen menſchlichen Natur nicht eigen, iſt vielmehr das Einzige was die Moralität gewonnen hat durch die Verfeinerung. Der Heroe liebt ſeine Freunde und haßt ſeine Feinde; aber wenn er dieſen nicht vergiebt, ſo ſtirbt er für jene. Vielfach iſt die ſchöne Seite des menſchlichen Herzens.

Sündlich gehn die moraliſirenden Kritiker Homers um mit dem Charakter ſeines Achilles. War der feurige Trotzkopf ein halsſtarriger Böſewicht, der ſeine bedrängten Landsleute aufopferte ſeiner Privatrache? Nicht doch. Es galt hier gar nicht für's Vaterland; einzig für Agamemnons Ehre. *) Welcher chriſtlich-billige Menſch wird aber verlangen, daß ein Mann ſich aufopfere für die Ehre des

---

*) Iliad. α. 152.

des Mannes, der ihn beſchimpft? — Aber ein Wütrich war doch Achill, als er das ſchreckliche Gemetzel anſtellte unter den fliehenden Trojanern, die ſich gar nicht mehr wehrten! War er das? Fragt zuvor: Warum wütete er ſo? Aus Tigerluſt? — „Vorher, ſagt er ſelbſt, nahm ich Manchen lebendig gefangen, aber nun ſoll ſterben, was ich erreichen kann. Iſt doch Patroklus erlegt!„ *) — Als Prieſter fühlt ſich der wilde Jüngling und ſchlachtet Opfer dem Schatten ſeines Freundes. Sein Glaube begünſtigte den Rachedurſt des verzweifelten Herzens. Fürchterlich iſt ſein Inneres zerriſſen. Er fühlt nichts, er denkt nichts als ſeinen Patroklus.

Um ihn her verſammleten ſich die Häupter des Heeres,
Nöthigend ihn zum Mahl. Er aber verbat es und ſeufzte:
Lieben!

---

*) Iliad. φ. 99.

Lieben! Ich bitt' euch! Wollt ihr mir irgend Liebes erweiſen,
O ſo laßt mich, und nöthigt mich nicht, mit Speiſ' und Getränke
Jezt mein Herz zu erſättigen. Ach! Ich fühl' es zu bitter.
Laßt mich ſo, bis die Sonne ſich neigt! Ich will es verhalten.

Alſo ſprach er, und wandte von ſich die übrigen Fürſten,
Aber es blieben die beiden Atriden, der weiſe Odyſſeus,
Neſtor, Idomeneus und der Roſſebändiger Phönix,
Mannigfaltig bemüht zu ergözen den Trauernden, aber
Er ergözte ſich nicht bevor's zum blutigen Kampf ging.
Voll Erinnrungen fuhr er oft auf wehklagend, und ſagte:

Ja! Sonſt pflegteſt du ſelbſt noch wohl, du erſter der Freunde
Hier im Zelte für mich ein köſtliches Mahl zu bereiten,

Willig

Willig und friſch, ſo oft die Achäer ſich raſch anſchickten,
Thränen-lockenden Streit den rüſtigen Troern zu bieten.
Aber nun liegſt du da! Erſchlagen! Was hilſt mir die Speiſe,
Was der Trank, ſo viel ich auch habe? Du fehlſt mir bey Allem. *)

Und als es Nacht wird, und Alles zur Ruhe geht, wie er da raſtlos ſitzt unter ſeinen Myrmidoniern am Ufer des Meeres, ſchweigend und ſeufzend! **) Kaum erliegt ſein Schmerz dem Druck der Natur, ſo erſcheint ihm ſchon der Geiſt des Patroklus im Traum:

Gieb mir noch einmal die Hand! Sieh dieſe Thränen! Denn nimmer
Kehr' ich wieder, wenn meine Leiche die Flamme verzehrt hat.
Nimmer werden wir wieder geſondert von unſern Genoſſen

Neben

---

*) Iliad. τ. 303.
**) Iliad. ψ. 58.

Neben einander ſitzend einander berathen. Das Schickſal,
Das die Tage der Sterblichen lenkt, es hat es verboten.
Auch dich heißt es, und bald, mein götterhoher Achilleus,
Sinken vor den Mauren der wagenrüſtigen Troer.
Drum vernimm, was ich ſag', und hör' es willigen Herzens!
Laß nicht meine Gebeine getrennt von den deinen begraben! *)

So, lieben Freunde, wird in der Bruſt des Heroen jede Empfindung zum verzehrenden Feuer; aber ſolch ein Feuer kann auch wärmen!

Idealiſche und doch philoſophieloſe Seelenſchönheit giebt uns Euripides zu fühlen in ſeinem Hippolyt. Und eigentliche Großmuth und Aufopferung, fehlte die in der griechiſchen Fabel? O Kaſtor und Pollux! Alceſtis! Antigone! —

---

*) Ebendaſelbſt v. 75.

Nirgends, außer auf dem Schlachtfelde, iſt Homer lieber als im häuslichen Leben, dem ſchönſten Freudenkreis aller beſſeren Menſchen. Nicht nur die ganze Odyſſee iſt ein heroiſches Familiengemählde; ſelbſt in der Ilias entgeht dem guten Heldenſänger keine Gelegenheit bald zu Scenen bald zu Beyſpielen von Häuslichkeit. Da ſtrömt ſein ganzes Herz aus. Wer nichts fühlt bey Hektors Thaten, der weint bey ſeinem Abſchied von Andromache. Wer kann es aushalten, wenn eben dieſe Andromache, wie Hektors Leiche gebracht wird, mitten im Jammer ihren kleinen Aſtyanax anblickt und von dem Zuſtande der Waiſen ſpricht:

Allverlaſſen ſind im Waiſenſtande die Kleinen.
Alles iſt aus mit ihnen. Sie müſſen bitterlich weinen.
Dürftig wandert der Kleine zu ſeines Vaters Genoſſen,
Zupft den einen leiſe beim Rock, den andern beim Mantel;

Dann reicht einer ihm wohl mitleidig ſo eben
den Becher,
Netzt ihm wohl die Lippen, und netzt ihm
nimmer den Gaumen. *)

Wie an dem Felſenſinn Achills alle Künſte der Beredſamkeit ſcheitern, macht der alte Phönix den letzten Verſuch und erinnert ihn an ſeine Kinderjahre:

— Da mochteſt du nimmer mit Andern
Hin zum Mahle gehn und nichts zu Hauſe
genießen,
Eh ich dich nicht zu mir auf meine Kniee
genommen,
Fleiſch dir vorgeſchnitten und Wein zum
Munde gehalten.
Oft haſt du mir den Rock auf der Bruſt mit
Weine genäſſet,
Wenn du ſprudelteſt, wie die unartigen Kinder es pflegen. **)

Ein Zug, der Homers Ideen von der Heiligkeit des häuslichen Lebens in eben dem Grade

---

*) Iliad. χ. 490.
**) Iliad. ι. 482.

Grade beweiſet, wie er dem ſchulgerechten Kritiker als ein Fehler gegen den Plan erſcheint, iſt in der Odyſſee die öfter wiederhohlte Erzählung von der heimtückiſchen Ermordung Agamemnons durch ſein eigenes Weib in ſeinem eigenen Hauſe. Eh wir noch ein Wort von Odyſſeus hören, reden die Götter im Himmel von der greulichen That; faſt als könnte der wackere Homer ſich gar nicht darüber zufrieden geben.

Aber auch von andern Seiten ſpielt Homer gern auf das häusliche Leben an; denn er mag auch wohl einmal ſchalkhaft ſeyn. Wie Ulyß mit der Prinzeſſin Nauſikaa die Verabredung trifft, wann und wie er im Pallaſte ihres Vaters erſcheinen ſoll, giebt ſie ihm den Rath, anfangs nur vor dem Vater vorbeyzugehen und ſich geradezu an die Mutter zu wenden; wenn die ihm wohlwolle, ſo werde ſich das übrige ſchon finden. *)

So

---

*) Odyſſ. ζ. 310.

So wird es denn auch für ein ewiges Denkmal gelten, das Homer ſeinem Menſchengefühl geſetzt hat, der Tod des edlen Dulders unter den Hausthieren, des Hundes Argos. Zeter würde man ſchreyen heutiger Zeit über die leidige Empfindeley, wenn ein Dichter den Hund ſeines Helden ſo wollte ſterben laſſen; aber ſeit Jahrtauſenden fließen Thränen um Argos.

* * *

Viel und vielerley iſt geſagt worden über die homeriſchen Epitheten. Wenn ich einmal weiß, daß das Meer ſalzig iſt und die Schiffe ſchwarzgeſchnäbelt ſind, warum ſoll ich immer von neuem durch ein Beywort erinnert werden an die alte Idee? Eine ächt-moderne Frage; denn daß ein feinerer Sinn das Beſondre jedes Dinges ergreift und in ſeiner Vorſtellung nicht wieder trennen kann von dem Dinge ſelbſt, davon weiß der nichts, der nie dem Wahren und Lebendigen, ſondern immerdar dem Neuen nachjagt.

Bleibende Epitheten lieben alle griechiſchen Dichter. Im gefeſſelten Prometheus des Aeſchylus wird alle Augenblick der Felſen genannt, an den der unſelige Menſchenfreund geſchmiedet iſt, und immer mit dem Beywort, der öde, der einſame Felſen (ἐρημος, ἀγειτων.)

* * *

Aechter Menſchenſinn liebt die Natur wie ſie iſt, adelt das Unedle, aber vernünftelt und phantaſirt es nicht weg aus der Reihe der Dinge, kennt nur das Hohe, nicht das Ueberſpannte.

Den himmliſchen Gang hochherziger Liebe kannte auch das Volk, dem Unkunde und Schwärmerey nur feinen Wolluſtſinn einräumt. Wißt ihr denn zu ſagen, Meiſter in Iſrael, wo der Körper aufhört und die Seele anfängt? Aſcetiſch-pythagoräiſche Ueberheiligkeit der Empfindungen, iſt das allein wirkliche Liebe? Mächtige Spannung, heroiſcher

ſcher Schwung, innige Anhänglichkeit und freudige Aufopferung ſind zu allen Zeiten die goldnen Früchte der wahren Liebe und ihre untrügliche Kennzeichen geweſen. Ein Orpheus, Ein Leander könnten Griechenland retten von dem bekannten ſchmählichen Leumund.

Aber ſpäterhin verhinderte die ganze politiſche Lage des weiblichen Geſchlechts, der in jenem Klima nothwendige halborientaliſche Gynäceenzwang, in Griechenland die deutſchritterliche Ausbildung dieſes ſchönen Stoffs im menſchlichen Herzen. Manche reizende Blume der höhern Liebe mag geblüht haben einzeln und im Verborgenen, aber der phantaſievolle Hang des Volks zum Hohen und Schönen nahm eine andere Richtung. Ob es dabey gewann oder verlohr, wer mag's entſcheiden?

Es fehlt alſo für unſern Sinn der griechiſchen Poeſie die vollendete Schönheit einer herrlichen Seite, aber für die Nation ſelbſt, deren Natur- und Kunſtſchönheit von jeder andern Seite ſo vollendet war, fehlte ſie nicht.

Homers Götter und Helden wiſſen nichts von idealiſchen Herzensfreuden. Der edle Odyſſeus legt ſich mit preiswürdiger Kaltblütigkeit zu der edlen Göttin Kalypſo auf's Bett. Sehr züchtig ſind ſie beide, aber ohne Umſtände.

Geſchmückt mit dem Gürtel der Venus, in der vollen Glorie der Schönheit, tritt die Himmelskönigin auf vor ihrem Gemahl, ſeinen Sinn zu bethören: nur um Urlaub zu nehmen, ſagt ſie liſtig, zu einer pflichtmäßigen Reiſe; Hausfrieden zu ſtiften zwiſchen dem alten Ocean und der Tethys. Den Wolkenverſammler überläuft es warm. Er ſpricht die geflügelten Worte:

Dahin, Here, könnteſt du ja auch morgen noch reiſen.
Lieber, komm! laß uns im Bette der Liebe genießen!

Denn

Denn ſo hat der Sterblichen und der Unſterblichen Keine
Nie mein Herz mit ſüßumwallender Liebe gefeſſelt,
Als ich dich jetzt liebe, von ſüßem Sehnen gefangen. *)

Der ſchöne Paris hat ſich in der Schlacht nicht zum beſten gehalten. Venus rettet ihn aus dem Gedräng durch die Luft und ſetzt ihn nieder gerade im Zimmer ſeiner Helena. Seine Helena ſchimpft ihn weidlich aus, aber Paris antwortet zärtlich:

Schlag nicht, liebes Weibchen, mein Herz mit ſchmählichen Worten!
Jetzt hat mich Menelaos beſiegt mit Hülfe der Götter,
Aber ich wieder auch ihn. Auch mir ſind Götter zur Seite.
Eya! Laß uns jetzt im Bette der Liebe genießen!
Denn ſo hat die Liebe noch nie das Herz mir umzogen,

---

*) Iliad. ξ. 312.

Auch nicht damals, als ich zuerſt vom lieblichen Sparta
Dich, mein Weibchen, auf Meer durchſchneidendem Schiffe davontrug,
Und auf Kranae's Inſel in Lieb' und Bette dich herzte,
Als ich jetzt dich liebe, von ſüßem Sehnen gefangen.
Sprach's und ging voran zum Bette. Da folgte die Gattin. *)

* * * *

Wahrheit im Kleinen, das eigentliche Kolorit der Natur, kann nur der treffen, der ſchärfer als Andre in die Natur hineinblickt. Unſre Dichter nehmen's ſo genau nicht, wenn ſie etwas Schönes ſagen können. Veilchen und Roſen ließ ſchon ſo Mancher neben einander blühen, da ſie doch der liebe Gott durch volle anderthalb Monat getrennt hat. Nie entwiſcht eine ſolche Nachläſſigkeit einem Griechen. Homer ſagt vom Schleier der Juno:

---

*) Iliad. v. 436.

Juno: er war weiß wie die Sonne; *) und wahrhaftig, die goldene Sonne iſt an heiteren Tagen nur des Morgens und Abends gelb.

* * *

— — Was wäre denn die Schwungempfindung der Ilias? Oder muß erſt noch ausgemacht werden, ob ein Gedicht dieſes Umfanges ſich an Eine Schwungempfindung zu halten braucht? Ich ſollte doch nicht denken; denn das Große muß ſo gut als das Kleine ein Ganzes ſeyn wenn es etwas Rechtes ſeyn will.

Heldengeiſt iſt die Schwungempfindung der Ilias von einem Ende zum andern. Das wußte der Held, der das Kleinodienkäſtchen des Darius beſtimmte, die Ilias hineinzulegen. **)

---

*) Iliad. ξ. 185.

**) Την Ιλιαδα της πολεμικης αρετης εφοδιον και νομιζων και ονομαζων, ſagt Plutarch im Alexander.

Wie wäre es nun möglich, daß unter uns, wo die leſende Menſchenclaſſe mehr zum Nährſtande als Wehrſtande gehört, wo der Gelehrte von Schlachten und Kämpfen nie einen anſchaulichen Begriff erhält, wo überdem, wenn ja ein Griechenkundiger zufälligerweiſe Soldat wäre, der Krieg gar ein anderes Ding iſt, wie wäre es möglich daß da das allbewunderte Meiſterſtück der griechiſchen Poeſie nur den zehnten Theil des Eindrucks machen könnte, den es machen mußte auf das Volk, aus deſſen Charakter es unmittelbar geſchöpft war, das Volk, das beym fliegenden Fortſchritt auf dem Wege der Kultur die Waffen nicht kalt werden ließ?

Laßt die Ilias meiſterlich überſetzt werden; ſie wird uns nie ſeyn, was uns die Odyſſee iſt, die der Grieche nicht halb ſo hoch ſchätzte.

Das genaue Ausmahlen der Schlachten, wie Dieſer Dieſen, Jener Jenen verwundet, jeder unter andern Umſtänden, jeder auf

eine

eine andre Weiſe, muß langweilig ſeyn für uns. Aber denkt euch ein Auditorium von freyen Bürgern, wo jeder ſich herumgetummelt hatte im blutigen Gedräng, wo jeder ſich erinnerte, wie er ſo und ſo verwundet oder beſiegt worden war, ſo und ſo einen Feind verwundet oder beſiegt hatte; da mußte es ihnen wohl warm und herrlich werden um's Herz, wenn unſer einer leider! anfängt zu gähnen. — —

* * *

Aber wer als ein Profeſſionskritiker konnte auf den Gedanken kommen, den Patriarchen der Poeſie zu richten nach modernen Regeln von Plan und Verflechtung? Wer konnte zuerſt in der Ilias finden, daß Achilles der Hauptheld des Gedichts ſey?

Ein ſo genannter Hauptheld ſpielt von Rechtswegen in einem Gedicht die Hauptrolle. Wer eine Hauptrolle ſpielt, der zeigt ſich nicht

nicht bloß im Anfange, nachher nur zwiſchendurch, und eigentlich erſt am Ende der Handlung. — Die Ilias eröffnet ſich damit, daß Achill vom Theater abtritt. Das könnte indeß geſchehen, damit wir uns ſogleich wieder nach ihm ſehnten. Thun wir das? Nicht doch. Die andern Helden von griechiſcher und trojaniſcher Seite feſſeln unſer volles Intereſſe. Achill wird öfters der Mächtigſte genannt und nie ganz vergeſſen; wie billig; denn er allein kann zuletzt dem ſiegtrunkenen Hektor Einhalt thun; er war der Hauptheld der Griechen; aber dadurch wird er ja nicht der Hauptheld des Gedichts! Hören wir doch von ſeinen Thaten, warum er der mächtigſte heißt, nicht ein ausführliches Wörtchen bis im letzten Akt der Handlung! Und wie ſpielt er da am Ende ſeine prätendirte Hauptrolle? Kaum läßt der ſtahlfeſte Wunderjüngling, den die Götter zum Ueberwinder erkohren hatten, mit göttlichen Waffen geſchmückt, ſich wieder blicken, ſo nimmt das

ganze

ganze feindliche Heer, von übermenſchlichem Schauer ergriffen, Reißaus. Er hinterdrein. Haufen auf Haufen fallen unter ſeinem Schwerdtſchlag. Niemand wiederſetzt ſich, und er metzelt ſich Bahn. Zu verzeihen iſt das dem feurigen Jüngling; denn er will ſeinen Freund rächen; aber iſt es ein Heldenſtück? — Endlich nimmt der einzige Hektor ſich zuſammen und ſteht ihm. Der Zweykampf fängt an; *) aber wer weiß, zu weſſen Vortheil er ſich geendigt hätte, wäre alles zugegangen mit rechten Dingen? Hektor ſteht allein da; dem unüberwindlichen Achill die gewaltigſte Göttinn unſichtbar zur Seite. Achill wirft zuerſt und — wirft beyzu. Hektor hat fechten gelernt und parirt durch eine Wendung den Wurf aus. Jetzt wirft Hektor nach und faßt ſeinen Feind trefflich; aber — Göttin Pallas lenkt den Speer zur Seite. Nun ſollte man doch denken, die Parthie wäre ungleich genug; aber nicht

---

*) Iliad. χ. 186 u. f.

nicht genug; Pallas bringt dem Achill ſeinen eignen Speer wieder. Der wackere Hektor, der nur von Einem Feinde weiß, rennt nun mit dem Schwerdt gegen ihn an, und da — ſtößt ihn Achill nieder mit dem Speer, mit dem er ihn vorher nicht treffen konnte. Iſt das ein Heldenſtück? —

Homer läßt dem Achill Gerechtigkeit wiederfahren wie allen übrigen Helden vor Troja; ſein Kampf mit dem Fluſſe Xanthus iſt das herrlichſte Denkmal ungeheuren Muths; um aber auch die übrigen Helden in ihrer vollen Würde zu zeigen, wählte er juſt die Periode, wo Achill unthätig war. Das iſt der Meiſtergriff Homers, daß alle Heldenthaten der Ilias nur durch Achills Zorn möglich werden. Dieſer alles umflieſſende Faden vereinigt ſie zu einem Ganzen, und der Inhalt des Gedichts iſt, wie es das erſte Durchleſen lehrt, die Thaten der Helden vor Troja.

Glaubt ihr denn, daß der uralte Dichter, der ſeine Verſe vielleicht nicht einmal aufgeſchrieben hat, Plan, Sujet ꝛc. concipirt habe, wie ein Voltaire ſeine Henriade? Wo war für ihn Regel? Er ſchuf ja die Regel! Reizend im nie erreichten Sylbenklang, ſtark, warm und innigtreu der Natur, ſang er, wie's ſeinem Volke recht war, Volksſagen, Kriegsthaten für Krieger, und für Jedermann die Abentheuer des klugen Odyſſeus ſamt was die übermüthigen Freier unterdeß für Unfug getrieben in ſeinem Hauſe und wie er ſie dafür nach langem Leiden und Dulden endlich gezüchtigt. Das iſt Erzvatergeiſt.

* * *

Einfach und vollmenſchlich iſt nicht minder die Schwungempfindung des griechiſchen Trauerſpiels, Schrecken und Mitleid, wie es Ariſtoteles dießmal richtig aufgefaßt hat. Helden wie die homeriſchen, ganz rein von philoſophiſchem Anſtrich, warm, frank und

ehr-

ehrlich, Weiber züchtig und herzlich ohne einen Apparat von zierlichen Tugendfloſkeln, ſind die handelnden Perſonen. Stille und ſtürmende Empfindungen, ausgedrückt in edler, melodiſcher Sprache ſind das Intereſſirende. Aber an unſre Charakteroriginalitäten, an die raſche, frappante Sprache, an den ernſthaft-witzigen Ton unſrer beſten Trauerſpiele iſt hier nicht zu denken.

Es könnte uns ſtutzig machen, wenn Ariſtoteles ſagt, die Tragödie könne nicht beſtehen ohne Handlung, wohl aber ohne (verſteht ſich, auffallende) Charakterzeichnung, wie denn die meiſten neueren Tragödien ſeiner Zeit charakterlos (ἀήθεις) wären. Wie haben ſich nicht die modernen Kritiker den Kopf zerbrochen, dieſem Spruch ihres Propheten einen modernen Sinn unterzuſchieben! Ich denke, er hat für unſer Theater gar keinen Sinn. Charakteroriginalität iſt es, was den Shakeſpear, der an Gedankenkühnheit, und

und Leidenſchaftston ein Zwillingsbruder des Aeſcholus iſt, vom Aeſchylus wie von allen Griechen unterſcheidet.

Steh nur nicht auf, Moraliſt, uns darzuthun nach deiner Weiſe, daß darum das heutige, unſrer Sinnesart gemäß nach Shakeſpear geformte Trauerſpiel lehrreicher ſey! Lernt man denn bloß mit dem Verſtande? —

Eine häusliche Scene, faſt ſo ſchön als Hektors Abſchied von der Andromache, finden wir im Aiax des Sophokles. Der tiefgekränkte Held, beſprützt von dem Blute der Heerden, die er im Wahnſinn niedergehauen hat', entſchloſſen durch eigne Hand zu ſterben, läßt ſich ſeinen kleinen Euryſaces bringen. Eine Sklavin bringt ihn. Seine Gemahlin Tekmeſſa ſteht dabey. *)

Aiax (zu Tekmeſſa.)

Nimm du den Knaben! bring ihn mir! Er wird

---

*) V. 545.

Vor dieſem friſchen Blute ſich nicht fürchten,
Wenn er im Ernſt aus meinem Saamen ſtammt.
Blut muß er ſehn! daß ſich in ihm bey Zeiten
Entwickle, was er von dem Vater hat. —

(Tekmeſſa bringt den Knaben. Ajax nimmt ihn auf den Arm.)

Mein Sohn! — Sey glücklicher, mein Sohn, als ich!
Sonſt deinem Vater gleich! und werde gut! — —
Beneidenswerthes Knabenloos! Von Allem,
Was wir hier leiden, ahndet der noch nichts.
Nicht denken, ja, das iſt das ſchönſte Leben!
Nicht denken — o des ſchmerzenloſen Uebels,
Bis man die Freude mit der Trauer lernt! —
Biſt du ſo weit, dann zeige deinen Feinden,
Mein Sohn, von wem ein Solcher ſtammen kann!
Bis dahin athm' in leichten Zügen, fröhlich
Im Jugendſinn, zu deiner Mutter Freude! — —
Des bin ich ſicher, keiner der Achäer
Darf deiner ſchmähn auch wenn ich von dir bin.

Ich hinterlaſſe dir zur feſten Burg
Den edlen Teukros, einen treuen Pfleger,
Jetzt iſt er ferne, auf der Feindesjagd;
Doch euch dort, meine wackern Männer, euch
Empfehl' ich dieſe freundliche Beſorgung.
Beſtellt an ihn den Auftrag ſeines Freundes!
Er ſoll das Kind nach meiner Heimat bringen;
Da ſoll er's meinem Vater Telamon
Und meiner Mutter Eriböa zeigen,
Daß es die Stütze ihres Alters werde,
Bis ſie hinab in's Reich der Schatten gehn. — —
Um meine Waffen ſollen weder Richter
Noch Er, mein Mörder *), Kämpfe halten laſſen.
Du, Junge, faß dereinſt mit ſtarker Hand
Den ſchweren Schild von hundert Farrenhäuten!
Die andern Waffen laßt mit mir begraben! —

---

*) Agamemnon, der durch ſeine Ungerechtigkeit zum Wahnſinn des Aiax Anlaß gegeben hatte.

(zu Tekmeſſa.)

Nun nimm den Knaben wieder hin! Sogleich!
Und bring' ihn fort! und laß die Thränen weg! —
So geh doch! — Weiber weinen gar zu gern. —

* * *

Unbefangen im höchſten Grade ſind die griechiſchen Damen. Wer könnte es dulden auf unſerm Theater, wenn Antigone, Prinzeſſin und Jungfrau, über den Leichen ihrer beiden Brüder und ihrer Mutter ausriefe:

Welche Leiche beſtreu' ich zuerſt
Mit ausgerauftem Opferhaar?
Die Wunden meiner Brüder, oder
Die milchreichen Zwillingsbrüſte meiner Mutter? *)

Oder gar wenn der Chor zur Königin Medea ſpricht:

Welcher

---

*) Τιν' ἐπι πρωτον ἀπο χαιτας
σπαραγμοισιν ἀπαρχας βαλω;
ματερος ἐμας ἠ διδυμοις
γαλακτος παρα μαστοισιν,
ἠ προς ἀδελφων ὀλομεν' ἀικισματα νεκρων;
Euripid. Phoeniſſ. v. 1536.

Welcher unerſättliche Durſt nach dem Ehebett
Beſchleunigt dein Verderben? *)

Das iſt ja wohl heilloſe Unanſtändigkeit nach unſern Begriffen? Aber, meine Damen, Keuſchheit iſt mehr als ein Begriff. Ein Ding beim rechten Namen nennen, verträgt ſich, wenn es die Sitte geſtattet, mit Nonnentugend; aber die ſüßeſte Zweydeutigkeit wird im Munde eines Weibes Zote.

* * *

Mit körperlichem Schmerz zu ſympathiſiren, will unſerm Sinn auch nicht ein. Warum denn nicht? Schmerz iſt doch Schmerz und Mitleid bleibt Mitleid! — Sicher des Mitgefühls ſeiner feinen Athenienſer ließ Sophokles den edlen Philoktet auftreten jammernd beym zuckenden Schmerz ſeiner giftigen Wunden. Ohne Beſorgniß, Uebelkeit ſtatt Rüh-

---

*) Τίς σοί ποτε τᾶς ἀπλάτου
Κοίτας ἔρως σπεύσει θανάτου τελευτάν;
Euripid. Medea. v. 150.

rung zu erregen, führte Euripides den beſtraften thraziſchen Tyrannen Polymeſtor auf die Bühne mit ſeinen friſch ausgekratzten blutigen Augen. Herrlich iſt's, wenn der wütige Kerl heult und flucht:

Wo ſoll ich gehn?
Wo ſoll ich ſtehn?
Wie ein vierfüßiges Thier
Hinkriechend auf taſtenden Händen!
Wo? Wohin?
Dort! Hier!
Daß ich ſie packe,
Die Troerinnen,
Das Mordgezücht! *)

Doch wir ſind ſehr zu entſchuldigen, wenn wir dergleichen tragiſche Scenen ſo wenig leiden mögen als Homers anatomiſch-genaue Beſchreibung der Verwundungen ſeiner Helden. Blut und Wunden beſieht bey uns nur der Chirurgus; aber da, wo jeder Bürger nach der Schlacht ſich und Andern half, war man

---

*) Euripid. Hecuba v. 1043.

man an dergleichen Anblicke gewöhnt, und ſelbſt die Grazien hielten ſich durch das Poetiſiren körperlichen Schmerzens nicht für beleidigt.

* * *

Die Chöre des griechiſchen Trauerſpiels erhielten durch das Sonderbare ihrer Entſtehung und ihres Verhältniſſes zum ganzen Stück einen ganz eigenthümlichen Charakter, ein eignes Gewebe von Phantaſie, Räſonnement und Empfindung. Unmöglich iſt es, dieſen Charakter, fühlbar für unſer Zeitalter, in irgend eine Ueberſetzung zu übertragen, da ſchon das Ueberſetzen einer ganzen griechiſchen Tragödie ſo gut als verlohrne Arbeit iſt. Das richtige Umſetzen der Worte und des Sinns iſt gerade das wenigſte bey der Sache, wenn gleich nicht immer das leichteſte. Herausfühlen, wie das Ganze ohngefähr geſtaltet ſeyn müſſe, damit der deutſche Geiſt, nach ſeiner Natur, ſo viel als möglich, daſſelbe fühle, was der griechiſche Geiſt fühlte nach ſeiner Natur, iſt Gabe Gottes. Ein Paar Verſuche, mögen hier ihr Plätzchen finden; aber ich bevorworte dabey wie Doctor Luther bey ſeiner Auslegung der Bibel: „Nicht daß ich mich berühmen wollte und ſagen, ich hab's gethan, auch nicht, ich könnte es thun, ſondern ich darf von mir ſagen und rühmen, ich hab's thun wollen.„

Selten iſt der Chor leidenſchaftlich, weil er ſelten thätig iſt; aber ſchrecklich zum Zähnklappen iſt im Original ein

Chor der Jungfrauen

in des Aeſchylus Sieben Helden vor Thebe. *)

Voll Graus und Schrecken klag' ich auf!
Das Feindesheer rückt an;
Entſtrömt dem Lager; rauſchend ſtürzt

Der

---

*) Die Jungfrauen ſtehen auf einem Hügel in den Ringmauern der Stadt, und ſehen über die Mauern hinaus den Sturm der Belagerer.

Der Reuterſchwarm herbey!
Dort ſagt's der Bote ſonder Trug,
Der ſtumme Bote dort, der Staub,
Verkündigt's in der Luft!
Dem Wirbelſtrom des Berges gleich
Rauſcht her und ſteigt das Feldgetös
In mein betäubtes Ohr.

Götter! Götter! Götter!
O ihr Götter und Göttinnen, wehret,
Wehret ihr den Sturm des Jammers ab!
Seht der Krieger weiſſe Schilde blinken!
Hört der Krieger lautes Zeterrufen
Ueber unſre Mauern her!

Ach! Wer hilft uns?
Ach! Wer ſchützt uns?
Götter und Göttinnen!

Vor welchem Gotte knie' ich zuerſt?
Ihr, allſelige Vaterlandsgötter!
Eure Bilder will ich umfaſſen!
O, was ſollen, was ſollen wir thun?
Hört ihr's wohl, das Schildgeklirr?
Hab' ich je mit Schleier und Kranz

Zu euch gefleht,
So muß ich jezt wohl flehen!

Ha! Ich ſehe das Getös!
Ha! Von mehr als Einer Lanze!
Urbeſchützer dieſes Landes,
Ares, du verläßt dein Volk?
Unterm goldnen Helme blicke,
Blick' auf uns, dein liebes Volk!
Und ihr andern Landesgötter,
Kommt und ſeht die Mädchen jammern;
Jammern; denn die Knechtſchaft dreht!

Die Woge der ſtürmenden Männer
Umflutet die zitternde Stadt,
Umrauſcht ſie mit eiſernem Toſen,
Von Ares Hauche gepeitſcht.

Zeus, Allmächtiger!
Vater Zeus!
Wehre den Feinden!
Allmächtiger!

Da! Da! Die Argiver umzingeln uns ſchon!
Da kommen die Reuter!
Da knirſchen die Roſſe
Am harten Gebiſſe den blutigen Mord!

Da

Da kommen die ſieben verſchworenen Führer,
Ein jeder mit Waffen,
Ein jeder mit Schaaren,
Zu ſtürmen ein jeder ein eigenes Thor!

Zeusgebohrne! Streitgenoſſin!
Pallas! Städteſchützerin!
Roſſelenker Fürſt der Meere!
Poſidaon! Hilf, ach hilf!

Wehe! Wehe! Ares! Ares! Schütze,
Schütze doch mit väterlicher Sorge
Deine Tochter, deine Kadmusſtadt!
Hilf, o Cypris, unſres Stammes Mutter!
Hilf! Wir ſind ja deines Blutes Kinder!
Hör' auf unſer jammerndes Gebet!
Reiß, Apollo, Wolfbezwinger,
Wie ein Wolf die Feinde nieder!
Triff ſie recht mit deinem Bogen,
Leto's Tochter, Artemis!

Wehe!
Die rollenden Wagen umfliegen die Mauren!
Heilige Here!
Die Speichen der ſauſenden Räder erknirren!

Rette-

Retterin Artemis!
Wehe!

Die Speererſchütterte Luft ergrimmt!
Wohin, o Schickſal, zielſt du?
Ein Hagel von Steinen umpraſſelt die Zinnen!
Retter Apollo!
Die eiſenumwundenen Schilde erſchüttern
Mit Krachen zuſammengeſtoßen die Thore!
Des Schickſals Ziel iſt da! *)

* * *

Oft, ſtatt einzuſtimmen in die Klagen der Leidenden, lehrt der Chor ſtille Reſignation. Als Prometheus ſeinen Grimm gegen alle Götter ergoſſen hat, kommen die Nymphen des Oceans herangeſchwommen, ſehn ihn angeſchmiedet am Kaukaſus, tröſten ihn und geben gute Lehre.

Chor der Oceaniden

aus des Aeſchylus gefeſſeltem Prometheus.

Daß doch nie der Alleslenker
Meiner armen, ſchwachen Kunſt

---

*) Im Original geht der Chor noch weiter.

Götterkraft entgegenſtemme!
Daß ich nie ermüde,
Aus dem Schooße meines Vaters
Oceans die weite Fahrt
Herzuwagen, um die Götter
Beym geweihten Farrenopfer
Anzuflehen! Daß ich nie
Auch mit Worten ſündige!

Hab' ich nur dieß,
Bleibt mir nur dieß,
Mit ſüßen, kühnen Hoffnungen
Das lange Leben hinzuhalten!
Mit heller Herzensfröhlichkeit
Das kranke Herz zu heilen!

Ach, mich ſchaudert,
Wenn ich dich ſehe,
Dich von tauſend Quaalen zerquält,
O Prometheus,
Der du, den Zeus nicht fürchtend,
Eigenwilliger Pfleger
Ach! zu ſehr der Sterblichen wardſt.

Sieh die undankbare Pflege!
Wer von allen Erdenſöhnen,

Armer Pfleger, hilft dir nun?
Menſchenhülfe, wie erbärmlich,
Wie ein Traum, voll eitler Mühe,
Nimmer Zeus Geſetze ſtörend
Kämpſt ſie gegen Vater Zeus! *)

* * *

Aehnliche Reſignation findet ſich in mehreren Chören des Sophokles; aber alle Chöre des Sophokles ſind zu ſehr mit der Handlung des Stücks verwebt, um iſolirt ihren Geiſt zu behaupten. Eher möchten einige des Euripides eine Ueberſetzung vertragen.

Chor der Trözenierinnen

aus des Euripides Hippolyt.

Traun! Die waltende
Sorge der Götter,
Wenn mein Herz ſie denkt,
Lindert jeden Schmerz.
Tiefverborgenen
Sinn der Deutung

Sieht

---

*) Im Original folgen noch einige Gedanken.

Sieht die Hoffnung,
An der Erfahrung Hand.
Hierhin, dorthin,
Wandelt, dreht ſich
Alles Sterbliche.
Menſchenſchickſal
Iſt ein kreiſendes Irrgeſtirn.

Dürft' ich wählen, ich erflehte
Von den Göttern
Ein beſcheidnes Glück in Fülle
Und ein ſorgenfreyes Herz;
Nicht des Ruhmes ſchönen Schimmer.
Sanfte, leichte Freude
Tauſche Stund' um Stunde,
Tauſche Tag um Tag!

Doch ach! Nicht rein mehr blicket
Mein Geiſt die Zukunft an.
Die Hoffnung ging verloren,
Da Hippolyt entfloh.
Wir ſahen ja, wir ſahen
Das helle Prachtgeſtirn
Vor ſeines Vaters Schelten
Von unſerm Himmel fliehen
In fernes, fremdes Land.

Sandige Fläche am Bürgergeſtade!
Waldiger Eichenberg,
Wo der Jüngling,
Begleitet von fliegenden Doggen
Im heiligen Chor Diktynna's
Erlegte das fliehende Wild!
Nicht mehr, Jüngling,
Wirſt du lenken
Deiner theſſaliſchen Roſſe Geſpann!
Nicht mehr wird dein
Kämpferwagen
Siegend umkreiſen den heiligen See!
Schweigen wird
Die ſchlummerfliehende Muſe.
Nicht mehr klingen
Wird die liebliche Leier
In deines Vaters Hauſe.
Unbekränzt im tiefen Graſe
Iſt Dianens Ruheſtätte.
Um den Platz, den du bereitet,
Streiten keine Nymphen mehr. *)

* * *

Auch

---

*) Auch hier folgen im Original noch einige Zuſätze.

Auch liebliche Religioſität lehrt der Chor.

Die Liebe

Chor aus dem Hippolyt des Euripides.

Gott der Liebe,
Der du in's Auge
Sehnſucht träufelſt,
Der du in Seelen,
Die dein Zepter beherrſcht,
Süße Grazie hauchſt,
Nie erſcheine mir im Zorne,
Nie im Herzensmisgetön!
Denn des Feuers,
Denn der Sterne
Flammenpfeil
Brennt ſo tief nicht in der Wunde,
Als der Pfeil von Eros Hand.

Vergebens ſchlachteſt am Alpheus du,
Im pythiſchen Haine vergebens du,
O Hellas, Hekatomben,
Wenn du den Männerherrſcher,
Der den geweihten Schlüſſel
Zu Aphroditens heiligem

Gemache führt, nicht ehrſt;
Den Allgewaltigen,
Der jeden Stolz
Der Sterblichen
Zu Boden ſchlägt,
Wenn er in Kraft erſcheint.

Gab nicht Cythere
Das ſtolze Mädchen
Oechalia's,
Entathmet, bebend,
Wie eine Mänas
Zur blut'gen Hochzeit
Dem Sohne Zeus? *)
Thebe's Mauer,
Dirce's Quelle
Zeugt mit Trauren
Aphroditens Allgewalt.

Bachus

---

*) Die Spröde hieß Jole. Nach der gewöhnlichen Sage hatte ihr Vater Eurytus mehr Schuld als ſie ſelbſt. Er verhieß ſie zur Braut dem Sieger im Bogenſchieſſen. Herkules gewann ſie. Der Alte wollte nicht Wort halten und Herkules zerſtörte ſeine Stadt.

Bacchus Mutter
Sank, vom Blize
Hingeſchmettert
Nieder zu den Füßen Zeus.

Herrſchend weht durch Erd' und Himmel
Aphroditens ſüßer Hauch.
Wie die Bien' in jede Blume,
Senkt ſie ſich in jedes Herz.

* * *

Manchmal ſind die Chöre wahre Balladen, freylich um ein Großes verſchieden von den unſrigen, aber doch verwandter Gattung.

Die Wunder von Thebe.

Aus den Phönizierinnen des Euripides. *)

Ein Wunderland wie Kadmusreich
Iſt weiter nicht auf Erden,
Und wunderſam war Kadmus Flucht,
Als ihn das Schickſal rief.

---

*) Anfang und Schluß iſt im Original, der Verbindung wegen, etwas anders.

Es rief ihn durch des Stieres Mund,
Des Stieres ohne Lüge, *)
Zu bauen in Aonien
Ein tiefgeſurchtes Feld.

Hier, wo durch Auen friſch und grün
Und ſette Weizenſaaten
Die helle Dirce fruchtbarlich
In glatten Wellen ſtrömt;

Hier, wo erdonnert Semele
Den ſchönen Freudengeber,
Den Götterſohn voll Luſt und Kraft
Dem Donnerer gebahr,

Hier wallte junges Epheulaub
Um ſeine Knabenſtirne,
Des neugebohrnen Gottes Stirn'
In grünen Flechten hin;

Und Weib und Mädchen feierten
Den Tag des Freudenlehrers,
Und Weib und Mädchen jubelten
Im freyen Bacchustanz. —

Hier

*) Das Orakel des Apis in Aegypten.

Hier war es, wo voll Gier und Grimm
Der bluterpichte Drache
Mit Mörderaugen Fluß und Au'
In weiten Kreiſen maß.

Der Gott des Krieges hatt' ihn hier
Geſetzt zum Flurenwächter;
Doch Kadmus kam, ein Felſenſtück
In hochgeſchwung'ner Fauſt.

Er warf. Da lag das Ungethüm,
Den Kopf von Blut umronnen.
Und Pallas gab ihm Wunderrath,
Nach Sä'mannsart zu thun.

Da ſä't' er in das Furchenfeld
Des Drachen weiſſen Zähne.
Da regt es ſich; und Rieſen trieb
Die Wunderſaat empor;

Ja, Männer ſchier wie Berge hoch
Und angethan mit Waffen.
Die Erde zeigte fürchterlich
Dem Himmel ihre Brut.

Doch bald ergriff ſie Wuth und Mord.
Mit wildem Eiſenſinne

Zerfleiſchte ſich die Schaar und ſank
In ihrer Mutter Schoos.

Fürwahr, ein Land wie Kadmus Reich
Iſt weiter nicht auf Erden.
O Götter helft mit Wunderkraft,
Wie ihr vor dieſem halft!

* * *

Im dädaliſchen Flug der Begeiſterung, vielleicht mittheilbar unſrer Zeit, lebt eine Dithyrambe von Euripides, die einzig iſt unter den tragiſchen Chören.

Dithyramben-Chor.

Aus den Bacchantinnen des Euripides.

Vom heiligen Tmolus
Wandeln wir her,
Im Jubel einher,
Und kämpfen Bacchus ſüßen Kampf,
Den leichten, hohen Wonnekampf
Und rauſchen Bacchus Lob.

Wer

Wer da?
Wer da?
Wer entheiligt unſer Haus?
Fort von hier die Ungeweihten!
Heilig rede jeder Mund!
Bacchus Lob, nach hoher Lehre,
Bacchus Lob beginnt.

Selig, ſelig der Mann,
Deſſen Buſen geweiht iſt,
Der die Feſte der Götter kennt!
Selig, ſelig der Mann,
Der vom Gotte durchglüht iſt
Auf den Bergen, wo Bacchus herrſcht;
Der Mutter Cybele's Orgien kennt,
Mit Epheukronen das Haupt bekränzt,
Empor den wallenden Thyrſus ſchwingt
Und Dithyramben jauchzt!

Bacchanten, auf!
Bacchanten, auf!
Die ihr den Jüngling Bromios,
Die ihr den Gott, den Götterſohn
Vom Berge Phrygiens herab
In Hellas Städte führt!

Als unterm Herzen die Mutter ihn trug,
Da flog das ſchmetternde Wetter herab,
Da lag die Mutter vom Wetter entſeelt,
Die Frucht der Mutter entſtürzt.

Und Zeus ergriff die zitternde Frucht,
Verbarg in männlicher Hüfte die Frucht,
Verbarg mit künſtlicher Sorgfalt ſie
Vor Here's ahndendem Zorn.

Und als die Stunde der Mören erſchien,
Gebahr er den Gott mit dem goldnen Horn,
Bekränzte sein Haupt mit dem Schlangenkranz,
Der nun Mänaden bekränzt.

Thebe, Thebe, Gottesmutter!
Pflegerin der Gottesmutter
Semele!
Kränze dich mit Epheukränzen!
Rauſchet! Rauſchet! Schlagt zuſammen
Rothbeknoſpte Taxuszweige,
Tannenzweige, Eichenzweige,
Schlagt und ſchwingt mit lauter Macht!
Laßt die ſchwarzen Ringellocken
Auf gefleckte Rehgewande

Bunt

Bunt und ſchattig niederwallen!
Daß die ganze Gegend tanze,
Wecket, Thyrſusſchwingerinnen,
Weckt den kühnen Feyertanz!

Hinan! Hinan!
Den Berg hinan!
Wo Bromios den Reigen führt,
Den Weiberreigen zart und raſch,
Von Spindeln weg,
Vom Heerde weg,
In ſüßer Bacchuswuth!

Edle Kuretengenoſſenſchaft,
Korybanten,
Die ihr in dreykluftiger Höhle
Die fellbeſpannte Trommel erſannt,
Und den Wirbellärm
Mit lieblichem Phrygerflötenhauch
Und klingendem Mänadenſang
Verſüßt hinbrachtet zu Mutter Rhea;
Als die Satyrn mit jubelten
Und den Wonnetanz mehrten
Des der Gott der Wonne ſich freut.

Herrlich iſt es, auf den Bergen
Matt vom tummelnden Gewimmel
Schön im heil'gen Rehgewande
Niederſinken,
Dürſten da nach Widdermord
Und nach jenen heil'gern Bergen
Lydiens und Phrygiens
Bacchuspreiſend hin ſich ſehnen.

Evoe!
Bacchus kommt und führt den Reigen!
Evoe!

Von Milch und Weine fließt das Feld,
Von Bienennektar klar und ſüß!
Es dampft und weht
Wie Weihrauchduft aus Syrien!
Seht auf!
Seht auf!

Der Gott ſchwingt ſeinen Fichtenſtab,
Und lichte Flammen brennen drauf.
Horcht auf! Er jauchzt,
Und lockt den Chor,
Und ſtürmt vor unſerm Chor voran.
Wie fliegt ſein weichgelocktes Haar,

Ein Spiel der Winde, himmelan!
Horcht auf! Er ruft,
Er ruft durch unſern Jubelſang:

Liebe Mänaden!
Liebe Mänaden!
Kinder des goldnen Tmolos werth!
Singt durch raſſelndes
Trommelgetöſe,
Kinder, ſingt mir ein liebliches Lob!
Hinan! Hinan!
Den Berg hinan!
Es rauſche der heilige Lotos!
Und wie auf der grünenden Weide
Das Füllen die Mutter umtanzt,
So hüpft, ſo hebet zu Tänzen,
Mänaden, den ſchwindelnden Fuß!

* * *

— Wer fühlt, was Horaz werth iſt, und möchte ihn miſſen? Und doch, wer gäbe nicht zehn Horaze hin für einen Alkman, Alcäus, Mimnermus und die andren griechiſchen Lehrer des Horaz, von denen uns das Schickſal

nur

nur ärmliche Fragmente gegönnt hat, damit wir uns deſto wehmüthiger nach dem Verlohrnen ſehnten?

Warum haben ſich vom Pindar, dem Könige der Lyriker, juſt nur die Kampfoden erhalten, bey denen ſein Genius durch Zeit und Umſtände beſchränkt war? Und doch, wie bricht dieſer Genius durch Zeit und Umſtände durch, macht ſich Luft, ſagt dem Kampfſieger viel Schönes, aber auch viel nützliche Lehre, rühmend und nie kriechend, und in ſolchem feſſelloſen Ideenfluge, ſo nebenbey, als ob er nicht ſänge des Siegers wegen, ſondern als ob der Sieger geſiegt hätte, damit Pindar ſingen könnte! Auf und ab ſchwärmt er durch Philoſophie und Mythologie; und mitten im phantaſtiſchen Uebermuth ſo viel feſtes Menſchengefühl!

Könnt ihr nicht ertragen den matten Nachklang einer hohen Melodie, ſo überſchlagt folgende Ueberſetzung.

Pin-

Pindars Preisgeſang

zu Ehren König Hierons des Syrakuſers vom Aetna, des Siegers im Wagenrennen.

Goldne Leier Apollons,
Mitſtimmiges Freudenrüſtzeug
Der dunkellockigen Muſen!
Dir horcht der Jubelführer, der Tanz;
Dir horcht der Chor,
Wenn auf und ab
Dein Vorgetön
Im wallenden Wirbelklang ſich wälzt.

Du tönſt; und es erlöſchen
Die flatternden Flammenſpitzen
Des ewigen Wetterfeuers.
Du tönſt; und auf dem Zepter des Zeus
Entſchlummert ſüß
Der Vögel Fürſt,
Und ſenkt die Kraft
Der ſchnellen Fittige ſchwer herab.

Du ergoſſeſt das Dunkel
Der nächtlichen Schlummerwolke,
Das liebliche Schloß der Wimpern,
Um ſein gebogenes Königshaupt.

Von deinem Klang
Geſchmeichelt hebt
Sein Rücken ſich
Im dichten Gefieder weich empor.

Ares muthige Seele
Verläßt die Thaten der Speere
Für herzerfreuliche Ruhe.
Denn auch die Seele der Himmliſchen freut
Der Weisheitsſang,
Den hell und hoch
Latona's Sohn
Im Chor der ſeligen Muſen ſingt.

Aber wen Zeus nicht liebt,
Den quält es, wenn er die Stimme
Vernimmt der ſeligen Muſen,
Zu Land und auf dem unendlichen Meer.
So ſtönt im Schlund
Des Tartarus
Der Götterfeind,
Typhos der wüthige Hundertkopf.

Ihm, erzogen im Dunkel
Ciliciens weiter Grotte,

Ihm preßt am Wellengeſtade
Siciliens Boden die zottige Bruſt.
Ihn preßt und hält
Mit ſichrer Kraſt
Der Aetna feſt,
Die Himmelsſäule voll ewigen Schnees.

Drunten liegt er und würgt
Empor die Quellen des Feuers
Unnahbar jedem Erkunder.
Am Tage flutet der Dampfſtrom hin.
Der Finſterniß
Entflammend wälzt
Die Felſen Nachts
Die Purpurflamme praſſelnd in's Meer.

So durchſchüert der Unhold
Die allverwüſtenden Gluten.
Ja, Wunder ſind es zu ſchauen,
Und Wunder füllen des Hörers Ohr,
Wie, langgeſtreckt
In Feſſeln, ſich
Das Rieſenthier
Auf rauhem Lager den Rücken ſchlägt.

Möge dir, Vater Zeus,
Dir, Hüter des Flammenberges,

Der Stirn des fröhlichen Fruchtlands,
Gefallen Hierons Siegespreis!
Er gründete
Die Aetna-Stadt.
Der Herold rief
Nach ihr den Namen des Siegers aus.

Wenn den Schiffer beym Auslauf
Begleiten günſtige Winde,
Dann traut ſein heiteres Hoffen
Auf ſichre, freudige Wiederkehr.
So wird fortan
Die Aetna-Stadt
Im Preisgeſang
Laut auf erſchallen beym Jubelmahl.

Hoher Herrſcher auf Delos,
Gedenk am hohen Parnaſſus
Und am kaſtaliſchen Quelle
Gedenk, o Herrlicher, dieſes Volks!
Der Götter Gunſt
Giebt Kraft im Arm
Und Kraft im Geiſt
Und alle menſchliche Herrlichkeit.

---

*) Zeus.

*) Zeus, verleihe den Bürgern,
Verleihe den Fürſten des Landes
Am ſchönen ameniſchen Ufer
Zu leben und richten nach wahrem Recht.
Der Königsſohn,
Des Vaters Luſt,
Empfange ſpät
In eintrachtſeliger Ruh das Volk!

Reizender iſt kein Ruhm,
Als den auf Salamins Fluten
Athen erkämpfte, den Sparta
Am hohen Cithäron. **) als Medien ſank.
Doch reizend auch
Erklingt der Sieg
Bey Himera,
Erkämpft den Söhnen Dinomenes. ***)

Wenn du taugliche Sage
Verknüpfſt zu kürzeren Enden,

Dann

---

*) Die ausgelaſſene Stelle von v. 83 bis 130 iſt unverſtändlich ohne weitläuftige hiſtoriſche Erläuterung.

**) Am Cithäron lag Platäa.

***) Von denen Hieron einer war.

Dann neidet's minder der Haufe;
Doch Sättigung ſtumpft des Menſchen Sinn.
Den Bürger drückt
Des Nachbars Preis.
Doch ſtreb' nach Preis!
Denn Neid iſt beſſer als Mitleidswort.

Lenk am heiligen Steuer
Gerecht die Schaaren, und ſchmiede
Dein Wort auf redlichem Ambos!
Ein Kleines, wenn es ein König verfehlt,
Und wenn er's trifft,
Nennt jeder gern
Ein Großes, nennt
So gern den Richter des Fürſten ſich.

Liebſt du, König, die Blüthe
Des herrlichen, ſchönen Namens
Fortan zu brechen und immer,
So ſpar' in ſtattlichen Gaben nicht!
Spann' weit und voll
Dein Segel aus!
Der Wind iſt da!
O, Lieber, flieh den ſchnöden Gewinnſt!

Herrlich über dem Grabe
Ertönt die Stimme des Nachhalls
Im Wort und ſüßen Geſange.
Nie ſtirbt des gaſtlichen Kröſus Preis.
Doch Phalaris
Verflucht der Ruf.
Ihm tönt kein Lied
Der Knaben zum häuslichen Leierklang.

Schön des Lebens genießen
Iſt traun! Die erſte der Gaben,
Und ſchön ſich preiſen zu hören,
Das zweyte köſtliche Gottgeſchenk.
Wem beides kömmt,
Wer beides hält,
Der ſiegt und trägt
Des Lebens herrlichſten Kranz davon.

III.

Wer die Züge der kunſtloſen Menſchlichkeit nicht allenthalben liebt, wo er ſie findet, der iſt verdorben; wer aber das Fremdnationale nicht liebt, kann vernünftige oder eigennationale Gründe dazu haben, ohne deswegen für den Eindruck des Schönen überhaupt ſtumpf zu ſeyn; und ſehr oft iſt das Schöne vom Nationalen verſchleiert.

Geſetzt, in unſrer unheroiſchen Welt fände ſich hier und dort eine feurige Seele, die wohl mit Thatenmännern ſympathiſiren kann; folgt daraus, daß ſie mit den homeriſchen Helden ſympathiſiren wird? Sollte wohl ein altdeutſcher Ritter den Hektor und Ajax für tüchtige Streiter gelten laſſen? — Tapferkeit iſt eine Tugend von mannigfacher Umbildungsfähigkeit, iſt nicht daſſelbe Ding unterm fünf und dreißigſten und unterm fünf

und

und funfzigſten Grad Norder Breite. Kalte Unerſchrockenheit, eiſenfeſtes Ausdauren machte den tapfern Ritter; aber kann der Held unter milderm Himmel auf dieſe Art tapfer ſeyn? Sein Muth iſt glühend wie ſeine Mittagsſonne. Seine Tapferkeit iſt Enthuſiasmus. Reizbarer für jeden Wink der Einbildungskraft ſtürzt er ſich unaufhaltſam in die Gefahr; aber ein fehlgeſchlagener Angriff bringt ihn aus der Faſſung; ein leichter Schrecken macht ihn verzagt. Ohne feig zu ſeyn, läuft er mit, wenn andre laufen, und ſteht, wenn ſie ſtehen. Die Sympathie wirkt in ihm gewaltig. So waren die Griechen, ehe ſie in diſciplinirten Heeren fochten, (und Diſciplin kann Spartaner im Peloponneß ſchaffen) als Krieger, was die Türken bis dieſe Stunde ſind. So läßt ſich's begreifen, was kein alter Ritter würde begriffen haben, daß der gewaltige Diomed zuſammenbebt, als er den Hektor in voller Siegesherrlichkeit hervortreten ſieht *), und daß eben dieſer Hektor davon läuft beym Anblick Achills. **)

War die griechiſche Tapferkeit in den Zeiten der Kultur geſetzter, ſo behielt ſie doch immer ein Nationalcolorit. Wie ſonderbar klingt es uns, die wir Menſchen als Bürger nur im Kanzleyſtyl ſprechen zu hören gewohnt ſind, wenn vor Athen nach der Schlacht gegen die dreißig Tyrannen ein vertriebner athenienſiſcher Bürger, der eben mit Thraſybulus geſiegt hatte, ſeinen Mitbürgern zuruft: „Warum vertreibt ihr uns? Warum wollt ihr uns umbringen? Wir haben euch ja nichts zu Leide gethan. Wir haben Feſte mit euch gefeyert, mit euch geopfert, mit euch getanzt, u. ſ. w.„ — ***) Iſt's doch ſo herzlich, als wenn Kinder ſich vertragen wollen!

* * *

— Eine

---

*) Iliad. λ. 345.

**) Iliad. χ 136.

***) Xenophont. Hellenic. L. II. c. 4.

— Eine der heiligſten Pflichten bey den Griechen war Gaſtfreundſchaft. Ein Nationalzug in der Odyſſee iſt es daß der edle Jüngling Telemach ſich zuerſt von der Seite der Gaſtfreundlichkeit zeigt. Minerva in Geſtalt des Mentes ſteht an der Thür, ohne daß die übermüthigen Freyer Notiz von ihr nehmen. Das ſchmerzt den Telemach. Freundlich ſteht er auf und nöthigt den Fremden, näher zu treten. *) Dergleichen für die Griechen ſo bedeutſame Linien, ſind ſie für uns, wo es Wirthshäuſer giebt, nicht halb umſonſt da? —

* * *

Durch und durch national, einzig in ſeiner Art, auf die zufälligſte Weiſe entſtanden, nichts weniger als nach kritiſchen Abſtraktionsgeſetzen geformt, nichts weniger als paßlich für unſre Zeiten und Sitten, iſt das griechiſche Trauerſpiel in ſeiner Form.

---

*) Odyſſ. α. 119.

Religiöſe Chöre, bey den Bacchusfeſten geſungen, voll innerer mythiſcher Handlung, bringen einen dramatiſchen Kopf auf den Gedanken, jene Handlung durch Perſonen wirklich vorzuſtellen. Der Einfall glückt. Während die Chöre pauſiren, treten Schauſpieler auf und reden dazwiſchen. Niemand denkt noch an ein methodiſches Drama. Es war Schmuck, Ausfüllung; nichts weiter. Aber der Schmuck war ſo ſchön! Das Zuſchauen ſo ſüß! Das dramatiſche Leben ſo reizend! Man geſtattete dem Dichter, den Plan des Schauſpiels zu erweitern, die Zahl der handelnden Perſonen zu vermehren, dem Ganzen Zuſammenhang mit den Chören zu geben. So wuchs in Kurzem die Nebenſache über die Hauptſache hinaus und der Chor wurde ein Theil des immer mehr ſich ausbildenden Schauſpiels. Hätte ſich's nun gefügt, daß man nur noch einen Schritt gethan hätte, den Chor, der weſentlich zum Ganzen zu gehören ſchien, weil ihm das Ganze ſeinen

Urſprung

Urſprung verdankte, willkürlich zu behandeln und auftreten zu laſſen, wo es der Gang der Handlung mit ſich brachte, ſo wäre, da doch auch die Deklamation des Dialogs muſikaliſch war, unſre heutige Oper fertig geweſen. Aber das religiöſe Volk wollte nicht zugeben, daß der Chor jemals vom Theater abtrat. Dieſer Nationaleigenſinn machte, da es doch bey wenig Handlungen einer großen Geſellſchaft bedarf und die innigſten Regungen der Leidenſchaft nicht gern laut werden vor Zeugen, die Form der griechiſchen Tragödie offenbar monſtrös.

Aber, wenn dem alſo wäre, warum hätten denn ſolche Genies, wie Aeſchylus, Sophokles und Euripides nicht die Kette geſprengt und ein vernünftig geformtes Schauſpiel geſchaffen? Wie leicht hätten ſie dieß gekonnt! Aber ob ſie es vernünftigerweiſe wollen konnten?

Wo der Dichter ſeine Geburten ausheckt auf ſeinem Kämmerlein, wo die meiſte Kritik über ihn ergeht im Kämmerlein, wo nur die vornehme und gelehrte Welt am Schauſpiele Intereſſe nimmt um ſich zu amüſiren, da hat er Macht, mit Form und Weſen der Dichtung zu ſchalten nach ſeiner Laune und Erkenntniß. Wo aber die Poeſie für Staats- und Religionsſache gilt, wo ein Nationalgebrauch eine beſtimmte Form veranlaßt hat, und ſollte dieſe Form nichts weniger als die allgemein-beſte ſeyn, da muß auch das kühnſte Genie, wenn es Glück machen will, ſich richten nach der Sitte. Sophokles machte einen Verſuch, den Chor abtreten zu laſſen, in ſeinem Aiax. Daß er keinen zweyten machte, beweiſ't daß der erſte mit kaltem Beyfall aufgenommen war, und daß Sophokles die wahre Beſtimmung des Dichters fühlte. Was liegt denn am Ende an der Form, wenn die Wirkung erfolgt? Wenn das Volk von Athen Hab' und Gut hingab für

für ein Trauerſpiel nach ſeinem Sinn, welch ein dürrer Regelkopf müßte der ſeyn, der einem ſolchen Volk, für das keine innere Schönheit verloren war, zu Gefallen, nicht lächelnd eine äußere Sünde beginge?

Aber wie verträgt ſich dieſer Eigenſinn mit dem Nationalſinn für's Schöne und Rechte? Gerade ſo, wie die Seelenſchönheit, die uns fähig macht zu Freundſchaft und Liebe, ſich verträgt mit dem Ueberſehen der äußern Unvollkommenheiten unſrer Freunde und Geliebten. Form iſt ein reizendes Ding; ja wohl; aber die innere Form, die ächte Harmonienmodulation, läßt leicht die äußere vergeſſen; und ſey dieſe noch ſo vollendet, das Eigentliche, was in's Leben dringt, liegt doch nicht in ihr. — Die Chöre des griechiſchen Trauerſpiels, ſo wie ſie nun einmal waren, vereinigten in ſich alle Reize für ein zartſinniges Volk. Alle Räder der Dichterkraft, Geiſt, Phantaſie, Moral, Religion, ſpiel-

ſpielten hier, und alle in himmliſchem Rhythmus. Sie verdienten, daß das Volk verliebt in ſie war, wenn es je etwas verdiente. —

Auf unſerm Theater fallen alle die Gründe, auf denen die Form des griechiſchen Trauerſpiels beruhte, durchaus weg, und mit ihnen alle Formalregeln der Kritik des Ariſtoteles. Die ſo genannten Einheiten der Zeit und des Orts ſind in unſern Schauſpielen nicht nur unſchickliche gelehrte Schnörkel; ſie ſind wirkliche Fehler des Innern, weil ſie dem Genie den Zutritt zu einem neuen Intereſſe, dem Intereſſe der Mannigfaltigkeit, abſchneiden, wodurch doch allein der Abgang des vollwichtigen griechiſchen Religionsintereſſe, wenn gleich dürftig, erſetzt werden kann.

Ob für unſer Theater ein Stück in Verſen beſſer iſt als ein Stück in Proſe, iſt gar ſo ſchwer nicht zu entſcheiden. Geiſt und Leben vertragen ſich mit Proſe wie mit Verſen, und was dieſe gewinnen durch Sinnenlieblichkeit

lichkeit und täuſchende Würde, das gewinnt jene durch größere Freyheit und täuſchendere Natürlichkeit. Wer die Nothwendigkeit des Verſes für den dramatiſchen Dialog behauptet, muß zugleich die Nothwendigkeit der muſikaliſchen Begleitung behaupten, wie ſie bey den Griechen üblich war, etwas den Recitativen unſerer Opern ähnliches. Laßt doch, wenn einmal von Freyheit die Rede iſt, Jeden den Rock tragen, der ihm am beſten paßt! Man kann ſich ja wie Türk, wie Grieche und wie Spanier kleiden, ohne ſeine wahre Schönheit zu verunſtalten.

Sündlich aber iſt es, wenn in unſern Zeiten, wo die Deutſchen kaum wieder angefangen haben, etwas für ſich zu ſeyn, deutſche Männer von Geiſt und Gewicht, nicht dem gereimten Schauſpiel — kann einer mit Reim ſchön dichten, deſto ſchöner! — ſondern der eigentlichen franzöſiſchen Tragédie, dem ſinnloſen Zwitterweſen von halb-

grie-

griechiſcher Form und franzöſiſchem Charakter das Wort reden, und ſie gar uns anpreiſen zur Nachahmung. Nicht von den Alexandriner Verſen iſt hier die Rede, wenn gleich eine gewiſſe Steifheit ſich nicht wohl möchte trennen laſſen von ihnen, ſondern von der innern Steifheit, dem Trivial-vornehmen, was man uns unterſchieben will für Würde. Dieſer Regelgang des Dialogs, dieſe ceremoniöſen Anreden, dieſes ängſtliche Herumbeugen um alle wahren und vermeintlichen Härten in der Berührung, dieſe Höflichkeit, die Delikateſſe ſeyn ſoll, harmonirte auf's beſte mit dem galanten Hofe Ludwigs des Vierzehnten, harmonirt noch immer mit den Manieren des Volks, das es ſchwer verlernen wird, das Angeſehne zu verwechſeln mit dem Großen, disharmonirt aber ſo innig, als irgend etwas, mit deutſcher Sinnesart, wie mit griechiſcher. Giebt es nicht vortreffliche Stellen im Corneille, Racine und Voltaire? Wer will das leugnen? Waren doch alle drey Männer von Genie! Aber ihr Genie ſcheiterte an der Nationalklippe, und das Wrak ſeegelte jämmerlich unter griechiſcher Flagge. Floſkeln geben ſie uns für die lebendige, herzliche Phantaſienſprache der Griechen. Nimm einmal, du, dem es Ernſt iſt um ein aufrichtiges Urtheil, warm von den Sieben vor Thebe oder der Antigone oder der Hekuba einen Cid, eine Athalie, eine Zaire zur Hand; und wenn ſie dir nicht da zu ſtehen ſcheinen, wie ein Hofcavalier und eine Hofdame neben einem Apoll und einer Venus Anadyomene, ſo — u. ſ. w.

* * *

National in ihrem Innern iſt die griechiſche Poeſie durch ihre unzertrennliche Vereinigung mit der griechiſchen Religion.

Ein eignes Ding, griechiſche Religion! Viel Gutes iſt neuerlich darüber geſagt worden, und noch mehr Albernes vorher. Kluge

Männer

Männer haben ſie hochgeprieſen, und kluge Männer haben ſie das Syſtem der ſinnloſeſten Stupidität genannt. Was läßt ſich daraus vorläufig lernen? Sie muß etwas ganz Originales ſeyn *) Ohne Anſpruch, dieſe unleugbare Originalität ergründet zu haben, kann ich mir's nicht verſagen, einige Strahlen des Lichts, in dem ſie mir erſcheint, dem geübteren Griechenkenner zur Freude oder zum Aergerniß, dämmern zu laſſen in dieſem Dunkel.

Wir mit unſrer von Kindheit an durch Chriſtenthum und Philoſophie feſtgeformten Denkart können nicht umhin, ein höchſtes Weſen uns vorzuſtellen als ein höchſtmoraliſches Weſen. Ohne es für möglich zu halten,

---

*) Daß in dieſer Originalität die Religionsphantaſien der Nationen, von denen die Griechen lernten, beſonders der Aegyptier und Phönizier, zur Hälfte mit begriffen ſind, liegt in der Sache.

ten, daß ein geſunder Verſtand abgehen könne von einem Ideenverhältniß, das uns abſolut nothwendig ſcheint, wagen wir uns in die griechiſche Götterwelt, prüfen und richten, und finden auf jedem Schritte den heilloſeſten Widerſpruch mit der ſonſt ſo glänzenden Geiſteswürde der Griechen. Aber ſind denn die Ideen von Gottheit und höchſter Moralität ſo abſolut-unzertrennlich? Stimmt unſer philoſophiſches und theologiſches Grundprincip zuſammen mit der Urentſtehung der Religionen?

Der ganz ungeſchlachte Naturmenſch denkt, wie die Abiponer und Eſkimaux, an ſich, die Seinen und ſein Futter, kann dabey ein gutmüthiges und ehrliches, auch wohl edles Geſchöpf ſeyn, denkt aber nicht an ein höchſtes Weſen. Erwacht glücklicherweiſe in ihm der erſte Gedanke höherer Art, was kann ſein Verſtand für eine Operation damit vornehmen? Wie die Seele aus feinern Empfinbungen feinere Gedanken ſublimirt, ſo trägt in rohen Seelen jeder Gedanke das Merkmal des rohen Sinnenſtoffs. Alſo: Schlüſſe von dem, was iſt, auf den, der es gemacht hat, Schlüſſe von dem, was der derbe Kraftmenſch mit aller ſeiner Kraft nicht vermag, auf den, der es vermag, dieß methodiſche Verfahren der dialektiſirenden Vernunft, die immer dem Begriffe der Form einen Begriff der Exiſtenz unterzuſchieben bereit iſt, gab dem Verſtande, der von Rechtswegen mit der Welt jenſeits der Sinne kein Verkehr haben darf, die erſten Fäden zu einem ſinnlichen Religionsgewebe, und das Urprincip aller Religionen wurde der Begriff von übermenſchlicher Stärke der Götter.

Viel Luſt und Schönheit giebt es auf Erden, die der Menſch ſich ſelbſt nicht verdankt, aber auch viel Unluſt und Uebel. Woher das letztere? Das unauflöſliche Räthſel der Metaphyſik wollte der rohe Menſchenverſtand

verſtand löſen. Das Bedürfniß war da, und nur zwey Wege führten zum ſchimäriſchen Ziele. Entweder mußte man ſich neben dem guten Grundweſen ein böſes denken, und ſo fort Teufel neben Göttern, oder man mußte den Begriff von beiden zuſammenſchmelzen. Welcher von beiden Wegen der ſicherſte war, iſt ſchwer zu ſagen. Beide wurden beliebt; der erſte von mehreren orientaliſchen Nationen, der letzte unter andern von den Griechen. *)

Engel und Teufel in eins? — Was war anzufangen mit einer Religion, die ſich mit jedem Schritt immer weiter entfernen mußte von der wahren Idee einer Gottheit? Einen dogmatiſchen Sinn hineinzubringen, war vernünftigerweiſe nicht thunlich. Engel und

---

*) Die Ατη, die griechiſche Teufelin, gehört unter den übrigen mythiſchen Weſen gar nicht recht zu Hauſe, oder ſie iſt, wie die Furien, beſtalltes Plagweſen, Henker bey der olympiſchen Juſtiz.

Teufel in eins? — Das wären ja Menſchen! — Und Menſchen wie andre Leute ſind doch nicht Götter! — Was wären alſo Götter? Sehr große, ſehr ſtarke, ſehr kluge, ſehr ſchöne, unſichtbare, unſterbliche Menſchen. Was braucht's weiter für Metaphyſik für ein edelgeartetes, muntres Volk, das nach nichts verlangt, als nach Luſt, Schönheit und Thaten? Wie kann eine brave Phantaſie nicht das ſeltſamſte Ding veredeln?

Solche Götter, von Geſtalt, Leidenſchaft und Bedürfniß wie unſer einer, kann man auf die Art, wie ein höchſt-moraliſches überſinnliches Weſen, nicht anbeten. Trieben doch die Unſterblichen des Olymps vom Zeus bis zum Momus mehr ſündlichen Uebermuth, als in einem rechtlichen Staate auf Erden geduldet werden kann! Anbeten wollte man ſie indeß ohne innern Widerſpruch. Wie war das zu machen? Ohne es ſelbſt recht zu wiſſen füllte der Verſtand ſehr ſimpel die Lücken der Phantaſie durch ein Paar Begriffe. Ein einzi-

einziger Glaubensartikel, die ganze Dogmatik der Griechen, wurde die Schwelle eines unermeßlichen Gebäudes von Spiel und Träumerey; und der lautete ſo: die unſterblichen Götter, die ſelbſt unſichtbar ſind und thun dürfen alles was ſie mögen und können, ſehen und hören alles was auf Erden vorgeht und ſtrafen Sünde und Ungerechtigkeit unter den Menſchen bis in's dritte und vierte Glied. Mit klaren Worten ſteht dieſer Artikel zwar in keinem griechiſchen Buche; wer ihn aber lebendig erkennen will, der kann ihn auffinden im Homer wie in jedem griechiſchen Trauerſpiel. Dieſer wichtige Artikel erſetzte den Mangel des moraliſchen Theils der Religion für den Staat. Gottesfurcht war da. Der gemeine Menſch hütete ſich in Griechenland, wie er's allenthalben noch thut, vor Sünde und Ungerechtigkeit, um die Götter nicht zum Zorn zu reizen, und der Beſſere nahm, wie er's auch noch thut, ſeine Tugend aus ſich. —

Unterdeß hatte die Phantaſie freye Flügel, das ganze Reich des Wunderbaren und Reitzenden zu durchſtreifen und eine unendliche Menge ernſthafter und luſtiger Hiſtorien zuſammenzutragen von den unſterblichen Göttern. Viel Schönes für Herz und Geiſt mußte mitunter auch vorfallen. Denn heilig und majeſtätiſch waren die unſterblichen Götter von außen wenigſtens, und immer waren ſie ſchön und immer blieben ſie Wohlthäter der Menſchen. Die nothwendigſten Künſte des Lebens, Ackerbau, Metallarbeit, Weberey, die ſüßeſten Freuden des Lebens, Muſik und Poeſie, waren ihr Geſchenk. Jeder Gott nahm ſich beſonders ſeines Lieblingsaufenthalts an und machte ſeine Verehrer reich und mächtig. Freylich aber rächten ſie ſich fürchterlich an denen, die ſie, oft unſchuldig, beleidigt hatten. Freylich proſtituirten ſie ſich zu Zeiten unter einander auf das entſetzlichſte. Aber eben weil ſie ſo geartet waren, nahm ſich's der Grieche nicht übel, ohne Gewiſſensunruhe

ruhe über ihre Streiche recht herzlich zu lachen. Das iſt's, was unſerm Gehirn gar nicht ein will, und was die griechiſche Religion eigentlich charakteriſirt: niederfallen vor Göttern, die tolle Streiche machen, und ſpaßen mit dem, was man anbetet. Fürwahr, der höchſte Uebermuth der menſchlichen Seele! Nur die üppigſte Vollkraft konnte ihn erzeugen und nur frömmelnde Schwäche kann ihn nicht bewundern. Wer vollends zuerſt auf den Einfall kam, Homer habe ſeinen Landsleuten ihre Götter lächerlich machen wollen, das war ja wohl ein ungriechiſcher Kopf.

Und ſelbſt unter uns, wer vergißt nicht alle Unarten der Himmelsbewohner, wenn er ſie auftreten ſieht in ihrer dichtriſchen Herrlichkeit? Abgeſondert allen mythiſch-philoſophiſchen Sinn, denkt euch nur einmal ſichtbarlich den Apoll, wie ihn das Volk ſich dachte!

„Phöbus Apollo, jugendlich in ewiger Schöne. Im duftenden Faltengewande wandelt er da, die goldene Leier im Arm. Lieblich erklingt die Leier, wie er wandelt, unter dem goldenen Plektrum. Schnell wie ein Gedanke fährt er auf zum Olymp in die Götterverſammlung, und alle Götter verlangt nach Klang und Lied. Süß erhebt ſich der Muſen Wechſelgeſang. Die unſterblichen Gaben der Götter ſingen ſie und die Sorgen der Menſchen, die hinleben ohne Weisheit und Rath, und nicht vermögen zu erſinnen eine Arzney gegen den Tod, und ein Bollwerk gegen das Alter. Dann erheben ſich die ſchönlockigen Charitinnen und die heiteren Heren und Hebe und Aphrodite, die Tochter Zeus, Hand in Hand verſchlungen, zum Tanz. Nicht unſtattlich und nicht gering, hoch und herrlich zu ſchauen, tritt Artemis unter ſie, die Bogenfreundin, die Schweſter Apollons. Ares und der hellblickende Argus-Beſieger ſcherzen dazu. Aber Phöbus ſchlägt ſeine

ſeine Leier und ſchreitet hoch und reitzend einher. Strahlen umleuchten ihn. Schimmer entwallt ſeinen Füßen und ſeinem künſtlichen Leibrock. Hoch erfreut ſchauen des Jünglings mächtigen Muth Leto, die goldenlockige, und der allweiſe Zeus, wie ihr lieber Sohn jubelt unter den unſterblichen Göttern.„ *) —

Eigentlich ſollte man von der griechiſchen Mythologie nie in Proſe reden, denn ihr Urweſen iſt Poeſie; jeder Mythus von jedem Dichter, von jedem Städtchen von der lakoniſchen Bay bis an die macedoniſche Gränze und in allen Kolonielanden umher, anders gewandt, anders geſchmückt. Viel Lehrreiches läßt ſich philoſophiren und kommentiren über die Entſtehung, Erweiterung und Veränderung der Mythen, aber den Glauben der Griechen in ein Syſtem zu bringen, ſelbſt wenn man die Zeitalter ſorgfältig unterſcheidet, möchte wohl immer verlohrne Arbeit

---

*) Hymn. hom. in Apoll.

ſeyn. Widerſpruch häuft ſich auf Widerſpruch, und am Ende hat nie ein Grieche an ein Syſtem gedacht. Hauptdinge, die man vor allen wiſſen möchte, laſſen ſich gar nicht auf's Klare bringen. Fragt man: wie mächtig war jeder Gott, jede Göttin, im Verhältniß zu den übrigen? Inwiefern waren ſie alle frey, inwiefern dem Zeus unterthan? Wie ſtand Zeus ſelbſt unter dem Schickſal? — Da iſt nichts herauszubringen als unauflösslicher Wirrwarr. —

Mag nun der Mann von tieferer Einſicht in die griechiſche Natur und Schrift dieſe Meynung oder Grille vom Geiſt der Mythologie billigen oder verlachen; ſie iſt hier nur hingeſtellt, um deutlicher zu beweiſen, was ſchon aus den unbeſtrittenen Grundſätzen folgt, daß die griechiſche Poeſie wegen ihrer innigen Verflechtung mit einer Religion, die ganz außer dem heutigen Gedankenkreis liegt, kein vollkommnes Intereſſe haben kann in unſern

unſern Tagen, außer für die Wenigen, die in ſich oder außer ſich Veranlaſſung finden, das Weſen dieſer Religion mit ernſtlichem Fleiß zu ſtudiren.

Was ſich mit unſern Begriffen von Gott und Menſchenverdienſt durchaus nicht verträgt, iſt beym Homer die Einwirkung der Götter auf die Thaten der Helden. Iſt's der Mann, der ſiegt, oder iſt's ſein Schutzgott? Nicht nur thätig und fühlbar befördern und vereiteln die Unſterblichen die Mühe der armen Sterblichen; ſie wirken ſogar auf ihre Seele. Als es beſchloſſen war im Rathe Zeus, daß Patroklus ſterben ſollte durch Hektors Hand, iſt der Wolkenverſammler noch nicht recht eins mit ſich über das Wie und Wann. Endlich beſchließt er, Patroklus ſoll noch zuvor einige Trojaner erlegen. Wie richtet er ſeinen Beſchluß in's Werk? Er giebt dem Hektor Furcht ein, daß er ſich zurück zieht bis an's Thor. Als aber Patroklus

klus Stündlein gekommen iſt, ſendet er den Apoll ab, um den Hektor wieder beherzt zu machen. *) — Einzelnen Helden nicht nur, ſogar dem ganzen Heere wird Streitluſt eingeflößt durch übernatürliche Kraft. Um die Trojaner einmal zu begünſtigen und die Griechen hinter's Licht zu führen, ſchickt Zeus die Streitgöttin Eris ab mit der Vollmacht, Lärm zu ſchlagen im griechiſchen Lager. Eris beſorgt ihr Geſchäft wohl. Sie ſtellt ſich auf das Schiff des Ulyß, das mittelſte in der Reihe, und läßt ihre entſetzliche Stimme erſchallen. Auf einmal verlieren alle Griechen die Luſt nach Haus zu gehen, und brennen vor Ungeduld, zu ſchlagen. **)

So wären denn die homeriſchen Helden im Grunde Maſchinen? Das iſt wieder zu weit gegangen auf die andre Seite, wenn es gleich wahr bleibt, daß ſie für unſre Sinnesart

---

*) Iliad. v. 656 und 720.

**) Iliad. λ. 1 Λ.

nesart zu wenig ſelbſtſtändig ſind. Für die Heroenzeit war der Glaube an die einwirkenden Mächte den Helden ſehr zuträglich. Nie hat ein Grieche geglaubt, daß die Götter den Menſchen gar keine Freyheit gönnten, wohl aber, daß man immer beſorgen müſſe, die Götter miſchten ſich in's Spiel; ſie könnten alles mit den Menſchen machen, thäten's aber nur zu Zeiten. Ein vortrefflicher Glaube, die Menſchen beſcheiden zu machen, ohne ſie um alles Kraftgefühl zu bringen, eben ſo wichtig für Leute, die ſich zu viel fühlten, als jeder Reiz der innern Schwungkraft wichtig iſt für ein Geſchlecht, das erliegt unter ſeiner Verfeinerung und Schwatzſucht. Auf uns Götter, ſagt Jupiter, ſchieben die Menſchen die Schuld, wenn ſie ſelbſt in ihr Verderben rennen.

Was uns ſo äußerſt anſtößig iſt, die Götterbalgerey im achtzehnten Buche der Ilias, hielt die Griechen nicht ab, den Homer, wie wir die Bibel, in Schulen einzuführen. Der Knabe lernte früh, griechiſch religiös ſeyn, wenn er über die himmliſchen Narrheiten lachte, und ſeine Moralität zu trennen von ſeiner Gottesfurcht. Unterdeß hat der moderne Barbar, der der allbewunderten Nation ſo gern eins verſetzen mag, hier beſonders Gelegenheit, an ihrem Nationalcharakter mit Schein der Wahrheit und übertünchter Halbkenntniß ſeinen Witz zu üben. — Frank und frey, ohne unſern Reſpekt vor den Griechen zu verlieren, laßt uns mit lachen, wenn der gefangene Mars bey der goldenen Aphrodite im Bette liegt; wenn der Donnergott ſich vor ſeiner himmliſchen Hausehre fürchtet wie der trübſeligſte Ehmann; wenn der gewaltige Diomed der Liebesgöttinn in ihre Lilienhand und dem Kriegsgotte in den Bauch ſticht, daß er ſchreit wie ein Regiment Soldaten. Konnten ſich doch die Unſterblichen beſſer in Acht nehmen! Wenn der Krieg erklärt iſt, ſo gilt alles für

Feind,

Feind, was feindlich handelt; Menſch oder Gott, das geht den Helden nichts an.

Der Prometheus des Aeſchylus iſt, nach unſrer Religionsart, eine durchgeführte Blaſphemie. Was ſich nur Abſcheuliches ſagen läßt vom Zeus und ſeiner Tyrannei, ſagt der fluchende Märtyrer der Menſchenliebe. Aber wann hat, den König Lear abgerechnet, ein Menſch ſo göttlich geflucht? —

Auf das ſonderbare Verhältniß der Menſchen zu den Göttern gründet ſich ein Hauptliniament des griechiſchen Trauerſpiels. Die Unglücklichen, mit denen wir weinen ſollen, leiden faſt alle unter dem Druck des Schickſals oder einer beleidigten Gottheit. Bey uns kann und darf das nicht ſeyn. Auf unſerer Bühne müſſen die Situationen ſich entwickeln aus den Charakteren der Perſonen; und das iſt vielleicht der triftigſte Grund,

warum

warum Intrigue und ſcharfe Charakterumriſſe unſern Trauerſpielen ſo nothwendig ſind, als ſie den griechiſchen entbehrlich waren.

IV.

— Und die Hauptſumma aller Lehre, die für uns liegt in der Vergleichung des griechiſchen Genius mit dem modernen, was wäre die?

Der griechiſche Genius wirkte gewaltig auf ſein Zeitalter. Wodurch? Weil er einen ſchönen, natürlichen und eignen Gang ging. Iſt es möglich für den Genius heutiger Zeit, ihm darin gleich zu ſeyn? Laßt uns ſehen! Unſre Organen ſind weit ſtumpfer, unſre Sprache folglich ungelenkiger, und keine von Wiſſenſchaft und Philoſophie ausgehende Kultur einzelner Köpfe kann die Sinnesorganen

ganen verfeinern; denn das iſt Sache des Klima's; noch die Sprache gelenkiger machen; denn das iſt Sache des Volks. Alſo iſt es unmöglich, daß unſer Genius ſo ſchön gehe, als der griechiſche ging.

Die Griechen hatten die Elemente der Kultur Ausländern zu danken, ſo gut als wir; aber ſie erhielten ſie aus der erſten, und wir durch die dritte und vierte Hand. Je zuſammengeſetzter und in ſich vollendeter man ein Muſter empfängt, deſto mehr iſt man geneigt zum Nachbilden ohne Aenderung, deſto weniger kann man ändern mit Vernunft, wenn es auch am Willen und Vermögen nicht fehlte. Alſo iſt es unmöglich, daß unſer Genius ſo eigen gehe, als der griechiſche ging.

Aber natürlich kann denn doch der Menſch ſeyn, er heiße Athenienſer oder Kamtſchadale, und wenn er nur natürlich iſt, ſo wird die

Natur ſchon das Weitere beſorgen. Wie der animaliſche Körper aus allerley Kraut und Fleiſch, das ihm zur Speiſe gereicht wird, mit Wegſchaffung des für ihn Untauglichen den gehörigen Lebensſaft ſich aſſimilirt, ſo zieht auch der Geiſt aus allerley Speiſe, der Sinnen, grob oder fein, den für ihn paßlichen Nahrungsſtoff, wenn man ihn nur, wie den Körper, ungehindert wirken läßt nach ſeiner Natur, und nicht in ſich ſelbſt irr macht durch pedantiſche Diätetik. Wer natürlich iſt, dem iſt noch nie eine Originalität, ſeinen Kräften erreichbar, und ſelten eine gewiſſe Vortrefflichkeit entgangen; wer aber dieß oder das ſeyn will, der wird nichts. — Lieben Landsleute! Was wäre aus den Griechen geworden, hätten ſie ihre jungen Seelen die eine Hälfte des Tages nach Wohlſtands- und Frömmigkeits-Normen ſich rechts und links drehen gelehrt, und die andre Hälfte ſie voll ſaftloſer Wiſſerey geſtopft, jämmerlich, wie man Gänſe nudelt? Nun und nimmermehr macht der Buchſtabe lebendig. — Was wäre aus den Griechen geworden, hätten ſie, ſtatt allliebend zu hängen an ihrem Lande, ihren Sitten, ihrer Denkart, bald ägyptiſirt, bald phöniziſirt, wie das undeutſche Volk in Deutſchland bald franzöſirt, bald angliſirt und frohlockend ſich mit Allem behängt, was nur ausländiſch iſt, es ſey Prachtmantel oder Lumpe?

Bildet euch nach den Alten! ruft die Kritik vom Aufgang bis zum Niedergang, und dafür wollen wir ſie ſegnen; aber ſie muß auch recht wiſſen, was ſie ſagt. Eine Krone auf dem Kopf macht noch keinen König. Wer ſich nach den Alten im Geiſt und in der Wahrheit bildet, der übt ſich, aufzufaſſen alles innere Leben der Natur, in ſich zu feſſeln jede vorüberfliehende Erſcheinung des Wahren und Schönen, kraftvoll auszudrücken, was wirklich vorgeht in ſeinem Geiſt und Herzen, und darzuſtellen das

Erkennbare ohne überläſtigen Schmuck und nie ohne Grazie. Wer aber, uneingedenk der menſchlichen Verſchiedenheit, die Gottes Werk iſt, eine gute und eindringliche Form verwirft, weil ſie nicht antik iſt, wer immer mit ſpitzen Fingern herumgreift an dem Aeuſſern, weil ihm das Innere entgeht, der lieben Brüder, hat Heu am Horn. Hütet euch, daß er euch nicht verderbe!

Was die Natur dieſſeits des funfzigſten Grads Norder Breite nicht hinlänglich lehrt, und was doch in jedem Klima für wirklich kultivirte Menſchen Bedürfniß iſt, das iſt feine und nationale Behandlung der Sprache zu Harmonien, nicht nur ſolchen, die durch ſich ſelbſt dem Ohre liebkoſen, wenn der Gedanke Geiſt und Herz trifft, ſondern die auch harmoniren mit der Stärke, Sanftheit, Raſchheit und Dauer des Gedankens. Im höchſten Kraftſchwunge vergaß dieß der griechiſche Genius nie; drum wer in die

Schule gehen will, der gehe doch ja in die beſte! —

Mit unverkennbarer Würde hat der deutſche Geiſt ſich endlich losgearbeitet aus dem barbariſchen Schlamme von Jahrhunderten. Wie hoch oder tief wir jezt ſtehen, können wir ſelbſt nicht entſcheiden, ſo wenig als der noch partheyiſchere Paraſit der Ausländer. Das künftige Jahrhundert allein hat ein Recht, das gegenwärtige zu richten. So viel aber muß ſehen, wer nicht die Augen zudrückt, daß kein neueres Volk in Europa, die Engländer ausgenommen, ſo viel Hang geäußert hat und noch äußert, troz allem Ach und Weh der Franzoſengenoſſen, in der Redekunſt einen Gang zu gehen, der ganz für ſeinen Schritt paßte. Alles können nicht alle. Unſer komiſches Theater darf ſich nicht einmal zeigen neben dem franzöſiſchen. Aber das wildeſte Gewächs deutſcher tragiſchen Phantaſie iſt eben darum, weil es ein Ding für ſich iſt, griechiſcher als die regelmäßigſte franzöſiſche Tragödie.

Dem deutſchen Sinn widerſteht alles Halbfarbige, Süßlichte, Gedehnte. Kraft, Tiefgefühl und Herzlichkeit hat er gern, und auch die leichten Spiele der Grazien verſchmäht er nicht, wenn ſie nicht ausarten in ſchlaffes Gefaſel. Aber iſt's gethan mit dem gern haben und nicht verſchmähen? — Was liebt denn der Deutſche? Woran hängt er mit Inbrunſt — Ja, wer das wüßte!

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Zehn
Phantaſien

nebſt

einem Anhange

von

Friedrich Bouterwek.

Berlin, 1792.
im Verlage der königl. preuß. Akademiſchen Kunſt- und
Buchhandlung.

UNIVERSITAETS-BIBLIOTHEK
MUENCHEN

An
das Publikum.

1791.

Das jüngſte dieſer zehn Geſchwiſter,
Die Deiner ſtillen Liebe ſich
Erfreuen möchten, lebte ſchon
Im Schatten über Jahr und Tag;
Und über Jahr und Tag — wie anders
Steht dann die Noth und Herrlichkeit
Der Welt vor unſern Sinnen da!

Das Farbenſpiel der Morgenwolken
Verſchwindet, wenn die Sonne ſich
In ihrem Tageskreiſe hebt.
Dieſelben Stürme, die hinauf
Am Horizont die Wolken trugen,
Entführen ſie, und ruhig ſieht
Das Aug' in's tiefe Himmelblau.
Drum traue, Allzugläubiger,
Dem ſchönſten Farbenſpiele nicht!
Genieſſe, was dich wärmt und wekt,
Und glaube, was du immer glaubſt!

Inhalt.

I. Der Genius von Otaheiti . . Seite 7
II. Licht und Liebe 17
III. Stoiciſmus 25
IV. Fernando 45
V. Alonzo 57
VI. Die große Frage 69
VII. Die Trümmer der Vorwelt . . 73
VIII. Urania 87
IX. Lindor und Linda 93
X. Erdengenuß 113

Anhang.

Cäſar am Rubiko . . . . Seite 121
Der Schwan 125
Die Erwartende 126
Daphnis und Daphne 127
Kleon 128
Philotas und Selina 130
Klein Tempe 132

I.

Der Genius von Otaheiti.

I.

Der Genius von Otaheiti.

Der Philoſoph, der vom beſtäubten Throne,
Ein ſelbſtgeſchaff'ner Gott, der Erde Mängel wägt,
Und nach dem irrend frommen Menſchenſohne
Mit allem ſeinem Weisheitsdonner ſchlägt;
Der Krieger, der ſich Mann des Landes dünkt,
Beſtimmt, mit ſeinem Blut das Land zu ſchüzen,
Und aufgericht, jeden Tropfen zu verſprüzen,
Wenn ſeines Herrn Mätreſſe winkt;
Der Staatsmann, der, frohlockend daß in Akten
Die Herrſcher ihrer Länder Wohlfahrt pakten,
Und rufend, daß ſie da geſichert iſt,
Die Eiſenhand des Deſpotiſmus küßt;
Der Pädagog, der mit hellſchallendem Gebelle

Hochauf die Reformatornaſe rümpft,
Auf alle Huldgöttinnen cyniſch ſchimpft
Und — ſtill, Natur! — auf einer Felſenſchwelle
Umglänzt von ewgem Sonnenlicht
Den Tempel Gottes neu zu baun verſpricht,
Und, daß ihr dem Verſprechen traut,
Zuerſt ſich eine Krämerbude baut;
So Jeder, wer als himmliſcher Vikar
Mit Zirkel, Schwerdt und Federkiel und Spaten
Sich wohlgefällt in ſeinen Nuzensthaten,
Beweiſ't uns armen Andern ſonnenklar,
Nichts ſei, das Wohl des Ganzen zu berathen,
So ſehr im Wege, als die Dichterſchaar.
Der Hörer ſeegnet ſich, ſchwört zu der Fahne
Philoſophirender Domitiane
Und wer nicht mitbeweiſen kan,
Zeigt wenigſtens den guten Willen,
Liebäugelt ſeinen runden Beutel an,
Beweiſ't, daß Verſe keinen Beutel füllen,
Und jauchzt: „Es lebe, wer beſizt!
Ich lebe mir die Kunſt, die nüzt.“ —

Was ſoll's denn auch, mit ſüßer Künſtelei
Gedanken und Gefühle herzuwizeln?
Wozu der Klingklang und die Gaukelei?
Der Langenweile langes Ohr zu kizeln?
Was ſoll's in unſern aufgehellten Zeiten,
Wo ſelbſt der faule Holzſtock leuchten muß,
Auf Roſſinante-Pegaſus
In's Reich der Mitternacht zurükzureiten? —
Wie? Oder wär' Apollo's Kunſt
Noch etwas mehr, als blauer Dunſt? —
Hört an! In einer hellen Sommernacht,
Wo Träume, die durch laue Lüfte ſchlüpfen,
Oft mit der Wahrheit ſelbſt ein Band der Liebe knüpfen,
Kam ein Gedanke, den ich oft gedacht,
Was Seelen beßrer Art auf Erden immer fehle?
Gaſtfreundlich an in meiner Seele;
Und eh ich mich's verſah, trug ihn ein Traum
Davon auf ſeines Fittigs leichtem Flaum.
Ein Ländchen wie ein Feengarten
Lag vor mir da in weiter Lieblichkeit.

Wie eine Pflegerin ſchien die Natur bereit,
Hier immer Gäſte zu erwarten.
Die Königspalme zeigte feierlich
Dem Himmel ihre fruchtbeſchwerte Krone.
Des Piſangs Amberfrüchte wiegten ſich
Auf ihrem breiten Flugelthrone.
Des Bodens dunkelgrünen Sammetgrund,
Von Blumenſtickereien wunderbunt,
Durchtanzten himmelhelle Bäche.
Weit lag, ſo weit ein Auge ſah,
Des Meeres Wellenteppich da
In wallend-glatter Schimmerfläche.
Das biſt du, rief ich, Ländchen, wo die Freude
Ein Kindervölkchen leicht beglükt;
Wo nie der Weisheit Prunkgeſchmeide
Des Herzens freien Wuchs erdrükt;
Wo Wahrheit noch nicht Wiſſenſchaft,
Nicht Güte ſeine Lebensregel,
Philoſophie der Wind im Seegel
Der Seelen ohne Geiſteskraft;
Wo Liebe, die ſich ſelbſt vergißt,

Mehr als poetiſch-wirklich iſt!
Geliebtes Ländchen, wo die Heiterkeit allein
Sich's vorbehielt, aus rein geſinnten Wilden
Die Kinder goldner Zeiten nachzubilden
Durch mütterliche Tändelei'n!
Mein Otaheiti! Mein in meiner Liebe!
Arkadien der Wirklichkeit!
Wie oft hat ſchon dein Bild mein Herz, novembertrübe
Vom Lebensweh, zur Lebensluſt erneut!
Wie oft trug mich auf Cooks, des Menſchenfinders, Wegen
Die Phantaſie zu dir, du, Eiland, reich an Seegen
Der Unſchuld, der in Gottes Welt
Die Weisheit nicht die Wage hält! —
Auf einmal wogt' ein Spezereiendampf
Aus rauſchendem Gebüſche. Lichter wallten
Hervor aus einer Wolke grauen Falten
Im magiſch-bunten Wirbelkampf;
Und langſam ragte mit dem Donnerkeile
Des Zeus ein Geiſt empor wie eine Feuerſäule.
Die hohe Ruh im lächelnden Geſicht
Vergötterte des Blickes Sonnenfeuer.

„Schau, rief er, du, der Menſchlichkeit Getreuer!
Schau hin und lerne mein Gericht!„
Und ſieh! ein ſchnelles Europäerſchiff
Kam rüſtig auf den langgefurchten Wogen
Mit hohlgeſpannten Seegeln hergeflogen
Und bog ſchon um's Korallenriff.
Zur herzerfreulichen Verkündigung
Weht' in der Flagge: Aufklärung.
Ein lautes Huſſa ſauſte durch die Lüfte;
Da donnerte der Geiſt;
Und hui! wie eine Axt den Span zerſpleißt,
Schlug das Gefäß ſchon ſinkend an die Klüfte.
Sogleich erhellte ſich der Himmel wieder
Und wie ein Bächlein ſpiegelte die Flut.
„Was ſiehſt du, ſprach der Geiſt, zur Erde nieder?
Frohlocke, Menſch, im Namen deiner Brüder!
Gerettet iſt ihr ſchönſtes Gut.
Ich ward vom Urregierer aller Weſen
Zum Hüter dieſes Inſelreichs erleſen.
Mit ungefühlter väterlicher Hand
Hielt ich die Unnatur weit ab von meinen Kindern.

Das war's allein, was ich zu thun verſtand.
An Gottes Werk kan ich nichts mehren und nichts mindern.
Ein Genius ſteht oft bewundernd ſtill,
Wo Schülerwiz verbeſſern will.
Sieh dort die Sonne, wie ſie Licht und Wärme
Aus Einer milden Quelle ſprüht!
Sieh, wie den Adler und die Mückenſchwärme
Die Kraft der Freude zu ſich zieht!
Verſteh die Deutung! Eure Menſchenſphäre,
Wo Tag in Nacht und Freud' in Schmerz verglimmt,
Iſt nur zur Herzenswarmen Lehre
Vom großen Lehrer vorbeſtimmt.
Nur dieſe zeigt der Liebe rechten Pfad;
Nur dieſe giebt dem Schwachen Lebensſtärke.
Drum ſtreute die Natur in ihre Lieblingswerke
Der Phantaſien immer volle Saat.
Wohl iſt es ſchön, der Wahrheit Strahlenreich
Auf hochgeſchwung'nen Fittigen durchſchwirren!
Doch ſtürmt nicht Alle nach dem Ziel zugleich!
Und nicht zu raſch! der Weiſeſte kan irren.

Wie ſteht's dem Menſchen wohl, beſcheiden ſeyn!
O Denker, ſeid im Denken auch beſcheiden!
Es rinnt die Quelle der Gedankenfreuden
Auf Erden wie im Götterhain.
Doch eine Stelle giebt's, da webte ihrem Bette
Die Schönheit einen Amarantenſaum.
Dort lebt und athmet Blum und Baum,
Und Lüftchen murmeln: Heilig iſt die Stätte!
Aus dieſer Quelle nannten Hellens Kinder
— Sie nannten ſie Kaſtalia —
Sich frölicher und ſchöner und geſünder,
Als je ein Volk, das dieſe Sonne ſah.
Aus dieſer Quelle ſollen bald,
Wenn rechte Zeichen mir am Himmel blinken,
Auch meine guten Kinder trinken
Und ſich erheben wie ein Palmenwald.
Der kennt die Wahrheit, der es nie vergißt,
Daß ſie der Täuſchung jüngre Schweſter iſt.

II.

Licht und Liebe.

II.

Licht und Liebe.

Gott ſprach: Es werde Licht!
Und es ward Licht.
Da rollten die Wolkenwagen,
Die dicht mit feuchter, dumpfer Nacht
Den trüben Himmel umzogen,
Zuſammen vor dem Worte der Macht.
Frohlokend fuhr
Der erſte Strahl der Herrlichkeit

Im ſilberſäumigen Wolkenkleid
Herab auf die Natur,
Die dämmernde, gährende, ſchwangre Natur.
Von allgewaltigem Leben
Begannen der Erde Kammern zu beben.
Da zittert' im Saamen die Pflanze,
Die Blume zum wehenden Kranze
Der hellen Stirne beſtimmt;
Da regten ſich kommende Wälder;
Da rauſchten von Sproſſen die Felder,
Wie wenn ein Orkan
Auf läſtiger Bahn
Die Stoppeln ſammlet und mit ſich nimmt.

Gott iſt Lieb' und Licht!
Ohne Licht und Liebe
Iſt Erd' und Himmel trübe;
Wären Erd' und Himmel nicht.

Noch hing der ſchaurige Schleier
Auf dem entſproſſenen Grün;

Noch ſah die kindliche Erde nicht
Im vollen Licht
Und dauernder Schöpfungsfeier
Die Mutter Sonne glühn.
Gott ſprach, und Winde tauchten
Die Flügel in Nebel und hauchten
Die Aetherdeke hell und blau.
Da ſchaute die Königin vom Himmel
Und ſah das grüne Gewimmel
Durch Diamanttropfen im bebenden Thau.
Dem vollen, freien Sonnenlicht
Genügte die grüne Schöpfung nicht.

Gott iſt Lieb' und Licht!
Ohne Licht und Liebe
Iſt Erd' und Himmel trübe,
Wären Erd' und Himmel nicht.

Von neuem erſcholl
Der Schöpfungsruf,
Und Leben entquoll,

Gefühl entquoll,
Wo der Geiſt der Liebe ſchuf.
Der Forſcher ewiges Räthſel du,
Der Gottheit ewiger Spiegel du,
Du von Polypen, der ſich bewegt,
Hinauf, hinauf zur Menſchenbruſt,
Die, angeflammt von Adelsluſt,
Für Liebe bebt, für Freiheit ſchlägt,
Gefühl! Gefühl!
Der ganzen Schöpfung leztes Ziel!
Wo iſt der Quell, aus dem du rannſt,
Wo ſchlummerte, eh du auf Erden begannſt,
Die unbekannte Kraft,
Nicht Kraft,
Das fühlende Etwas, das, bewegt
Wie Saiten die der Harfner ſchlägt,
Höll' und Himmel in uns erſchafft?
Wo ſchlummerteſt Du? —
Im ewigen Urquell, Lieb' und Licht,
Da ſchlummerteſt du,
Und floſſeſt wieder in Lieb' und Licht.

Gott iſt Lieb' und Licht!
Ohne Licht und Liebe
Iſt Erd' und Himmel trübe,
Wären Erd' und Himmel nicht.

Licht und Liebe ſchlingt die Welten
Erſt in ewigem Verein.
Kräfte, die ſich nie geſellten,
Zwingt ihr Zauber, eins zu ſeyn.
Lebenskraft und Luſtgewimmel
Wären ohne Strahlen nicht.
Welten tanzen dort am Himmel,
Mücken hier im Sonnenlicht.
Licht und Liebe treibt und leitet
Alle Schritte der Natur.
Aufwärts zur Erhellung ſchreitet
Die umſchränkte Kreatur.
Licht und Liebe flügelt höher
Des Erſchaffers Ebenbild,
Und zum Engel wird der Seher,
Deſſen Bruſt von Liebe ſchwillt.

Sonnenwarm im Herzen werden,
Sonnenhell im freien Geiſt,
Sei des Ringers Preis auf Erden,
Bis das Lebensband zerreißt.

III.

Stoicismus.

III.

Stoicismus.

Adverſis rerum immerſabilis undis. —

Aus Liebe ſchuf der Schöpfer dieſe Welt;
Für Liebe ſchuf er ſie. Drum gab er Fülle
Von Allem, was den Geiſt und ſeine Hülle
Im Wohlſeyn kräftigt und erhält.
Drum ward ſo ſchön das weite Lebensfeld.
Da ſollten Glükliche in Paradieſesfrieden
Sich kühlumlaubte Hütten bau'n,
Zu leben und zu lieben nie ermüden
Und Wechſelwohl einander anvertrau'n.
Wie Roſen die, gewiegt an Einem Strauch,
Sich traulich zu einander bücken

Und ihren fernen Schweſtern auch
Mit jedem Lüftchen Düfte ſchicken;
So ſollt' ein dicht'res Freudenband
Erwählte feſt zuſammenſchlieſſen.
So ſollten Menſchen Hand in Hand,
Ihr Füllhorn über Land und Land,
Wo Freude wuchern kann, ergieſſen.

Triumphgedanke! So vereint
Der großen Kette Millionen Glieder!
Wer iſt's, dem eine Welt voll Götter ſchöner ſcheint,
Als eine Welt voll Brüder? —

Du ſuchſt die Welt, mein liebensmüder Blick?
Du ſuchſt die Brüder, die ſich gleich umfaſſen,
Und ſiehſt die Lieb' im Arm des Neids erblaſſen.
Und zitterſt in dich ſelbſt zurück?
Dich locken nicht die loſen Flitterbande,
Die man aus Lieb' und Freundſchaft nennt,
Wo man ſich grüßt und wohl bei Namens kennt,
Und auch noch etwas mehr als Athem gönnt?

Du ſehnſt dich hin nach deinem Vaterlande?
Du freuſt dich nicht der Kartenhäuſer
Moderner Kunſtphiloſophie?
Du ſagſt mir gar, ihr ſogenannter Weiſer
Sei ſolch ein Wizphantom, wie ſie? —

Wohlan! Was kann der Erdenbürger thun,
Den nicht die weggeworf'nen Brocken
Der längſt entflohnen Liebe locken?
Soll er im Majeſtätsgefühle ruhn
Wie Marius einſt auf Karthago's Trümmern,
Um Welt und Menſchen weiter ſich nicht kümmern,
Und *ſeyn*, weil er nicht *leben* kann?
Soll er, nicht mit Verdorb'nen zu verderben,
Mit eignem Blut den Dolch der Freiheit färben,
Und denken: *Ich bin doch für dieſe Welt kein Mann*?

Fürwahr! Ich kann den Mann nicht tadeln,
Der, groß auch in Melancholie,
Nach lang' umſonſt verwandter Müh,

Das Volk im Sumpf zu ſich hinauf zu adeln,
Betäubt durch das durchdringende Geſchrei
Der klügelnden Kleingeiſterei,
Ermattet durch vergeb'nes Streben
Nach einem lobenswerthen Leben,
Erhohlung aus dem Kelch des Todes trinkt
Und Abſchiedlächelnd niederſinkt.

O Brutus! Kato! Ueberwindernamen!
Und du, o frommer Märtyrer,
Du, deſſen ſchöner Lehre ſchönſter Saamen
Schon blüht um deine Todesſtätte her!
Du, mit dem Herzen, wie noch keines
So allumfaſſend, groß und zart,
So Gottheitahndend, ſo ewigen Vereines
Der Tugenden bewußt, geboren ward!
Du, der den ſtillen Forſchergang
Fortging, wo die ſich heiſer riefen,
Die auf des Sklavenwahnes Polſterbank,
Durch dich gewekt, nicht mehr gemächlich ſchliefen!
Du, deſſen Seele ſpiegelrein

Das Bild des Lebens, treu und fein,
So wie es die Natur dir mahlte,
Verſchönert nur durch Helle, wiederſtrahlte!
Mit Feuerkraft der Darſtellung gerüſtet,
Die mit dem Ordensſtern der Mode ſich nicht brüſtet
Und vom Sophiſten nie den Mantel leiht;
Die, ſtill wie Honigfluth, zum Herzen gleitet;
Der Wahrheit da ein Lager zubereitet
Und es mit Amaranten leicht beſtreut —
Du, Rouſſeau! Menſch! Du Einziger gehörteſt
Nicht dieſem Reich des Egoiſmus zu,
Der Liebe Erſtgeborner, du!
Die Harmonienwahrheit, die du lehrteſt,
War nicht für dieſe Diſſonanzenwelt,
Die in ſich ſelbſt zuſammenfällt.
Schlaf ſanft! Du haſt den Felſenweg vollendet.
Und wenn dein Geiſt ſich liebend niederwendet
Zu uns, für die dein Engelherz gebrannt,
So zürne nicht in deinem Siegerglanze!
Du war'ſt hienieden eine fremde Pflanze.
Das Volk, das dich zertrat — es hat dich nicht gekannt.

O Brüder, traut nicht dem Dünkel
Der Paragraphenweisheit! trauet ihm nicht!
So fein er vom Gemeinen ſpricht,
So kindiſch zeigt er das im ſchiefen Winkel,
Was ſeinen dürren Regelzaun durchbricht.
Er zwängt in ſeine Maulwurfsgränzen
Die Formen der Natur hochfahrend ein.
Laß ſonnenhell die Führerſeelen glänzen;
Er zeigt uns, wie ſie könnten beſſer ſeyn,
Wie Dies und Das an ihnen zu ergänzen,
Zu groß Dies ſei und Jenes da zu klein;
Cenſirt den Kupferſtich nach ſeinen Strichen.
Dann ſei der Künſtler Liebling der Natur
Und um ein einz'ges Härchen nur
Dem eingefahrnen Gleis entwichen,
So mag der kühnſte Göttergeiſt,
Der Freigeſinnte zur Entzückung reißt,
Das ganze Bild lebendig überſchweben;
Die hochſtudirte Kennerzunft
Mit ihrer mäklenden Vernunft
Wird ewig an den Strichen kleben.

Beglükter Jüngling, der dem Schatten eines
Großen
Im Stillen Freudenthränen weinen kann!
Vertraue dir! Wen Zünftler von ſich ſtoßen,
Iſt oder wird kein kleiner Mann.
Beglükter Jüngling, der in hellen Nächten
Gen Himmel blickend Männerthaten denkt
Und ſeiner Brüder umgeſtürzten Rechten
Die Weiheſtunden ſeiner Seele ſchenkt!
Berechne deine Kräfte nicht!
Im Mondlicht werden Geiſter dich umſchweben,
Und, wenn es dir an Kraft gebricht,
Dich, eh du ſinkeſt, wieder heben.
Getroſt den ſchroffen Berg hinan!
Der Sieg macht groß, der Streit den Mann!

Und wird der Acker, den du angebaut,
Von keiner milden Seegensluft bethaut,
So laß dich's nicht zur Litanei verführen!
Den Schlüſſel zu des Lebens tauſend Thüren
Hat gütig die Natur dir anvertraut.

Wohl ſterben Tag für Tag bei Schaaren.
Erbärmliche durch eigne Hand,
Die eh'r den Paſcharey's verwandt
Als Brutus und Katonen waren.
Doch wagt's und lebt einmal wie dieſe!
Wann dann der Kerker euch zu dicht beengt,
Und euer Geiſt ſich hin in's Freie drängt,
So laſt den Träumern ihre Paradieſe!
Gehorcht des Herzens feierlichem Ruf
Und übergebt euch dem, der euch erſchuf!
Sein eignes Blut gen Himmel ſprüzen,
Iſt eine namenloſe That,
Und was die Welt mit Füſen trat,
Hat ſie kein Recht mehr zu beſizen.

Doch ſind denn alle, alle Freudenquellen
Auf unſrer dunkeln Kugel ſchon verſiegt?
Noch giebt es unbekannte Stellen,
Wo Schaz bei Schaz verborgen liegt.
Den Meiſten mangelt nur die Wünſchelruthe,
Die auf die reiche Stelle ſchlägt.

Drum, wenn ſo Mancher irrig mißt und wägt,
So haltet's ihnen doch zu gute!

Was du in ſüßen Dichterſtunden
Von Idealenhöhe träumſt,
Wohl dir, wenn du es weiter noch gefunden,
Als auf dem Blatt, auf dem du reimſt.
Wo iſt die Liebe, die im Silberton
Von deinen hochgeſtimmten Saiten hallet?
Wo ſiehſt du, wie ein Menſchenſohn
Am Arm des ächten Menſchen wallet?
Wo ſproßt des Rechtthuns Palmenlohn? —

Denk das nicht öfter! Die Gewitterwolke
Verfinſtert ſchrecklich Herz und Geiſt.
Beneide nicht den Stumpfſinn einem Volke,
Das deine Wünſche Träumereien heißt!
Iſt's beſſer, nie die beſſre Freude kennen,
Als in der Sehnſucht Mittagsſchwüle brennen
Und keinem Quell entgegenſehn?
Iſt's beſſer, jubeln im Gewimmel

Des niedern Schwarms, als vor dem Himmel
Wie Abbadona klagend ſtehn?
Blik auf, und lerne nicht das Glük verdammen,
Zum höhern Ziel beſtimmt zu ſeyn!
Blik auf, und rüttle deinen Geiſt zuſammen,
Und lerne dich als Mann zu freun!

Sei's dann, daß unter Millionen
Kaum Einer weiß, wo deine Freuden thronen,
Kaum Einer weiß, was Lieben heißt;
Genug für dich, daß du es weißt.
Vielleicht, vielleicht, daß aufgeknoſp't im Stillen
Für dich die goldne Frucht der Liebe reift.
In mehr als Einer ſchönen Bruſt entquillen
Gefühle, die kein Hippias begreift.
Nur hoffe nicht! — Und wenn du ſie gefunden,
Die dein Bedürfniß Jahrelang erſann,
Und dann in unausſprechlichen Sekunden
Aus deinem Schattenthale himmelan
Im Phantaſienjubel ungezügelt
Zu Sonnenhöhen dein Gefühl dich flügelt,

Und dann — o Schikſal! Menſchenherz! —
Wenn langſam Stern an Stern verſlimmert,
Nach durchgekämpftem Todesſchmerz
Im Hui! dein ſchönes Schiff zertrümmert —
Ach! Glük genug, wenn nur des Schikſals Welle
Euch an der Trennung Klippen wirft!
Nicht ſelten iſt der Trank der Hölle
Im Becher ſelbſt, aus dem man Nektar ſchlürft;
Wenn ſie, auf die ihr feſt vertrauet,
Auf deren Herz ihr einen Tempel bautet,
Am Ende doch — ein Weib wie Weiber iſt,
Nach Wechſel gähnt, und Euch bedauert und vergißt. —

So dünn gewebt ſind nicht der Freundſchaft Bande.
Aus feſter Maſſe formte die Natur
Ein Männerherz. Doch ſagt, wer ſchwört ſich ſelbſt den Schwur,
Dem Freunde nicht von ſeinem Leben
Die überflüß'ge Hälfte nur,
Nein, jeden ſchönſten Theil zu geben?
Nicht nur die Laſt der Langenweile

Auf ihn zu werfen, weil ſie uns beſchwert;
Nicht, wenn die Schmähſucht ihren Köcher leert,
Verlangen, daß er alle Pfeile
Für uns empfang' und unſre Wunden heile?
Ja, fodern mag ein Jeder gern,
Und kan auch Jeder; aber geben,
Aus Liebe nur nach Liebe ſtreben,
Verſtehn nicht unſre weiſen Herrn
Mit Herzen ohne Saft und Kern.

Das unglükſeelige Geplapper
Von Herzensglük und Herzensinnigkeit,
Die vielbeliebte Kinderklapper
Der frommen Seelchen unſrer Zeit,
Iſt Gift für Männerherzlichkeit.
Izt im Jahrhunderte der Worte,
Wo Alles zu der Klugheitspforte
Auf glattgetret'nen Wegen ſchleicht,
Von ſchönen Sachen ſchön zu ſchwazen,
Wird einem ſeelenloſen Frazen
Wie Lhomberſpielen kinderleicht. —

Dank dir, du lieber Vater meines Lebens,
Daß ich die groſe Ahndung nicht vergebens
Empfing aus deiner vollen Hand;
Daß ich für mich Beruf'ne fand,
Mich durchzuſehn, mich auszukennen,
Sie durchzuſehn, ſie auszukennen,
Und ſo, in Geiſt und Kraft verwandt,
Das Leben einen Bundestag zu nennen! —
Und ſie entflohn, die goldnen Tage,
Wo jede Sonne uns beiſammen ſah!
Nur unſre Seelen ſind ſich ewig nah,
Und herrlich iſt auch unſre Klage,
Und herrlich ſtreift der naſſe Blik
Zu jedem Schattenſiz zurük,
Wo Bundesglük wie Maiendüfte
Durch monderhellte Frühlingslüfte
Um jede Kraft der Seele floß;
Wo Bruſt und Bruſt in ſtillem Glühen
Zugleich empfund'ne Harmonien
Harmoniſch in einander goß.
Erſcheine mir, wenn einſt mit ſchwererem Gewicht

Die Stunden auf die Seele preſſen
Und die Gedanken nur Minuten meſſen,
Erſcheine mir, du, meine goldne Zeit,
Im Lichte deiner Heiterkeit
Wie eine Welt im morgenrothen Schimmer!
Denn nimmer, ruft's von oben, nimmer
Erblaßt der morgenröthe Schimmer
Am Sonnenthor der Ewigkeit! —

So gäb' es denn auf dieſer Wechſelſphäre
Noch andres Glük als Gold und Ehre? —
Der klage nicht, wer das noch glauben kan!
Iſt Freundesliebe nicht Schimäre
So geh' durch dieſe Lebensleere
Nur ruhig deinen Schritt fortan!

Denk oft in deiner Einſamkeit,
Wenn drauſſen Kinderfleiß und Kinderneid
Des Lebens ſchönes Himmelblau verdunkeln,
Der Sterne, die dir in die Seele funkeln,
Der Männer, die von Schreiern nicht geſtört,

Von keinem innern Ungeſtüm empört,
Im Weltgedräng' wie in der Zelle
Stets ſchöpfen aus der lautern Quelle
Zu tränken uns mit Licht und Kraft.
Von ihnen lerne handeln ſtatt zu ſpähen
Nach Weisheit ohne Lebensſaft!
Von ihnen lerne, nie mit einer Kunſt dich blähen
Und alle Wiſſerei verſchmähen,
Die Spreu wie Korn zuſammenraft!

Den Felſenweg mit Blumen überſtreun
Und glüklich durch ſich ſelbſt zu ſeyn,
Schwer iſt die Kunſt; und wer nicht Kraft zum Siegen
In jedem Herzensmuſkel fühlt,
Der bleibt ein Ball, mit dem das Schikſal ſpielt,
Sein Geiſt mag noch ſo hoch zum Himmel fliegen.
Des Geiſtes Schwungkraft ſtärkt ſich allzu leicht.
Von ſeinen Fittigen getragen
Kannſt du den Flug zu allen Sternen wagen,
Indeß dein Herz im Staube keucht.
Auch liegt ein Feind vor deinen feſten Mauern,

Zur ſchlimmſten Zeit dich zu belauern,
Ein ſchlauer Feind, das Glük, verſtekt.
Er iſt's, der deinen Wahrheitsſinn beſoldet,
Der Hoffnung Eldorado neu vergoldet
Und den Verſtand zum Träumer nekt.
Da gilt nicht Kampf und raſche Schlacht,
Nicht Muth, der wagt und thut und endet,
Im ofnen Streite ſiegt die ſtärkre Macht,
Und eh der Geiſt ſich einmal wendet,
Hat ſchon das Glük zehn Schwenkungen gemacht.
Der arme Geiſt iſt überflügelt,
Ergiebt ſich auf Kapitulation,
Und eh er ſich beſinnt, iſt Alles ſchon
Gethan, geſchloſſen, unterſiegelt,
Doch Hannibal fand einen Fabius.
Von dieſem lerne, wie man kriegen muß! —

Nur nimm nicht gar, wie Zeno's Jünger thaten,
Dein Herz für deinen angebohrnen Feind!
Glaub nicht, daß jede Wallung ſich vereint
Mit Ungebühr, dich zu verrathen!

Des Himmels heiligſtes Geſchenk
Iſt Wohlgefühl in freiem Herzen;
Die tiefſte Sünde, es verſcherzen
Für kunſtgelehrtes Schulgezänk.
Laß die methodiſchen Gerippe
Mit ihrer blanken Weisheitshippe
Kek die Gefühle niedermähn!
Sie läſtern nur des Himmels Gaben.
Sie läſtern, was ſie ſelbſt nicht haben,
Sie läſtern, was ſie nicht verſtehn.
Von Schlacken ſanft den reinen Sinn
Zu läutern, ſei dein ernſter Wille.
Doch wollen, daß in Todtenſtille
Nie ein Gefühl das Herz erfülle,
Führt gradesweg's zur Narrheit hin.

Wenn dann, der klaren Schimmerwelle
Des freien Stromes, nicht dem Teich
Voll eingedämmten Waſſers gleich,
Der Strom der Kraft, von Geiſteshelle
Sanftſtrahlend, dir vom Herzen fließt)

Und wie die Wellenſpizen blinken
Der Flur zur Rechten und zur Linken
Die Seegenfrucht in Füll' entſprießt;
Wenn Sturmgeſchwadern, die entgegenſauſen
Die Fluthen kühner noch entgegenbrauſen
Und ſiegend ihre Bahnen gehn,
Und unbekümmert, ob die kleinen Rotten
Geſchwäz'ger Bäche loben oder ſpotten,
Nur Widerſtande widerſtehn;
Dann ruf Triumph! du biſt am Ziele;
Biſt mehr als Weiſer; biſt ein Mann;
Ein Sieger, den im Siegsgefühle
Das Schikſal ſtärken, nicht mehr ſtören kann.

IV.

Fernando.

IV.

Fernando.

Verloren in Gedanken, die bald ſchnell
Und blizend durch das Reich der Seele ſtreiften,
Bald langſam ſchwebend in ein Dunkelhell
Von Phantaſien ſich zuſammenhäuften,
Und endlich wie die Nacht im Tannenwald
Mit flirrenden Gefühlen, dumpf und kalt,
Des Geiſtes ganze Kraft in Schauer hüllten,
Bis Meteore, die das Schwarz verſchlang,
Das Herz, dem ſelten noch ein Wunſch gelang,
Mit feierlichem Lebenshaß erfüllten,
Verfolgte ſtill Fernando ſeinen Pfad.
Es war im tiefen Thale. Dornen blikten

Durch Farrenkräuter, die vergebens nikten,
Wenn hier und dort Fernando ſie zertrat.
Er ſah empor. Kein freundlich-helles Blau
Am abgeſchnitt'nen ſchmalen Stükchen Himmel!
Ein wüſtes, wildes, treibendes Gewimmel
Von Regenwolken, ſchmuzig-dunkelgrau! —

„Wie hier am Boden, ſo dort in der Höhe!
Es jagt ſich, drükt ſich, ſchwindet und zerrinnt.
Und — o! — der Menſch, der arme Menſch beginnt
So viel, damit er's endlich auch verſtehe,
Daß Thaten wie Gedanken Träume ſind!" —

Da warf er ſich an einen Dornenſtrauch
In ſich gepreßt und ſtarr und ſchweigend nieder,
Als ſchliche der Zernichtung Todtenhauch
Auflöſend durch die Fugen ſeiner Glieder.

— „Was ſchaffſt du doch, Natur, ſo wunderbar
Die ſchönen Maſſen, um ſie zu zerſtören?
Steht Alles, was wir fühlen, ſehn und hören,

Nicht auf dem Schutte des, das vormals war?
Was will es denn, dies ewige Vernichten?
Du plauderſt, Herz, du plauderſt nach, Verſtand,
Es gebe noch ein unbekanntes Land,
Der Kräfte wilde Streitigkeit zu ſchlichten?
Verſteh' ich denn dies wohlbekannte Land?
Was frommt denn hier mein Trachten und mein Dichten?
Entwürfe, ſchön und ſonnenhell gedacht,
Verſinken, eh wir Denker nur erfahren,
Wie klein und groß, wie ſchlecht und gut ſie waren,
Zurük in ihres Chaos ew'ge Nacht.
Hier ſoll ich wirken? Hier? Und hier genieſſen?
Soll wirken, was Minuten höchſtens bleibt?
Soll Freude ſuchen, die ſich ſelbſt zerreibt?
Soll Wünſche dulden, die in ſich zerflieſſen?
Wo iſt Genuß, der nicht auf ſeiner Stirne
Zur Schau das Brandmal der Vernichtung trägt?
Was bleibt dir noch im wizigen Gehirne,
Wenn einſt dein Geiſt das Izt und Künftig wägt?
So klein iſt nicht der kleinſte Honigtropfen;

Ein Tröpſchen Wermuth iſt ihm beigemiſcht.
Verſiegt, ihr Quellen, die ſich ſelbſt verſtopfen!
Verſchwinde, Bild, das jedes Nu vermiſcht!“ —

Da zupft' er lachend an dem Stachelſtrauche,
Und ſtieß die dürren Zweige hier und dort
Mit ſtraffgeſpanntem Fuße von ſich fort.
Dann, vollgetränkt aus der Betäubung Schlauche,
Rief er mit wildem Wehmuthlächeln aus:
„Ja Tod und Leben, ihr ſeid treue Brüder!“
Und drükte ſich, umringt von ſtarrem Graus
Mit dem Geſicht am feuchten Boden nieder.

Auf einmal hört' er aus der Ferne her
Ein Liedchen leicht und wohlgemuth erklingen,
Und horcht' und hört' es immer mehr und mehr
In ſeiner Seele dumpfe Tiefen dringen.
Es klang ſo frei, ſo munter und ſo hell!
Und war ein Verschen ſonder Kunſt zu Ende,
So folgte wohlgemeſſen und behende
Ein hüpfendes, gepfiff'nes Ritornell.

— „Im tiefen, wüſten Dornenthale hier,
Iſt's möglich ſo zu ſingen und zu pfeifen?
Fernando, haſt du Luſt es zu begreifen?
Fernando, wie gefiel das Liedchen dir?
Es lohnt ſich wohl, den Sänger anzuſehen!“ —

Raſch ſtand er auf und ſpäht' umher und ſah —
Und ſah am Seitenhügel dort und da
Den Vortrab einer Wollenheerde gehen;
Und weiter hin, die Hügel ſchräg entlang
Zog ſich die ganze Heerde weiß hinunter.
Ihr Hüter war es, der ſo frei und munter
Sein feſſelloſes Freudenliedchen ſang.
Er ſchwang den Stab zum ungemeſſ'nen Schritte
Der glüklich-ſchlendernden Behäglichkeit.
Sein Pikas, ſtets zu Amt und Pflicht bereit,
Begleitet' ihn nach treuer Dienerſitte
Und ging und ſtand, gehorſam ohne Wink,
Wie ſein Gebieter ging und ſtand und ging,

— „Mahlt ſich in dieſer rohen Thyrſisſeele
Das Dornenthal vielleicht auf andre Art?
Haſt du, Natur, in dieſer Grabeshöhle
Für ihn beſondre Freuden aufgeſpart?
Er freut ſich ſeiner grünen Lebenspfade,
Wenn mich wie an Ixions Höllenrade
Gedankenſucht in wildem Wirbel dreht?
Er lächelt, wo ich zu den Wolken klage
Und mich mit ſchwarzen Hirngeburten ſchlage,
Wenn Zephyrhauch durch ſeine Seele weht? —
Es iſt denn doch zulezt dieſelbe Welt,
Die mir und ihm auf gleiche Menſchenweiſe
In gleichgeformte Menſchenſinne fällt!
Wodurch wird mir denn auf der Lebensreiſe
Die unbefangne Lebensluſt vergällt?“ —

Noch konnt' er nicht, vom Sinnen ſtumpf und matt,
Des Grübelns wie des Lebens herzlich ſatt,
Den Schlüſſel zu der goldnen Pforte finden,
Wo vor dem Seher oft wie vor dem Blinden
Die Einfalt ihren Schaz verheimlicht hat.

Halb in der Welt, die dämmernd ihn umgab,
Halb in der Nacht weit abgeleg'ner Träume
Durchtaumelte Fernando leere Räume,
Und ein Gedanke war des andern Grab.

— „Bin ich denn ein Verſtoß'ner? Schleichen Strafen
Dem düſterſinnigen Verbrecher nach?
O Gott! Ich könnt' auf einem Grabe ſchlafen,
Und ruhig ſtrahlte mich der Morgen wach." —

Fernando ging. Und breiter ward das Thal,
Und lieblicher das Weiß am Himmelsbogen.
Leichtabgerißne Regenwolken flogen
Mit Licht geſäumt vom ungeſehnen Strahl.
Die grauen Schatten ſchlüpften hin am Hügel,
Hin über Wieſengrün und braunes Feld,
Izt dunkelte des fernen Baches Spiegel;
Izt wurd' er neu vom Lichtblik aufgehellt.
Die Lerchen, die im tiefen Korn verſteckt
Fernando's Trauer mitzutrauren ſchienen,

Erhuben ſich, und ſummend kamen Bienen
Wie eben erſt in's Leben aufgeweckt. —
Fürwahr! Und wenn der Schwermuth Schauderſchatten
Wie Mitternacht auf einer Seele liegt,
Wenn Wallung ſich umſonſt an Wallung ſchmiegt
Und Kräfte gegen Widerſtand ermatten
Lokſt du, Natur, mit einem hellen Blik
Ein leiſes Wohlgefühl ins Herz zurük.
Der Kummer folgt auf einer Frühlingswieſe
Von weitem nur der Sehnſucht Ferſen nach.
Er wagt es nicht, am hellen Schimmerbach
Auf Moos zu ruhn im Blumenparadieſe.

Fernando ſah umher. Geneſung rann
Wie Thau vom Himmel ihm in Sinn und Seele.
„Iſt's etwa — hub er ſich zu fragen an—
Daß ich den zu bekannten Weg verfehle,
Auf dem ein Trieb, der nicht nach Schmerzen zielt,
Geruhig fortzuſchreiten ſanft befiehlt?
Iſt's menſchlich, ſo den namenloſen Uebeln
Des armen Menſchenlebens nachzugrübeln?

Iſt's möglich, dann der Freud' in's Auge ſehn,
Wenn unſer Wiz am Bau des Ganzen klügelt,
Den leichten Scherzen Thür und Thor verriegelt,
Und Weisheit nennt, Verſtand'nes misverſtehn?
Iſt nicht Vernunft ein Spiegel ſchön und klar
In abgemeß'nen engen Lebensgränzen
Die Strahlen der Natur zurükzuglänzen?
Licht der Natur, biſt du nicht immer wahr? —
Und iſt dein Sinn von wahrem Lichte heiter,
Was fragſt du, Menſch, nach einer Himmelsleiter,
Emporzuſteigen in den ew'gen Raum?
Jenſeits der Gränze ſchimmert dem Vertrauen
Ein Wunderlicht! doch dort ſich anzubauen,
Glükt nur dem frommen Phantaſientraum. —
Du guter Vater deiner ſchwachen Kinder,
Wie wohl haſt du ihr kleines Loos beſorgt!
Kaum einen lokt der Name Wahrheitsfinder,
Wenn Volk von Volk getroſten Glauben borgt!
Wen nie ein ſtürmender Titanengeiſt
Zu luſtigen Eroberungen reißt;
Wer mißt und wägt in unſern bunten Schranken,

Und, reicher an liebkoſenden Gedanken,
Verwandter dieſer guten Erde wird;
Wen nicht der Glanz der Denker, die auf Trümmern
In einem trüben Abendlichte ſchimmern,
In ſeinem treuen Wahrheitsglauben irrt;
Wer traulich ſich mit Weib und Kind und Freund
Des Seyns erfreut am blauen Sommertage,
Und nie bezweifelt, daß nach aller Klage
Im ſchönen Lande, wo man nicht mehr weint,
Der Tod auf ewig Lieb' und Wohl vereint;
Wer ſo, ſtatt Leid und Freuden abzuwägen,
Genießt des reichen Augenblickes Seegen,
Der, der nur iſt auf dieſer Welt zu Haus,
Und ruhig liſcht ſein Lebensflämmchen aus.

V.

Alonzo.

V.

Alonzo.

Gepflegt von Genien im Mutterſchooß
Ward früh ein ſchöner Knabe ſtark und groß.
Sein Auge, das den zarten Reiz des Schönen
Mit ſeltnen Neugierblicken feſt umſchlang,
War nie durch angeprieſ'nen Regelzwang
Von dieſer ſüßen Nahrung zu entwöhnen,
Und herrlich ſtrahlte ſein genoß'nes Glük
Auf jeden Mitgenieſſenden zurük.
Man ſah auf ſeinen weichen Jugendzügen

Sein Herz in ſanften Wallungen ſich wiegen.
Die Lieb' umſpielte lächelnd ſeinen Mund.
Den hohen Sinn, den keine Kette bindet,
Mit der nicht eigner Zwang das Herz umwindet,
That ſelbſt der Troz im Ton der Liebe kund.

Oft ſtahl er ſich, den Sonnenuntergang
Vom röthlich-grünen Hügel zu betrachten,
Vom Hüter weg, und lag und ſah und rang
Mit Fragen, die im Phantaſiendrang
Verworren hinter ſeiner Stirn erwachten.
Die angeflammte Wange glühte hoch;
Sein Auge ſtreute Diamantenfunken,
Wenn allzufrüh ſein Geiſt, von Ahndung trunken,
Die Weiten der Unendlichkeit durchflog.
Er wollte denken. Doch im irren Schwanken
Verſchwammen in Empfindung die Gedanken
Und glükt' es ihm, ein pochendes Warum
Mit einem Geiſtesſchwerdtſchlag zu zergliedern,
So ſprang er auf, als ſtände irr und ſtumm
Ein Gegner da, unfähig, ein Warum

Mit neuen Zweifelfragen zu erwiedern.
Doch lauter ſchlug's dem Knaben in der Bruſt
Beim Hören hoher, ſchöner Männerthaten.
Was Wahrheitskünſtler nimmermehr errathen,
War ſeines Geiſtes höchſte Feierluſt.

Zum Jüngling ſproßt der Knabe ſchlang hinan.
Ein Wonnechor melodiſcher Sirenen
Singt ihm vom freien Vollgenuß des Schönen
Und flüſtert, was es ſei, das warme Sehnen,
Das klopfend durch des Jünglings Adern rann.
Wie Anadyomene ſtand ſie da,
Die feſſelloſe Prieſterin der Freude.
Naturreiz ſchien ihr einziges Geſchmeide.
„Mein Name, ſprach ſie, iſt Urania!“
Sie blikt' Alonzo'n an; er blikte nieder.
Sie rührt' ihn an; es bebt' ihm durch die Glieder.
Da raunt' in dieſem wunderbaren Nu
Sein Schuzgeiſt ihm die leichten Fragen zu:
„Du wareſt es, nicht ſie, der niederblikte?
Sie war's, die dir zuerſt in's Auge ſah?

Du ſtandeſt ſtumm und zitternd vor ihr da!
Sie war es, die zuerſt die Hand dir drükte?“ —
„ — Sie war es, rief Alonzo glühend, ja!
O daß ich ihr ſo ſpät den Rücken wandte!
O daß ich dieſen, dieſen Blik nicht kannte!
So blikteſt du wohl nie, Urania!“ —

Doch lange irrt' er noch, eh er ſie fand,
Sie, die in unverkennbar lichten Zügen
Mit Farben, die dem Auge nie entſtiegen,
Verklärt von hoher Ahndung, vor ihm ſtand.
Und als er endlich, endlich doch ſie fand,
War eine lange Reihe banger Stunden,
War manche ſchöne Thränennacht geſchwunden,
Eh Aug' an Auge flammend zugeſtand,
Was Herz und Herz zuſammen zog und band,
Eh Mund an Mund mit hingeküßtem Ach!
Das ew'ge Mein und Dein zuſammenſprach. —

So wär't ihr, Geiſtumdämmernde Gefühle,
So wär't ihr auch dem Denker mehr als Spiele!

Fürwahr! Der Liebe höchſtes Täuſchungsloos
Iſt mehr, als alle Himmelsſphären kennen;
Denn allen Menſchenſöhnen es zu gönnen,
Fand ſelbſt die Gottheit es zu göttlichgroß. —

Alonzo nahm der fremden Denker Schäze
Als Reiſegeld. Doch ſeines Weg's Geſeze
Schrieb ungehindert nur ſein eigner Geiſt.
Wer Luſt hat, dacht' er, mag den Heerweg ſchlendern!
Der thut es gern, und Jener kan's nicht ändern,
Weil die Gewohnheit ihre Ruthe weiſt.
Zu meinem Ziel kan mich kein Andrer führen.
Des Zweifels Pfeile treffen und berühren
Nur dann mich nicht, wenn an der Wahrheit Thor,
Und wenn ich noch ſo oft den Weg verlohr,
Zulezt mein Geiſt, aufrecht und unbeklommen,
Zum einverſtandnen Herzen ſpricht: Willkommen!

So ſah Alonzo's Aug' in reinerm Licht
Des Lebens Wohl, und ſah des Lebens Pflicht.
Alonzo wurd' ein Mann; und Männer handeln,

Wo Weisheitskrämer auf und nieder wandeln
Im Seegen ihrer Kopfphiloſophie.
Er ſprach: Ein Raum für Thaten iſt das Leben.
Wer ſtets die lezte Wahrheit zu erſtreben
Sich rüſtet, trifft den Zweck der erſten nie.
Sind nicht im groſen, offnen Lebensgarten
Der unbebauten Pläze noch ſo viel,
Der ungepflegten Blumen noch ſo viel,
Die izt der Wildheit und des Zufalls Spiel
Auf eines Gärtners Schirm und Sorge warten? —

Mit freiem Schritte ging er fort zur That.
Er half auch dem, der nicht um Hülfe bat.
Der Undank wagt' es oft, ihn abzuſchrecken,
Die Tadelſucht, vom Ziel' ihn wegzunecken;
Doch ging er unaufhaltſam ſeinen Schritt;
Denn ſein Gefühl ging ohne Säumen mit.

Geſchöpfe, wie wir alle Tage ſehn
Und Menſchen nennen, die, von kleinen Lüſten
Getrieben, ſich rundum wie Kräuſel drehn,

Doch auf Befehl der Mode ſtarr wie Büſten,
Und ſelbſt der Freude Wink verſchmähend ſtehn;
Verlaß'ne Bettler, die nach Gaben lechzen,
Wenn ihre Hoheit trüben Schimmer wirft,
Und nach dem Trunke, den der Nachbar ſchlürft,
Auf ihren goldnen Ruderbänken ächzen.
Mitleidig ſah Alonzo auf ſie hin,
Verſucht' es öfter, ihren Schmerz zu lindern,
Verſucht' es, ihre Zünfte zu vermindern;
Ihr Lächeln aber floh ſein Menſchenſinn.

Die Gaukelfreuden der Geſellſchaftswelt,
Wo Jeder ſich vor ſeinen Spiegel ſtellt,
Wo Scherze nie aus freier Seele quillen,
Wie konnten die Alonzo's Seele füllen?
Doch ließ er Jeden ſeiner Straße ziehn,
Beſchränkte nur kein Allzulauter ihn.

Wenn Zweifler am Uneigennuz der Seelen
Mit ſyſtematiſch=ſchulgerechter Kunſt
Beweiſen, Freundesliebe ſei ein Dunſt,

Und Rechtthun heiſſe, ſtets das Klügſte wählen;
Wenn Schwächlichkeit auf ihrer Zitterſchaale
Gefühle wie Dukaten ängſtlich wägt;
Dann leuchtet hoch das Herz im Sonnenſtrahle,
Das ſeine Würde ruhig in ſich trägt.
Mit Weib' und Freunde ſuchte Hand in Hand
Alonzo nie ein goldnes Wunderland;
Drum fand er Thäler, wo die Ruhe wohnte,
Und ſtille Liebe jeden Schritt belohnte.

Gelehnt an einen Abendſchattenbaum
Erneut' er da noch oft den Jugendtraum,
Die lange Reihe ſchöner Thränenſtunden,
Dem ernſten Blik noch immer nicht entſchwunden,
Eh Aug' an Auge flammend zugeſtand,
Was Herz und Herz zuſammen zog und band.

Er ſah bei ſeiner Freuden Widerklang
Die Pflänzchen ſeiner Liebe fröhlich keimen,
Und ſtörte nicht, um ja nichts zu verſäumen,
Die treibende Natur durch Regelzwang,

Verſtümmelte nicht kek und pädagogiſch
Die freien Seelen voller Kern und Kraft,
Und demonſtrirte nie beredt und logiſch,
Das höchſte Gut ſei — Krämerwiſſenſchaft.

Die Pflänzchen ſchoſſen auf. So ſchießt ein Flor
Von hohen Sommerlilien empor.
Die Knoſpenkraft entlöſ't ſich dem Gewand,
Das ihrer Blättchen Schimmerweiſſe band,
Und aus den off'nen Kelchen fliegt der Düfte
Erquickungshauch durch helle Lebenslüfte.

Alonzo, auf der Seinen Arm gelehnt,
Empfand nicht ſeiner eignen Kräfte Sinken,
Und ſah gelaſſen, an den Blik gewöhnt,
Den Genius vom ſchmalen Hügel winken.

Und als ſie dann, die kalte Stunde, kam,
Nach der Alonzo's Seele nie verlangte,
Vor der Alonzo's Seele nie erbangte,
Und Puls von Pulſe ſchwächer Abſchied nahm,

Reicht er mit einem Blik in's beßre Land
Den Lieben um ihn her die kalte Hand,
Fühlt ſeine lezte Kraft ſein Herz erſchüttern,
Fühlt eine Thrän' im matten Auge zittern.
Ihr Alle, ruft er, ihr ſeid ewig mein!
Und lächelt noch einmal, und ſchlummert ein.

VI.

Die große Frage.

VI.

Die große Frage.

Und wenn der lezte dünne Faden reißt,
Woran mit dieſes Lebens Flatterdingen
Zuſammen deine Flatterwünſche hingen;
Wenn ohne Furcht und Hoffnung ſtill der Geiſt
Hinwandelt über ſtürmende Gewäſſer,
Und was er geſtern gut hieß, weder beſſer
Noch ſchlimmer heute ſo wie morgen heißt;
Wenn alle goldnen Phantaſiegebilde
Von Wirkſamkeit zergehn in Träumerei;

Wenn dir die Göttin mit dem Wetterſchilde
Zuraunt, daß Thun wie Dichten Täuſchung ſei;
Wenn nichts dir zugeſichert iſt, als du,
Und doch dein Herz, reich eine Welt zu nähren,
Zu mächtig ſchlägt, allein, in Sultansruh,
Sein volles Maaß von Kräften aufzuzehren;
Wenn Lebensfülle dich in's Leben treibt,
Was iſt's, das dir zur Lebensfreude bleibt? —

VII.

Die Trümmer der Vorwelt.

VII.

Die Trümmer der Vorwelt.

Blühn und Welken, Prangen und Verſinken,
Fühlſt du das, mein Herz, und führſt mich hin,
Wo der Vorwelt ſtille Reſte winken
Durch die Nacht der Allzerſtörerin?
Weilſt du gern an dieſen grauen Trümmern?
Sieh des Tages Freuden, wie ſie ſchimmern!
Sieh, wie hold und niedlich anzuſehn!
Sieh die Schmetterlinge luſtig flattern!
Und du ſchleichſt zum Aufenthalt der Nattern,

Wo durch Dornen Moderdüfte wehn? —
Oder meinſt du, ſtille Ehrfurchtſchauer
Wiegen alle Flatterfreuden auf?
Scherze für die Luſt erhabner Trauer
Hinzugeben, ſei ein reicher Kauf? —
Wohl; ſo freue dich der warmen Thräne!
Freue dich, weil du noch weinen kannſt!
Bald vorüber rauſcht auch deine Scene,
Und du endeſt nicht, was du begannſt. —

Welch ein Chaos dort im Dämmerſcheine?
Halbzerſchlag'ne, ganze Quaderſteine!
So beſtimmungsvoll! ſo ordnungslos!
Bogenſtücke, Marmorſäulenknöpfe,
Heldenarme, ſtolze Götterköpfe
Zwiſchen Dornen, Neſſeln, Schutt und Moos!
Dort im Steine Zeilen eingegraben! —
Gott im Himmel! — Hungrig hacken Raben
Würmer aus gedankenvoller Schrift?
Was des Denkers ganzen Geiſt erſchüttert,
Liegt verkannt, verachtet und verwittert,

Wie ein Blättchen, das der Mehlthau trift? —
Ja, du biſt es, auch in deinen Reſten
Unverkennbar, auserwähltes Land,
Wo die Schönheit bei Gedankenfeſten
Für die Weisheit Blumenkränze wand;
Wo das Glük, die Menſchlichkeit zu ſchirmen,
Troz der Barbarei erneuten Stürmen,
Felſenfeſter Tapferkeit gelang;
Wo die Freiheit unter Jubelliedern
Ueber gleichgeſtellten Bürgerbrüdern
Fröhlich ihre Siegesfahne ſchwang.
Ja du biſt es, Hellas! Land der Götter!
Länder welken; Völker ſterben hin;
Aber deines Geiſtes Lorbeerblätter
Welken nie, du Menſchenlehrerin!
Was Vernunft in ihren ſchwerſten Siegen,
Phantaſie in ihren kühnſten Flügen,
Kunſt in ihrem Meiſtergriff erfand;
Was den irren Geiſt zur Wahrheit gängelt,
Was das ſchwache Menſchenherz verengelt,
War dein Eigenthum, o Griechenland!

Welche Kraft erhob dir alle Kräfte
So zur hohen Ueberſchwenglichkeit,
Daß die Welt bis in die Ewigkeit
Auf Ein Muſter ihre Blicke hefte?
Dir, dir gab Natur mit vollen Händen,
Was ſie nur von Herrlichkeit beſaß;
Und doch war ihr Geben ein Verſchwenden,
Wenn ſie Eins, ein Einziges vergaß.
Und das war? — Das war, was Wen'ge kennen,
Dem, der's kennt, ein köſtlicher Gewinn;
Ein Gewinn, den Worte dunkel nennen:
Angebohrner, ächter Schönheitsſinn.
Schönheit, du von allen Himmelstöchtern
Unſrer Erdenweisheit blinden Wächtern
Unbegreiflichſte! Fürwahr, du biſt!
Biſt nicht Grille, nicht erträumtes Weſen,
Das im Griechen wie im Irokeſen
Einbildung mit ihrer Elle mißt.
Lehrt Natur im Himmel und auf Erden,
Lehrt ſie nicht die Kraft der Harmonie?
Merkſt du nicht, es konnte ohne ſie

Nicht ein Sonnenſtaub geſchaffen werden? —
Sag, was lenkt die ſechzehn dunkeln Kinder,
Die der Mutter Sonne folgſam ſind,
Keins mit ſeines Gleichen gleich geſchwind,
Eins durchs andre träger und geſchwinder?
Sag, was lenkt der Zeiten Wechſelreich
Vierfach hier auf unſerm ſchönen Balle,
Nie auf ſeiner Flekchen einem alle,
Alle auf dem Ganzen ſtets zugleich?
Sag, wer miſchte Auen, Hügel, Thäler
Tauſendfaltig weiter, höher, ſchmäler?
Wer ſchattirte Blumen und Geſtein?
Schönheit, dich empfand der Geiſt der Geiſter.
Preiſe, Menſch, den Harmonienmeiſter!
Schönheitsſinn bei Schönheit ward nur dein.
Du verſtehſt die Kraft der Harmonien,
Wie in Form und Ton, in Herz und Geiſt.
Harmonie, die Ohr und Auge preiſt,
Hilft der Wahrheit Kinder zu erziehen.
Schönheit, ſie, die kühnen Phidiaſſen
Und Homeren Wunderkraft verlieh,

Schönheit lehrt' es die Sokrate faſſen,
Tugendglük ſei inn're Harmonie,
Schönheit gab dem Bürger zu verſtehen,
Ohne Freiheit ſei die Freude Tand.
Sie errichtete mit eigner Hand
Marathons und Salamins Trophäen. —
O Trophäen! O du Herrlichkeit
Des Vereins von allen Erdenreizen!
Ihr ſeid hin? — Mit ſolchem Schaz zu geizen,
Das verſtandſt du nicht, betrog'ne Zeit?
Iſt's unmöglich, wechſelnd nicht verſchlimmern?
Maulwurfshügel könnteſt du zertrümmern,
Wenn dir's an Zerſtörungsſtoff gebricht.
Doch der Uhu heult aus ſeinem Neſte
Ruhig über Trümmer der Palläſte.
Schönheit iſt des Zufalls Freundin nicht.

Sieh doch! Andre Trümmer dort zur Seite!
Sieh den Wirrwarr, wie abſcheulich bunt!
Sieh, es iſt zerſchlagne Siegesbeute,
Aufgehäuft vom halben Erdenrund!

Diademe, Zepter, goldne Kronen,
Ha! zerſezt, zerſplittert und zerſtükt!
Drüber hin, die Flügel abgeknikt,
Goldne Adler ſtolzer Legionen!
Auf den Preis des hohen Heldenruhms,
Auf den Preis unüberwundner Schaaren
Treten Prieſter, prunkend mit Tiaren
Und der Mummerei des Heiligthums?
Bükt euch, bükt euch, Bürger ſtolzer Reiche!
Auf den Gräbern ächter Männlichkeit
Gurgeln hier entmannte faule Bäuche
Liebeleeres Weiberliebesleid! —
Solche Frucht von ſolchem edlen Stamme!
Hätteſt du's erwartet, Menſchenwiz!
Majeſtätiſch ſchoß die Himmelsflamme
Auf, und ach! verziſchte wie ein Bliz. —
Römerſinn! du Kraft der Herrlichkeit
Aus dem dunkeln Nichts emporgeſtiegen,
Wie gelang es dir, in Sturm und Streit
Unſre halbe Kugel zu beſiegen?
Trankſt auch du der Schönheit Nektarſchaale?

Koſteſt mit den Grazien auch du?
Trug Prometheus aus dem Götterſaale
Heimlich dir auch Geiſtesfeuer zu?
Nein! die Grazien und Phöbus fanden
Rom für Harmonie zu rauh und kalt.
Seine rohen Rieſenkinder ſtanden
Starr und prächtig wie ein Zederwald.
Aber ſtatt der Harmonie, die lehrt
Menſchlich wandeln auf beblümten Wegen,
Pochte hoch mit überheißen Schlägen
Jedes Römerherz von *Männerwerth*.
Darum rauſcht' es ihm wie Meereswogen,
Wenn der Name *Vaterland* erklang.
Eh der Knabe von der Mutter ſprang,
Hatt' er dies Gefühl ſchon eingeſogen.
Sorgſam ward es in ihm auferzogen,
Bis es ganz in Mark und Adern drang.
Darum fühlt' er jede Kraft beflügelt,
Jede Kraft zum Stürmen aufgewiegelt,
Wenn die Knechtſchaft ihre Ketten wieß.
Darum haßt' er jede, jede Schwäche:

Denn der Freiheit Milch und Honigbäche
Fließen nur im Männerparadies.
Was die Stoa von den ſteilen Höhen
Aechter Menſchenmajeſtät erſann,
Was der weiſe Denker zu verſtehen
Oft ſich ſträubte, ward in Rom gethan.
Seelenadel ſproßt auf jedem Boden.
Knieend vor Fetiſchen und Pagoden
Iſt auch wohl ein Sklav ein Götterſohn.
Aber ärmlich, einzeln ſproßt die Pflanze.
Nur in Roms erlauchtem Siegeskranze
Wehte ſie dem ganzen Volke Lohn.
Unter den zerſtreuten Millionen
Aller Zeiten, unter allen Zonen
Gab's nie ſolchen Thatenüberfluß.
Edelſinn iſt Edelſinn geblieben.
Einmal nur im Lebensbuch geſchrieben
Stehn die Namen Brutus, Regulus. —
Hohe Namen! Statt euch anzubeten —
Guter Gott! — bekrittelt man euch nun.
Eure Thaten klüger nachzuthun,
Lernt man von Minervens neuen Räthen.
Laßt mich dann im Stillen niederknien!
Euch zu faſſen, laßt es mir gelingen!

Wird einmal die Erde ſich verjüngen,
Dann erſt werden wieder Römer blühn. —

Wem erlag der wankende Koloß?
Wer erhub ſich auf den morſchen Trümmern? —
Siehſt du dort die Felſenſpizen ſchimmern?
Sieh! das war ein deutſches Ritterſchloß.
Deutſche Kraft, erkohren, zu zermalmen,
Was nicht mehr der Stolz der Erde war,
Schlug wie Wetterſchlag auf reife Halmen,
Auf die abgenuzte Römerſchaar.
Römer, die ſich längſt erbärmlich ſchmiegten
In das Joch der ſchnöd'ſten Tyrannei,
Lernten nun, wo deutſche Schwerdter ſiegten,
Wieder ahnden, was die Freiheit ſei.
Herrſchſucht riß die deutſche Kraft nicht hin,
Einer halben Erde Hohn zu ſprechen.
Kalt im eiſenfeſten Freiheitsſinn
Siegen nur und Ketten zu zerbrechen,
Wacker ſeyn und Frevelthaten rächen,
War der deutſchen Siegesluſt Gewinn.
Frommer und beſcheidner Seelenadel,
Biedertreue ſonder Furcht und Tadel,
Sproßte aus der deutſchen Erde Schooß.

Frei und fröhlich ſeyn mit ſeines Gleichen,
Keinem Schwerdte, keinem Gelde weichen,
Hieß dem deutſchen Biederherzen groß.
Welch ein Grund zum ſtattlichſten Gebäude!
Welch ein Schritt auf herrlich-ſchöner Bahn!
Schikſal, gab auch das dir keine Freude?
Auch die Thaten ſind umſonſt gethan? —
Er iſt hin, der ſchöne Blütenbaum,
Ach, verdorret vor der Zeit der Früchte!
Er iſt hin! Ein kurzer Morgentraum
Iſt des deutſchen Völkerwerths Geſchichte.
Väter! Wacht nicht auf aus Eurer Aſche,
Wenn ich's ſage! Väter, hört es nicht,
Wie ſich von der Herrſcher vollen Taſche
Izt der Deutſche Ruhm und Glük verſpricht!
Hört es nicht, ihr freiheitkühnen Sieger,
Wie der Enkel ſich im Vorſaal ſchmiegt!
Hört es nicht, wie gern der deutſche Krieger
Izt für Geld das Menſchenrecht bekriegt!
Hört es nicht, die ihr für Ehre wachtet,
Wie der Deutſche, er, den Ihr erhobt,
Pfui und aber pfui! ſich ſelbſt verachtet,
Nur das Fremde kennt und liebt und lobt! —
O mein Vaterland! Zwar nur im Traume

Nenn' ich dich im Ernſte Vaterland;
Doch iſt auf dem weiten Erdenraume
Dieſer Bruſt kein Land ſo nah verwandt.
Heilig mir in deinen Trummern! heilig,
Wenn auch deine Würde noch ſo eilig
In ein todtes Schattenbild verſchwand!
Heilig, weil, mit Kraft emporzuragen,
Doch noch einzeln deutſche Männer wagen,
Weil für mich noch deutſche Herzen ſchlagen,
Lieb' ich dich, mein deutſches Vaterland!
Wenn die Sommernacht mit lauem Flügel
Niederdämmert, wird am Grabeshügel
Oft mein Auge weinen um den Traum,
Blickend auf den thaubenetzten Raſen
Weinen, daß die ſchönen Seifenblaſen
So zerſprüzen in ein Reſtchen Schaum.

VIII.

Urania.

VIII.

Urania.

Mit vollem Fluge trag' mich himmelan,
Du, Seherin der unſichtbaren Weſen!
Zeig' mir ein Bild, wenn ich es faſſen kan,
Das du dir ſelbſt zur Andacht auserleſen!
Willſt du mir, Phantaſie, Vertraute ſeyn,
So ſäume nicht, die Stirn im Morgenſchein
Mit deinem Diadem mir zu umwinden!
Und wird er bald, der Trug der Wonne, ſchwinden,
Ich will mich doch des Trugs der Wonne freun.
    Dem Schooß der ſchwindelnden Natur entſprungen
Steht es, das Wunder der Vollendung da!
Triumph! Triumph! Der Zauber iſt gelungen!
Sie iſt's! Sie ſtrahlt daher! Urania!
Sie ſtrahlt daher in ſchlanker Majeſtät,

Wie Hellas ſie in kühnen Stunden dachte,
Als aus dem Schaum der Fluten ſie erwachte,
Sanft vom Oceanidenhauch' umweht;
Als, ihrem Fürſten ungetreu, die Fluten
In feſtgeſtarrten Waſſerhügeln ruhten,
Zum erſtenmal der Sonnenwagen ſtand,
Und alle Götter betend niederſchauten,
Und kaum der neuen Schwindelwonne trauten,
Die ſchmeichelnd ſich um ihre Herzen wand;
Als ſelbſt die hohe Himmelskönigin
Im kalten Stolze ſich verkleinert fühlte,
Und Artemis nach mildem Weibesſinn
Mit ungeübten Herzenswünſchen zielte!
  Ja, Weibesſchönheit trifft und ſiegt durch Milde,
Und Grazie flammt auf zur Majeſtät,
Wenn Seelenſpiel im Angeſicht zum Bilde
Der ſtillen Unſchuldswürde ſie erhöht.
  Sieh an den Schimmer ihrer Heiligkeit!
Sieh an den zarten Roſenſchein der Wangen!
Als dürfte ſie kein Sterblicher umfangen!
Als dürfte der den Himmel nicht verlangen,

Den je der Andruk dieſer Lipp' erfreut!
Sie kömmt! Sieh hin! In ihres Sanges Wallen
Scheint ſchweigend die Natur ſich zu gefallen,
Und jedes leiſe Lüftchen ſäuſelt Luſt,
Und jedes leiſe Lüftchen drängt beſcheiden
Sich hin zum Siz nie ausgeſproch'ner Freuden,
Und fächelt ſchüchtern ihre hohe Bruſt.
Hinwogend wirft das lange Schattenhaar
Auf ihrer Schultern Licht ein Dunkelklar.
Und kein Gewand und keine Schleier drücken
Des Lebensbaues freie Herrlichkeit,
Und keine Zierde, die der ſchlaue Neid
Erfand, das Tadelloſe zu entſchmücken.
Wie wenn an unbewölktem Sommertage
Ein froher Weſt mit leichtem Flügelſchlage
Des Teiches kleine Schimmerwellen hebt,
Und Well' an Welle wallt und blinkt und zittert
Und leiſe, leiſe weiter hin geſchüttert
Im Anſchlag an das Ufer ſanft zerbebt;
So wallt und ſtirbt des Buſens Auf und Nieder
Zum ſüßen Harmonienſpiel der Glieder

Dem unerſättlich ſchwelgeriſchen Sinn
Im lezten Athem der Entzückung hin.
Sie blikt mich an! — O Weibesblik, was gleicht,
Von allen Freuden, die Erwählte kennen,
Von Allem, was wir hoch und heilig nennen,
Von Allem, was das ganze Herz erweicht,
Von Allem, was das ganze Herz begeiſtert,
Und jeder Lebensſchwingung ſich bemeiſtert
Und durch die tiefſten Pulſesſchläge ſchleicht,
Was gleicht dir, wenn in voller Sonnenhelle
Herflammend aus des Buſens Feuerquelle
Der erſten Liebe reines Morgenlicht
Sich in des Auges reinem Spiegel bricht?
Wenn jeder Strahl, der ſo vom Leben ſtrahlt,
Gedanken und Gefühle trifft und mahlt,
Und was die Sprachen nun und nimmer nennen,
Und Millionen Glükliche nicht kennen —
Verwegne Poeſie, halt ein! Halt ein!
Du darfſt und willſt kein Heiligthum entweihn.

IX.

Lindor und Linda.

IX.

Lindor und Linda.

Sanctos auſus recludere fontes. —

Von ſüßer Maienträumerei verjüngt
Flieg' jugendlich in's Paradies der Fülle,
Mein glükliches, bethörtes Herz, und ſtille
Den Wunſch, der lieblich dich umſchlingt!
Streu alle deine Blumen, Phantaſie!
Erinn'rung, Sammlerin der ſchönen Reſte
Des Lebens, weigre mir zu dieſem Seelenfeſte
Die Gaben nicht, die dir die Wirklichkeit verlieh!
O! konnte ſie ſo wenig nur dir leihen!
So wenig nur für deinen Thränenzins?

Bin ich im Ernſte thöricht — acht ich bin's!
Der Wolkenbilder Schatten zu erneuen? —
Und doch, was ſind der Wahrheit helle Strahlen,
Was ſind ſie gegen dieſes Schattenlicht?
Und müßten wir mit jahrelangen Quaalen
Den einen, einz'gen Augenblik bezahlen,
Wer liebte drum den Traum der Liebe nicht?
Woher die Liebe? Kam ſie himmelab,
Geſandt, zum Vollgenuß des höh'ren Schönen
Uns Erdenkinder zu gewöhnen?
Mit ihrem unſichtbaren Feenſtab
Das matte Bild der Welt, vom Zufall uns gegeben,
Zum athmenden Gemälde zu beleben?
Iſt's dieſes? — Oder iſt's ein Larvenſpiel,
Der Seele, die ein Fiber ſchaukelt,
Vom blinden Wahnſinn vorgegaukelt? —
Unausgeſungnes Harmoniegefühl,
In deinen weiten, wundervollen Sphären
Gilt des Erklärers kleiner Maasſtab nicht!
Ein reiner Sinn kann fühlend nur erklären,
Was die Natur vernehmlich ſpricht.

Sieh

Sieh dort das Mädchen! Wie ſo hingegeben
Sie einſam da am Schattenbuſche liegt,
Den Kopf geſtüzt, halb ruhend, halb im Schweben
Auf ihrem Arme hin und her gewiegt!
Da blikt ſie auf! Sieh, wie des Auges Feuer,
In ſchwärmeriſche Dämmerung verglimmt,
Durch einer Thräne dünnen Zauberſchleier
Die Welt umher gefangen nimmt!
Wie irrend langſam ſchweift ihr Blik umher!
Wie ſtarrt er izt! Wie irrt und ſchweift er wieder,
Und ſinkt, von banger Wonne ſchwer,
Zur Seite auf — ein Blümchen nieder!
Ihr Buſen bebt empor. Man ſieht des Herzens Pochen.
Sie lächelt. Langſam kommt mit leiſer Lieblichkeit
Die kleine Hand. Das Blümchen wird gebrochen,
Beſehn, zerpflükt und in den Wind geſtreut. —

Was willſt du, Linda? Deine Wangen glühen?
Der Frühling lacht! Am blauen Himmel ziehen
Die Flockenwölkchen leicht und fröhlich hin!
Du liebſt! Du liebſt! — Des Frühlings Jubelfülle

Erfüllt dich nicht. In nebelgrauer Hülle
Verſchwimmt der Himmel deinem Sinn.

Wo iſt er, den dein Auge ſich erkohr?
O wüßt' er's eine einzige Sekunde,
Was du hier ſinnſt mit ſeinem Sinn im Bunde,
Er träumte ſich auf einen Thron empor.
Jezt klagt er, irren Schmerz im Buſen hegend,
Dem ſtarren Wald, der ſtarren Felſengegend
Des Schikſals Deſpotismus vor.

Du ſahſt es, Linda, wie die Wang' ihm brannte!
Entzündet brannte deine Wange mit.
Du ſahſt, was ſeine Blicke zu dir bannte!
Weh that dir's, wie dein Herz den Gegenblik beſtritt.
Wer hieß mit ſonderbaren Widerſprüchen
Dich, Mädchen, dir Tyrannin ſeyn?
Kann mit dem Egoismus ausgeglichen,
Kann Liebe das Geſez der Sympathie entweihn? —

Erfüllt dich nicht. In nebelgrauer Hülle
Verſchwimmt der Himmel deinem Sinn.

Wo iſt er, den dein Auge ſich erkohr?
O wüßt' er's eine einzige Sekunde,
Was du hier ſinnſt mit ſeinem Sinn im Bunde,
Er träumte ſich auf einen Thron empor.
Jezt klagt er, irren Schmerz im Buſen hegend,
Dem ſtarren Wald, der ſtarren Felſengegend
Des Schikſals Deſpotismus vor.

Du ſahſt es, Linda, wie die Wang' ihm brannte!
Entzündet brannte deine Wange mit.
Du ſahſt, was ſeine Blicke zu dir bannte!
Weh that dir's, wie dein Herz den Gegenblik beſtritt.
Wer hieß mit ſonderbaren Widerſprüchen
Dich, Mädchen, dir Tyrannin ſeyn?
Kann mit dem Egoismus ausgeglichen,
Kann Liebe das Geſez der Sympathie entweihn? —

Herrſcht göttlich, weil zu ihrer Seite
Die Mitregentin Achtung thront.
So ſtrömen ihre bunten Zauberflammen
Zur lichten Engelglorie zuſammen,
Und heilig wird, was ihre Hand berührt,
Und heilig ſind des Liebenden Gedanken,
Die ihre angewieſ'nen engen Schranken
Zu überſpringen noch kein Wunſch verführt.
Ein halber Blik, der ſcheu zur Seite gleitet,
Ein halbes Wörtchen in gedämpftem Ton,
Ein halbes Lächeln, das auf Hofnung deutet,
Macht einen Liebenden zum Götterſohn.

Verſag', o Schikſal, dies beſcheidne Glük
Dem Armen nicht, der troſtlos ſchmachtet!
Sieh, wie ſein Herz in dieſem Augenblik
Die Welt nicht eines Sandkorns achtet!
Jezt richt' ihn auf! Der Augenblik iſt theuer!
Auf ihre Rechte dringt die Zeit.
Jezt richt' ihn auf! Ein halberloſch'nes Feuer
Flammt nie zum zweitenmal in voller Herrlichkeit.

Wer aber ſagt es nach im Schattenthale,
Wie nun von ihres Schwindels Alpenhöhn
In vollem Morgenſonnenſtrahle
Die Liebenden einander wiederſehn?
Ihr guter Stern, mit ihrem Wunſch' im Bunde,
Vereinigt ſie zur ſchönſten Stunde.
Sie treffen ſich zum erſtenmal — allein.
Nun wird die tiefgedrükte Sehnſucht ſiegen!
Ihr zögert — wie? — einander zuzufliegen?
Die Stunde fliegt! Ihr werdet ſie bereun! —
Umſonſt. Sie ſizen da mit ſchweren Athemzügen,
Als wolten ſie ſich ihrer Seufzer freun.
So ſprengt zum mindſten doch mit einem Worte
Des vollen Herzens dicht verſchloß'ne Pforte!
Umſonſt. Der Mund iſt nur des Herzens Unterthan.
Doch ſeht! Scheu blikt er auf. Sie blikt ihm ſcheu entgegen.
Ha! Dieſer Blik! — Mit ſüßen Taumelſchlägen
Pocht Herz und Herz. Gebrochen iſt die Bahn.
Vorüberſäuſelt wie auf Schwanenflügel
Die Ahndung ihrer nahen Seeligkeit.

Die Thräne, die ſich nicht geſehn zu werden ſcheut,
Giebt zitternd dem Vertrauen Brief und Siegel. —
Du lächelſt, Linda? — Und vor Lindors Blicken
Sind alle ſieben Himmel aufgethan.
Begeiſtert wagt er's, ſich zu nahn,
Begeiſtert, einen Kuß auf deine Hand zu drücken.
An ſeinen Lippen bebt die zarte Hand.
Doch ſeines großen Auges ſtarres Flehen
Soll Linda das umſonſt verſtehen?
Sie läßt ſie ihm, die zarte, warme Hand.
Er hält ſie mit der Linken und der Rechten,
Und wie gelöſ't von unſichtbaren Mächten
Iſt nun der Talisman, der ſeine Zunge band.
Wie ſchwört er nun, er, eben noch ſo blöde,
Er lebe nur, er ſterbe nur für ſie!
Wie wird das Chaos ſeiner Flammenrede
In ihrem Ohr zur ſchönſten Harmonie! —

Doch ſchwört ſie wieder! — O! ihr Herz that lange
Unwiderruflich ſeinen Schwur;

Doch unwilkürlich heiß und bange
Geſtattet es ihr halbe Antwort nur.

Wer deutet weiter von euch Herzensrichtern?
Er betet an; ſie liebt wie er;
Und er iſt nun auf einmal nicht mehr ſchüchtern;
Sie iſt es mehr noch, als vorher!
Du, Weiblichkeit, du zarte Himmelsblume
Im Kranze, der dies Flatterleben ſchmükt,
Du machſt den Reiz, der flüchtig ſonſt beglükt,
Dem Liebenden zum Eigenthume.
Du giebſt im Weigern, weigerſt, wann du giebſt,
Rükſt ſanft dem ungeduldig-heiſſen Spähер
Das Bild des Himmels langſam näher,
Und bürgſt durch Zögern, daß du innig liebſt. —

Wie giebt der Kuß auf die geliebte Hand
Dem Liebenden ein Glük, das nachzuſagen
Der kühnſte Genius, in's Wunderland
Von ſeiner Flügelkraft emporgetragen,
Nicht ungeſtraft ſich unterſtand! —

Sie liebt ihn; und es leuchten tauſend Sonnen
Vor ſeinem Blik; der graue Nebel fällt;
Die trüben Schauerbilder ſind zerronnen:
Was iſt, iſt ſchön; die Welt iſt nicht mehr Welt.
Sie liebt ihn; und verweht iſt Haß und Rache
Aus ſeiner Bruſt; auch die gerechte Sache
Kennt nur ein Recht, das ihr die Güte lieh.
Sie liebt ihn; und es kan ein Herz noch haſſen!
Sie irren nur, die ſich nicht gleich umfaſſen!
Wo Leben iſt, iſt Harmonie! —

So adelt mehr, als alle Weisheitslehren,
Ein göttlich-ſchönes Hirngeſpinnſt den Geiſt;
Und ihr, o Klügler, die ihr's ihm verweiſ't,
Sich gegen eure Regel zu empören,
Könt ihr nicht ſo ein Menſchenherz bethören,
So iſt ein Thor, wer eure Weisheit preiſ't.

Doch ſag mir, Zeit, du Freudenſparerin,
Was fluteſt du auf deinen Wirbelwogen
Gefühle, die den Geiſt ſo ſchön betrogen,

Zum todten Meere des Vergeſſens hin?
Wohl magſt du Freuden ſparen, die zu theuer
Des Gebers gute Seele büßt;
Doch Seeligkeit, die man umſonſt genießt,
Warum verflammt ſobald ihr reines Feuer?
Warum läßt nicht das Herz am warmen Kuß
Auf eine Hand ſich immer gnügen?
Zehn Leben könten dann vorüberfliegen;
Das lezte gäbe noch Genuß.
So aber giebt die Freude Durſt nach Freude;
Die Hoffnung leuchtet ihr mit falſchem Licht;
Und Freud' und Hofnung — ach! ſie ſterben beide
Im Buſen hin; nur unſre Wünſche nicht.

Bald fühlt, zu bald nach ſeinem Freudenrauſche,
Der Liebende ſein Herz von neuem ſchwer,
Und ſehnt ſich, eingeweiht zum vollen Seelentauſche,
In irrer Träumerei — nach Mehr.
„Den Himmel gab der Kuß auf ihre Hand;
„Den Himmel gab ihr zweifelndes Geſtehen;
„Was muß es ſeyn, mit ihr ſich Aug' in Auge ſehen,

„Und hören, was ſie deutſam nur geſtand!
„Was muß es ſeyn, den Kuß im Geben zu empfangen,
„An ihren Lippen angezaubert hangen,
„An ihren Lippen, ihre, ihre Bruſt
„Sich, Arm um Arm geflochten, ſchmiegen!
„Was muß es ſeyn —“ Hier ſtockt in ihren Flügen
Die Phantaſie; und hätte ſie gewußt,
Was für Gemälde hinter jenen liegen,
Es wäre für ihr heimliches Vergnügen
Ein unerſezlicher Verluſt.
Doch roſig zieht ein zarter Nebelſchleier
Sich vor der allzuhellen Ferne hin.
Der kühne Wunſch, in unſichtbarem Feuer
Geläutert, dient der Liebe zum Gewinn. —

Was aber machſt du, Linda? Fühlſt du auch
Dich hochberauſcht nach jener ſchönen Stunde? —
Wie anders! Ihres Herzens heiße Wunde
Umſpült der Freude Kühlungshauch;
Doch leiſes, lautes Bangen überſchleicht

Die Bruſt, die ſtille Feierluſt erweicht.
Hat ſie denn nicht gegeben, er empfangen!
Zwar wenig; doch wie viel, wie viel enthielt
Dies Wenige, mit voller Kraft gefühlt!
Dies Wenige, wie viel lehrt es verlangen! —
Und Linda ahndet, was ſie ſelbſt nicht weiß.
Sie liebt des Herzens Hin- und Wieder-Schwanken,
Sie denkt nur ihn, und gäbe den Gedanken,
Von ihm gedacht zu ſeyn, für keinen Kronenpreis.
Doch liebt er wirklich? — Wenn es Blendung wäre,
Was er ihr zeigt? Wenn der Geliebten Ehre
Ihm nicht ſo werth als ihre Liebe wäre?
Wenn er, geübt genug im̄ Ton der Zeit,
Der Treue dichtgewund'ne Roſenkette
Muthwillig ſchon einmal zerriſſen hätte?
Das wäre dann der Lohn für ihre Zärtlichkeit? —
Weg, weg mit ſolchen liebeleeren Zweifeln!
Wenn er ſie wüßte! — Ach! Er nahm wohl gar
In ihren Blicken ſolche Zweifel wahr?
Er leidet wohl? — Ja, ſie muß offenbar
Auf dieſe Wunde Balſam träufeln.

Des Wiederſehens Stunde rükt heran,
Und Linda wolte gern, und kan ſie nicht verſchieben.
Sie muß, ſie muß ihn nun und ewig lieben,
Den wunderbaren, guten, ſchönen Mann.
Sie ſah es ja, wie ſeine Seele trunken
An allem, was ſie that und ſagte, hing,
Und Freud' und Schmerz, ergebend hingeſunken,
Von ihrer Hand mit Dank empfing.
O Wolluſt! Den Geliebten glüklich machen?
Im ſelbſtgeſchaff'nen Himmel glüklich ſeyn!
Wer würde nicht, ſich einmal ſo zu freun,
Ein Leben voller Mitternacht durchwachen? —

Doch wie? Von Hinderniſſen dicht umdrängt,
Bewacht von hundert neugierſchlauen Spähern,
Wie ſoll ſie ſich dem Guten, Lieben nähern?
Wohl wird ihr Mädchenſcharfſinn angeſtrengt.
Wohl manches Stündchen wägt und prüft ſie Fälle,
Und ſinkt in Trübſinn, wenn mit Grund und Schwelle
Ein Hofnungsſchloß wie leichter Dunſt verfließt.

Sie mag nur lang' an ihren Planen ſpinnen!
Die Liebe wird den Faden doch gewinnen.
Hat ſie nicht ſchon den kleinſten Schmerz verſüßt?
Mag Bild an Bild zerflattern und verwehn!
Es lehrt, das Schönſte nur in neuem Lichte ſehn.

Doch zuviel Sinnen macht das Herz ermatten.
Schon wird's in Linda's Buſen wieder dumpf;
Schon wirft die Sehnſuchtswolke trübe Schatten;
Da kömmt ein trauter Zufall ihr zu ſtatten,
Und ihre ganze Seele ruft Triumph.
Es wirbeln ſich in ſeeligem Gewühle
Durch jeden Puls weiſſagende Gefühle,
Und kühn und bang und leicht und jubelvoll
Sagt Gang und Blik, daß ſie ihn ſehen ſoll.

Und Lindor? — O! der wüßt' es auch wohl nicht
Ohn' alles Winken, wo er Linda'n heute
Allein und ſicher trifft! — Die Zuverſicht
Giebt allen ſeinen Wünſchen das Geleite.
Er kömmt. Er ſtokt, wie er ſie ſieht — und ſieht —

Und ſieht und bebt. Die Wange hellentglüht
Begrüßt ſie ihn und ſtamt — und kan nicht weiter.
Er liegt zu ihren Füßen hin und ſchaut
Zu ihr hinauf. So ſchaute Gottvertraut
Der Patriarch an ſeiner Himmelsleiter.
O könt' er ſo im frommen Wonneglühen
Vor dieſer Gottheit ewig, ewig knien!
Sie fühlt, daß dies ſein ſtarres Auge ſagt.
Mit einem Blick, um Leichen zu erwarmen,
Winkt ſie ihn auf. Umwebt von ſeinen Armen
Umwebt ſie ihn. Es ſei, es ſei gewagt!
So rinnt vom Roſenblatt ein Morgentropfen
Wie von des Mädchens Lippen züchtiglich
Das hingeſchmelz'ne Ja! Ich liebe dich.
Und Linder küßt es auf; und an einander klopfen
— O ſeelig, ſeelig, wer es faſſen mag! —
Zwei Herzen ihren erſten Doppelſchlag.

Der Liebe erſtem Kuß gleicht keine Sternenhöhe,
Zu der des Sehers Phantaſie ſich ſchwingt.
Doch wenn ich das Geheimniß recht erſpähe,

So trau' ich nicht auf einer niedern Höhe,
Daß ſelbſt die Liebe nie ihn wiederbringt.
Laſt Engel ſich, geſtärkt von ew'gen Lenzen,
Mit der Entzückung Amaranten kränzen!
Brecht eure Roſen ohne Trunkenheit!
Der erſte Kuß verheißt, was ſelbſt die Fülle
Nicht halten kan. Doch in beſcheid'ner Stille
Hat Mancher ſchon ſich tauſendmal gefreut.

Es falle dann, wie weiſſte Blütenregen
Der langen Liebe ganzer Wolluſtſegen
Sanft ſäuſelnd auf das auserkohrne Paar!
Nie fehl' es ihrem Glük an Hinderniſſen!
Denn immer überſchwenglich an Genüſſen
Iſt jedes Glük im Arme der Gefahr.
Und wer, wer köñte hier, Naturvergeſſen
Und doch mit heil'gem Herzensrecht bekannt,
Das ſüße lezte Leib- und Lebensband
Hofmeiſterlich zu tadeln ſich ermeſſen?
Nach Einigung verlangt das Heer der Sterne,
Die wunderbarer Schwindel treibt und trennt.

Nach Einigung verlangt den Geiſt, der brennt,
Daß er in ſich die Welt umgreifen lerne.
Nach Einigung verlangt das Herz im Strahle
Der Herrlichkeit, das Liebe nie ermißt,
So lange noch in ihrer goldnen Schaale
Ein ungenoß'nes Tröpfchen übrig iſt.

X.

X.

Erdengenuß.

X.

Erdengenuß.

Runder Boden, du mein!
Mit deinen Tiefen und Höhen!
Mit deinen Wäldern und Seen!
Mit aller Kraft und Herrlichkeit,
Mit aller Luſt und Lieblichkeit,
So weit mein Blik rund um ſich greift
Und Herrſchergleich
Ein Königreich

In meiner Bruſt zuſammenhäuſt,
Biſt du, runder Boden, mein!

Schönes Menſchenloos!
Erobern ohne Plündern!
Im Umſpannen des Ganzen groß
Kein Theilchen um ein Theilchen mindern!

Und treib' ich mich von Ort zu Ort,
So nehm' ich, was ergriff, mit fort.
Der Strom, der wie ein Kämpferroß
Dahin vor meinen Blicken ſchoß,
Der ſtromwärts tanzende Schimmerbach,
Sie ſtrömen und tanzen in mir nach.
Wenn Walderkaue wie Weſte verwehn,
O ſchön, o ſchön,
Ein Geiſt am Abend vollgeſchmückt
Mit Blumen, die er am Tage gepflükt!

Dennoch ungenügſam,
Geiſt, was ſtrebſt und ſtreiteſt du?
Fliegt dir zu träg' des Lebens Flug?

Iſt dir der Himmel nicht blau genug?
Sähſt du gern zwei Sonnen droben?
Sollen Zephyre wie Stürme toben? —
Sanfter, ſeliger Selbſtgenuß,
Weiß auch der von Ueberdruß?

„Ach, ſo ärmlich Alles! und ſo eng!
Alle Erdenluſt ſo unvollendet!
Wenn der Geiſt aus dieſem Nachtgedräng
Sich hinan zum hellen Himmel wendet,
Wenn die Weltenlichtermyriaden
Durch das Unermeßliche ſich drehn,
Ach, er muß es ſehn,
Und von Luſt und Leben überladen
Auf dem grauen Fleckchen Erde ſtehn! —“

Menſch, du ſolſt genieſſen und nicht ſtreben!
Menſch, wer hieß dich meſſen Kurz und Lang?
Welten gehen ihren ſtillen Gang,
Und ein Punkt will ſeiner Bahn entſchweben?

Freue, freue dich mit Seel' und Leibe!
Freue dich der goldnen Sonnenſcheibe!

Nur für Geiſter iſt ſie eine Welt.
Geiſter laß den Sphärenraum durchſchwimmen!
Jene Sonnen, die wie Lämpchen glimmen,
Sind für dich zu Lämpchen aufgeſtellt.

Friedliches, fröhliches Dichten und Trachten
Leitet den Pilger in's Himmelreich.
Keine der Gaben der Liebe verachten,
Macht dich hier den Unſterblichen gleich.

Anhang.

Cäſar am Rubiko.

Monolog.

Am Rubiko! — Was iſt dir, Cäſar? Was
Erſchüttert deine Seiten? — Bebt das Herz,
Das ſtillen, gleichen Schlags im Blutgewühl
Des Geiſtes leiſen Flügelſchritt nicht ſtörte? —
Was will ich denn? Was wolt denn ihr, ihr kleinen
Verworf'nen Wellen dieſes ſeichten Bachs?
Wenn mich mit ſeinen Millionen Wogen
Der Ocean umſpühlte, freut' ich mich,
Auf einem ſchwachen Brett ſo feſt zu ſtehn,
Und nahm die weißbeſchäumten Wellenſpizen,
Die über meinem Kopf zuſammenſchlugen,
Für Aphroditens Lilienkronen an.

Und vor dem Bächlein ſchaudr' ich auf? — Ein Wort;
Und alle meine Legionen ſtehn
Am Ufer gegenüber; Grund und Boden
Des Vaterlandes unter ihnen, und
Sie unter mir. —
                    Das war es? Vaterland? —
Ein Schritt — und dann ein Feind des Vaterlandes? —
Des Vaterlandes erſter Sohn, der Sohn,
Der alle Kraft der Mutter in ſich ſog,
Ermordet ſeine Mutter? — Cäſar! Cäſar! —
Ein jeder Waſſertropfen, den dein Fuß
In dieſem kleinen Bache trübt, fließt nieden
Zum Tartarus und lehrt Verdammte, ſtolz
Sich in die Bruſt zu werfen, wenn ſie nicht,
Wie du, durch Undank ſich verſündigten. —
Undankbar — Cäſar — gegen dieſes Rom,
Den Prachtkoloß der Freiheit, dieſes Rom,
Vor dem die Welt, vergeſſend ihrer Wunden,
In andachtvollem Schwindel niederkniet? —
Dies Wunderwerk der Götter trümmr' ich nieder?

Univ.-Bibl. München

Warum? Um einen Autokratenthron
Aus ſeinem Schutte mir emporzuthürmen? —

In meiner Rechte wäg' ich izt das Loos
Des Reichs vom Euphrat bis zu Herkuls Säulen,
Ein Laut von meinen Lippen; und die Welt
Heißt künftig nach Senat und Volk von Rom.
Ein Laut von meinen Lippen; und die Welt,
Voll Herrſcher und voll Knechte, heißt nach mir. —
So abzuwägen — ſo zu zweifeln — ſo,
Dem Wolkendonnrer gleich, zu wollen, dies,
Dies iſt es doch, was Cäſar's Bruſt verlangt!
Mit Diadem und Königsnamen ſpielen,
Wegwerfen Diadem und Königsnamen
Für das erhaben ſchön're Selbſtgefühl,
Der freien Männer größter Mann zu ſeyn, — —
Der größte! —
Aber auch der zweite? — Wenn
Der Nebenbuhler, deſſen Selbſtgehalt
Auf ächter Wage nicht ein Tauſendtheilchen
Von Cäſar wiegt, umringt von ſeiner Schaar

Dienſtwillig prahlender Republikaner,
Auf mich herunter Gnade lächelt, dann
Der zweite? Wenn beim Bilde Mithridats,
Des Ueberwundnen, in Pompejus Sälen
Das Bild des überwundnen Cäſars hängt,
Auch dann der zweite? —
O du Herrſcher droben!
Dank, Jupiter, daß Cäſar noch nicht weiß,
Was überwunden werden heißt! — Der zweite?
Pompejus Herr und Cäſar Unterthan?
Die Sonne Mond? — Pompejus, wer die Welt
Beherrſchen will, muß Licht und Feuer haben.
Wer Licht und Feuer ſiegend in ſich fühlt,
Muß eine Welt beherrſchen. Die Natur
Verlangt es ſo. — Mein gutes Glük, es gelte!

Der Schwan.

Mit ſtolz-emporgebognem Halſe fuhr
Ein Schwan dahin auf himmelblauem See,
Und ſchimmernd ſpalteten die Waſſer ſich
Und machten weichend ihrem Fürſten Plaz,
Da hüpften auch am Ufer rechts und links
Bachſtelzen hin und her, und rekten auch
Die Federſchwänzchen wippend in die Höh,
„Ja, ja! rief ihre Meiſterin; ja, ja,
„Ein ganzer König, der nicht gehen kan!
„Und hüpfen vollends? O! ich ſah, ich ſah
„Ihn geſtern, wie er auf das Trokne ſtieg
„Und watſchelte ſo plump — es ſchämte ſich
„Des Fürſtenganges die beſcheidne Gans.“ —
Der Schwan vernahm die Schreierin und ſah
Still vor ſich hin, und ſagte nur vor ſich:

Was wiſſen ſolche Vögel wohl von dem,
Was jedem wirklich groſen Sinn genügt,
In ſeinem Elemente groß zu ſeyn?

Der Erwartende.

Ein ſanfter Sommerabend! — Eben iſt
Die Sonne hinterm röthlichgrünen Hügel
Hinabgeſunken. Laue Lüftchen kühlen
Im Wehen ſich. Vom Abendrothe flimmert
Das weſtdurchrauſchte, bebende Gebüſch. —
Dort, wo die jünglingsſchlanke Buche ſchattet,
Dort ſizt das Mädchen! Wilde Roſen liegen
Um ſie zerſtreut. Da huſcht ihr Händchen hin!
Da huſcht es her! In ſüße Schwärmereien
Verlohren tändelt ſie am kleinen Kranze.
Sanft hingebükt mit ſtiller Emſigkeit

Fährt ſie empor und ſpäht mit vollem Blicke
Den Weg entlang, ſo oft ein leiſes Lüftchen
Vertraulich mit den Buchenblättern koſt.
„Izt muß er kommen!“ ſagt ein jeder Zug
Im hingeſpannten, ſorglichen Geſicht.
Unruhig ſcheint die ſchöne Seele durch.

Daphnis und Daphne.

Sie ſchweigen izt, die ſonſt ſo fröhlich waren? —
Mit lautem Tritte geht die Fröhlichkeit;
Mit leiſem geht die Liebe. Nach und nach
Fängt das verborgne zarte Saamenkörnchen,
Das lange ſchon in beider Buſen ſchlummert,
Zu keimen an. Sie ſahn ſich beide längſt.
Izt ſieht ſie ihn; ihr deucht, ſie ſehe mehr,
Als ihn. Er blikt auf ſie; ihm iſt, als hätte

Ein Schimmer von Madonnenheiligkeit
Wie ein Gewand die holde neu umgeben.
Der Sprache ſorgenloſe Traulichkeit
Erblödet nun, und ſcheint ſich ſelbſt zu kühn,
Und ſtockt im erſten Strom', und mäntelt ſich
In der Beſchämung zarte Roſenhülle.
O wüßte ſie, wie ſie in dem Gewande
Am unverkenntlichſten ſich ſelbſt verräth!

Kleon.

Er liebte? — Sicherlich, er liebt nicht mehr.
Er hat geliebt, und klügelt über Liebe.
Wie wagte der's, die tauſend Schlangenwege
Des Labyrinths der Liebe nachzuzeichnen,
In deſſen Seele bald Empfindung, bald
Gedanke, bald zum engelſchönen Ganzen

Vereinigt beide, auf und nieder ſchweben,
Das Herz durchirren und die Phantaſie
Auf Fluren führen, die auf Erden noch
Kein Fuß betrat? — Wie wagt' er mit dem Maaß
Vorwiziger Ergründungsſucht ſich hin
Ins Allerheiligſte des Herzens? — Hier,
Hier, Weisheit, iſt dein Reich zu Ende. Hier
Vernunft, dein Ziel. Du ſagſt ein Räthſel her,
Das dir das Herz zu rathen giebt; doch nie
Wirſt du es löſen. Liebe! Liebe kennt
Allein ſich ſelbſt. Als Kleon liebte, da,
Da unterhielt er ſich mit ſeinem Herzen
Izt unterhält er uns. Ihr ſeht, warum?

Philotas und Seline.

Kanſt du ſie mahlen, Mahler? — Sieh ihn hier,
Den Jüngling in der Jugendblütenfülle!
Der zwanzigjähr'gen Tugend Feuerkraft
Spricht aus dem vollen, feſten Götterwuchs,
Spricht aus der Wangen hohem Morgenroth
Von weichentkeimter Männlichkeit beſchattet,
Spricht aus dem großen, dunkelblauen Auge,
Das, ein Gedankenſpiegel, ſeinen Geiſt
Uns ſehen läßt, und Andrer Geiſter ihm
Tief aus dem Innerſten erſpähen hilft.
Stark iſt ſein Arm, und ſtark ſein Herz, und ſtark
Und muthig thut er, was die Seele will.

Seline, ſanft wie eine Schäferin
Des Orients; ein Kind der Unſchuld; doch
Von einer liebewarmen Phantaſie
Zu ſüßen Schwärmereien aufgezogen.

Nie ſieht ihr ſchwarzes Auge die Natur
Im Altagskleide der Gewöhnlichkeit.
Bald liegt ſie vor ihr, wie ein Himmelreich,
Und bald wie eine lebenleere Wüſte.
Erfinderiſch, mit Phantaſiewiz
Der zärteſten Empfindung feine Spur
Dem ärmſten Ding der Unbedeutſamkeit
Für Herzen, die es faſſen, mitzutheilen,
Vermag's Seline, jedes Raſenpläzchen
Zu einem kleinen Paradies zu zaubern.
Ganz abſichtlos für ſich, für andre nur
Voll warmer Abſicht, ahndet ſie voraus
Verwandter Herzen Schläge, und erſchaft
Aus ihrer Ahndung ſinnevollen Stoff
Zum überſchwenglich-ſeeligen Genuß.

Klein Tempe.

Wie lieblich da die ſanfte Hügelreihe
Sich hebt und ſenkt! Wie ſtarr und tragiſchwild
Der nakte Felſen gegenüber iſt
Im Augenblik in's Thal zu ſtürzen droht!
Du bebſt zurük, und lächelſt dann, und fühlſt,
Ihn hält Natur an ihren ſtarken Banden.
Da rollt der Strom im Kieſelbette her,
Und flutet hin mit ſchwindendem Geräuſch
In's Bachfeld, wo die bunten Blumenufer
Den glatten Zögrer rechts und links begrüßen!
Hier hat die wiederſchöpferiſche Kunſt
Nach ſelbſtgefühltem Schönheitsmaaß die Formen
Der Schöpfung fortzuſezen unternommen.
Der lezte jener Hügel, der das Feld
Begränzt und lächelnd Thal und Ebne ſieht,
Er trägt auf ſeinem wieſegrünen Haupte
Gleich einer Königskrone, die von fern

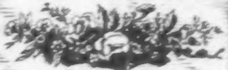
Ihn als der Gegend Herrſcher grüßen läßt,
Ein Haus im edel-prächtigen Gebilde
Erfindriſch aufgeführt. Ihm fließt der Strom,
Ihm ſteht der rauhe Felſenhang. Ihm liegt
Der Nähe helle Mannichfaltigkeit,
Der Ferne blaue Täuſchung herrlich da.
Ein kleines Bild des All! Ein Archetyp
Der ſelbſtzufriednen lächelnden Natur! —

Ein Garten, der ſich um den Hügel zieht,
Nach wenig Regeln der beſcheidnen Kunſt
Von einem ſchönen Herzen angelegt,
Er winkt die Lieb' in ſeine Einſamkeit.
Dort wandelt Hand in Hand und Herz in Herz!
Dort hauchen ſtille Pomeranzenwäldchen
Den liebegleichen Duft. Dort rieſelt lieblich
Durch blinkend-ſchwanke, bange Silberpappeln
Der Ruhe weicher Kühlungshauch am Abend
Auf die geliebten Wandelnden herab.
Dort lokt euch bald der Hinblik in's Gefilde
Und bald des Stromes leiſes Ferngeräuſch

Auf kleine Raſenbänke unter Lauben
Der ungehindert bildenden Natur.
Von wallender Betäubung eingerauſcht,
O ſchweigt und fühlt! — Dann ſeht euch Blik in Blik!
Schwing nicht, Geliebter, deinen raſchen Arm
Um die Geliebte! — Mädchen! ſinke nicht,
Wenn er dich zitternd-feſt umfaßt! — Doch; ſinke!
Und Zephyr-wehe Blüten auf euch hin!

Bouterweks
Miscellaneen

I Band.



Berlin,

bei C.L. Hartmann,
1794.

Universitäts- München Bibliothek

Kö Bibl. Acad. Land.

Nachricht.

Um einer und anderer Rückſicht willen, deren keine den Leſer trifft, welchen man vor Alters den Geneigten nannte, iſt es nothwendig, anzuzeigen, daß, die Epiſtel Abelards und die Fragmente über Schönheit und Kunſt ausgenommen, der Inhalt dieſes erſten Theils der Miſcellaneen, nicht ſowohl der beſtimmteren Form als der inneren Hauptſache nach, in den zweiten Act des Lebens gehört, den man, wenn er einmal, und gewöhnlich nur gar zu raſch, ausgeſpielt iſt, mit allem Einnen und Dichten nicht zu wiederhohlen vermag. Jünglingsgedichte, reiner Athem der Jugend ſind deßwegen die lyriſchen Gedichte benannt worden. Vielleicht hätten ſie, eben weil ſie ſo benannt werden mußten, ungeſammelt bleiben können. Aber kann der darüber entſcheiden, wer nicht mehr ganz freies Jugendintereſſe fühlen kann für Weſen und Inhalt? Nur, daß Dieſer und Jener, der nicht genug Virtuoſe iſt, um ſeine Leyer wie ein Ex-voto im Tempel aufhängen zu können, wenigſtens gewiſſe Melodien in gewiſſen Lebensverhältniſſen nicht wieder anſtimmet, dieß will das Geſetz des zureichenden Grundes und der Ordnung.

Inhalt.

Lyriſche Jünglings-Gedichte.

Erſte Sammlung.

Der Sommerabend - Seite 1
Die Ausſicht bei Nacht - 7
Der Kirchhof - - 12
Sehnſucht eines Cheruskers nach ſeinen Bergen - - - 16
Der frühe Herbſt - - 21
An die Dämmerung - - 25
An Ludwig von W*** - 26
An Pſyche - - 28
Die Vergangenheit - - 30
Lebenslied - - 33
Oſſian - - - 41

Der Waſſerfall - S. 37
Nach einem Concert - - 39
Der Jüngling - - 41
Liebesſchwung - - 43
An den Sirius - - 44
Tagesgruß - - - 45
Das Felſenthal - - 47
Die Roſe - - - 49
Ergebung - - - 50
Frühlingsklage - - 51
Fragen an eine Nachtigall - 52
Beruhigung - - - 53
Entzauberung - - 54

Lyriſche Jünglings-Gedichte.

Zweite Sammlung.

Die Schöpfung der Liebe - 57
Rundgeſang im Frühling - - 62
Männerſchönheit - - 67
Der Mann für uns - - 70

Der blaue Himmel . S. 74
Freiheitslied im Freien . 76
Der Gruß . . . 81
Vaterlehre . . . 83
Pilgerlied . . . 85
Apoſtrophe an die Zeit . . 87
Wechſelgeſang . . . 89
An Zephyris . . . 91
Dichterlehre . . . 92

Apollo.

Eine Deutung. . . . 95

Abelard's Antwort an Heloiſe.

Abelard an Heloiſe . . 113

Ueber Schönheit und Kunſt.

Erſtes Fragment . . 141

La Valliere.

Eine hiſtoriſche Novelle . 169

Moslemims-Launen oder Kriegslieder
Uzim Abdallah's,
geſungen zur Zeit, als die Weißröcke
von Weſten, und die Grünröcke vom
Norden die hohe osmaniſche Pforte
feindſelig beſtürmten im Jahre 1203
der Hedſchra.

Aufruf an die Gläubigen - S. 243
Marſchlied der Aſiaten - - 247
Spahi's Morgenlied im Lager - 250
Freundlicher Gruß an das neuerrichtete
Judencorps in apoſtoliſchen Dienſten 254

Drei ſilberne Sprüche - - 257

Lyriſche Jünglings-Gedichte.

Erſte Sammlung.

Der Sommerabend.

Schön war der Tag, und ſchöner der Abend noch;
In Goldgewölke ſenkte die Sonne ſich,
Und röthlich glänzten Buſch und Wieſe,
Röthlich entblinkte die Bacheswelle.

Wenn ſo mein Lebensabend — ſo dachte da
Selindor — nach verwehtem Gewitterſturm
Der tauſend Wünſche dieſes Herzens
Labend und lächelnd vom Himmel ſänke!

Doch ſollteſt du, mein Auge, den Abend ſehn?
Mir ſollte, mir, mit ſchmeichelndem Roſenſtrahl
Den grauen Weſten meines Alters
Lieblich die Sonne des Friedens hellen?

Ich halte dich, prophetiſches Dämmerbild!
Ich halte dich und glaube dir nicht und ſeh'
Im Traum mein Kanaan von weitem,
Seh' es, und werd' es wohl nie bewohnen.

Da ſank die Sonne. Kühles Gelüſt' erhub
Sich weich und duftig. Bläſſer und bläſſer ſchwand
Das Abendroth, und Buſch und Wieſe
Lagen im Dunkel, ein Todtenreich, da.

Wo war er nun, der reizende Sommertag? —
Weckt' ihn der Grillen ärmlicher Grabgeſang? —
Weckt ihn des Himmels und der Erde
Und des durchbebten Selindors Trauer?

Da färbte ſich der öſtliche Horizont;
Aus tiefem Schatten ſchimmerte Morgenroth,
Und zu dem Licht der tauſend Sterne
Leuchtete milder das Auge Luna's.

Du biſt, du biſt es, Strahlenverkünderinn
Der Sonne! Zeuginn ihrer Allgegenwart!
So rief wie auferweckt Selindor,
Neue Gedanken in hell'rer Seele.

Du, Luna, biſt der Spiegel der Zuverſicht,
Wenn auch vor uns die Sonne der Freud- ſinkt,
Verbürgt der Schwermuth Mondenſchimmer
Freundlich die Nähe der Unerloſchnen.

Die Ausſicht bei Nacht.

Grauumflort, in feuchter Nebelhülle,
Ein verwiſchtes Bild von Fern und Nah,
Liegt des Lebens weite Wunderfülle
Wie ein Dunſt in irren Formen da!

Nicht ein Ton des Wohlſeyns noch der Klage
Tönt herauf zu dieſer Raſenbank.
Ruhig, wie am dritten Schöpfungstage,
Trinkt die Pflanze kühlen Lebenstrank.

Leiſe haucht es aus den braunen Zweigen;
Schüchtern lauſcht der halbe Mond hervor.
Wolkenſchatten, wie Geſpenſter, ſteigen
Still an meines Hügels Fuß empor.

Von Gefühlen nächtlich übergoſſen,
Nächtlich, wie das graue Bild der Welt,
Treibt der volle Geiſt Gedankenſproſſen,
Von der Schwermuth Dämmerſchein erhellt.

Wie ſo manche leichenkalte Wangen
Nezten heute Thränen, brennendheiß;
Wie ſo Manche, die nach Freude rangen,
Wanden zuckend ſich im Todesſchweiß!

Wie ſo Mancher rieb, ſich zu erheitern,
Heut' umſonſt die wüſte Stirne roth!
Tauſend ſahn ihr leztes Schiffchen ſcheitern;
Tauſend wünſchten betend ſich den Tod.

Aber Träume gaukeln her und flüſtern
Allen Kranken Lindrungsworte zu.
Wenn dann Wunſch und Wahrheit ſich
verſchwiſtern,
Sinkt der Geiſt in unbewußte Ruh.

Was iſt Wachen, Brüder? was iſt Träumen?
Weiſt du's, Prüfer, der im Schatten ſucht?
Auf der Täuſchung duftumwehten Bäumen
Wächſt des Menſchenlebens ſchönſte Frucht.

Sanft von Truggeweben überſponnen,
Nimmt der Geiſt, was er ſich ſelbſt verhieß;
Raubt ein Morgen, was die Nacht gewonnen,
Dennoch war die Nacht nicht minder ſüß.

Träum' im Traum von flittergoldner Ehre
Immerhin ſich mancher Kleine groß,
Schau' umher, als ob er's wirklich wäre
Und für ihn dieß kleine Weltchen bloß!

Träum' auch du den bunten Traum im Wachen,
Jugendlicher, warmer Lebensfreund!
Kömmt der Sommer, wirſt du nicht mehr lachen.
Juble! Deine Maienſonne ſcheint!

Pflücke jede Blume der Bethörung!
Laß der Weisheit ihren Dornenkranz!
Keinem, keinem ward noch je Belehrung
Von des Ganzen harter Diſſonanz.

Vom Verweſten ſtammt das Itztentſtandne;
Daſeyn iſt des Todes krankes Kind.
Gräber öffnen ſich für das Vorhandne,
Eh' ein Körnchen Stundenſand verrinnt.

Wie ſo eilig für den guten Träumer
Flieht der Freude tanzendes Phantom!
Mit der Danaiden leckem Eimer
Schöpft er dann nach Troſt im Letheſtrom.

Doch das Veilchen hebt ſich aus dem Mooſe;
Wie ein Grab, mit Blumen überſtreut,
Hier für Frohe, dort für Hoffnungsloſe,
Iſt die ganze Erdenherrlichkeit.

Blüthenzweige dort im Mondenlichte!
Duftet eure Labung weit und breit!
Wenig, wenig Blüthen werden Früchte;
Viele Früchte fallen vor der Zeit.

Der Kirchhof.

Wenn ich einſt wie ſie entſchlummern
werde,
Die kein blauer Morgenhimmel weckt;
Wenn das ſchmale Hügelchen von Erde
Meine dunkle Friedenskammer deckt;
Wird dann wohl, wie ich es vorempfinde,
Auf dem dünnbegrünten Grabe hier,
Ein Geliebter, nur dem Abendwinde
Hörbar, ſeufzen: Ach! was war er mir?

Sanfter werd' ich unter jeder Hülle
Niederſinken in die lange Nacht,
Wenn ich weiß, daß dann in Feierſtille
Stets mein Bild in Freundesſeelen wacht.

Lieblich wird des Todes Ruf mir tönen,
Lieblich, wie ein ſtilles Abendlied,
Wenn ich fühle, daß dann heißres Sehnen
Hin nach mir in Freundesherzen glüht.

Aber wenn das Loos nun anders ſiele?
Wenn nicht an des kalten Führers Hand
Ich voran, voll irrender Gefühle,
Wankte in das unbekannte Land?
Wenn euch mir die hohe Ordnung raubte?
Euch, die ſie zum lezten Gluck mir gab!
Wenn der Himmel, den ich ewig glaubte,
Mir vor Augen ſchwänd' in Nacht und Grab?

Blumen blühn in dieſem Schattenthale
Wenig nur; doch immer iſt es ſchön.
In der Freundſchaft Wechſelſonnenſtrahle

Läßt ſich's auch auf Fels und Dornen gehn.
Könnt ihr, Lieben, könnt ihr mir vergeben,
Was mein Wunſch ſo eigennüzig ſpricht?
Euch in dieſem Thal zu überleben,
Den Gedanken duld' und denk' ich nicht.

Thränen, die um Mauſoleen rannen,
Waren ſelten werth geweint zu ſeyn.
Pflanzet dunkle Vaterlandestannen,
Wenn ihr wollt, um meinen Leichenſtein!
Lagert euch beim milden Sternenſcheine
In der Nähe, wo mein Reſt verweſ't!
Oder bückt euch zu dem kalten Steine,
Seht die tiefen Zeilen an und leſ't:

Hier, wo keine Thorheit Kränze windet,
Wo kein Trug den Traum der Liebe ſtört,

Wo die Nacht vielleicht den Tag verkündet
Und des Zweiflers lezten Wunſch erhört,
Ruht ein Wandrer, der ſich müde ſpähte,
Der des Lebens Adel rein empfand,
Den das Glück vergaß, der es verſchmähte,
Weil er Alles, weil er Freunde fand.

# Sehnſucht
eines Cheruskers nach ſeinen Bergen;
gesungen
in den Sandfluren des Landes Brandenburg.

Wenn das Roth der Abendſonne
Auf die Dächer niederſinkt,
Und mich weg von bunten Schwärmen,
Weg von der Gewinnſucht Lärmen
Zu ſich hin in's Freie winkt;

Wenn ich dann auf Ufergraſe
Längs der himmelblauen Spree
Unter ſchwarzen Erlenſtämmen,
Die das Licht der Blicke hemmen,
Sinnend hin und wieder geh;

Wenn die Blätter röthlich zittern
Und mit hellem Ruderſchlag
Feierlich dahergeſchwommen
Schwerbeladne Schiffe kommen,
Dann wird mir's im Herzen Tag.

Tief in mich hinein verloren,
Starr' ich auf die ſtille Fluth,
Fühl' in warmen Phantaſieen
Nebel mir vom Herzen fliehen,
Und entfeſſelt rollt mein Blut.

Jede Kraft des innern Sinnes
Zur Entdeckung aufgeſpannt,
Seh' ich, wie in langen Zügen
Bilder ſich an Bilder ſchmiegen,
Seh' ich dich, mein Vaterland!

Heil! Glück auf, ihr Tannenberge!
Heil! Glück auf, Cheruskia!

Heil euch, graue Felſenſtirnen,
Die vor Sturm und Wetterzürnen
Nie ein Auge beben ſah.

Wie ihr ſteht, ihr Bundesbrüder!
Wie ihr euch einander ſchirmt!
Wie mit weißen Wellenſpizen,
Die an's Kieſelufer ſprizen,
Thal entlang die Oker ſtürmt!

Wie gar anders, als der dürre,
Hügelloſe Brennenſand!
Was auch Königsgold erſeze;
Der Natur erkorne Schäze
Spendet keine Königshand.

Müde ſieht ſich Aug' und Seele,
Wo man nur Palläſte ſieht.
Ewig leeren Räumen gleichen
Ebnen, die dem Blick entweichen;
Da erklingt kein freies Lied.

Nur wo Thal und Höhe wechſeln,
Wechſelt kühn des Liedes Lauf.
Wie mit Flügelſchwung gehoben,
Dehnt der freie Geiſt von oben
Sich zum Sternenpol hinauf.

Aber näher ſchwimmt die Ferne!
O! ich fühle wo ich bin.
Graue Hüttenwolken wallen
Ueber ſchwarze Schlackenballen
Weit im langen Thale hin.

Ja, du biſt es, Mitbewußte
Meiner Knabenträume, du!
Ja, du biſt es, Muttergegend!
Dir mein Herz zu Füßen legend,
Ruf' ich dieſen Gruß dir zu.

Sahſt auch du ſchon meine Thränen,
Wenn der Schmerz von weitem rief?

O wie gern weint' ich ſie wieder!
Knabenthränen perlen nieder;
Männerthränen brennen tief.

Eingethürmt von greiſen Zwingern
Liegſt auch du, mein Goslar, dort!
Alte Stadt nach alter Sitte!
Treue kennt in deiner Mitte
Noch den Spruch: Ein Mann, ein Wort.

Dort beſteht der Bund der Freude
Mit der Unſchuld ungetrennt.
Ungeſchminkt an Herz und Wange,
Fliehn die Mädchen vor der Schlange,
Die ſich Modeſitte nennt.

Einſam ſinnt auch dort die Gute,
Die mir mehr, als Seyn, verlieh.
Ja, ich muß hinüberfliegen!
Ja! wo bin ich? Flächen liegen
Um den Reſt der Phantaſie.

Der frühe Herbſt.

Kommt mit gaukelndem Flug, Bilder des Frühlings, kommt
Mir im Traume zurück! Lächle mir, Phantaſie,
Deine Jugendminute
Nur noch einmal in's Herz zurück!

Zwar der Sommer iſt ſchön, wie ein erprüfter Mann,
Der, mit Schweiße bedeckt, in der beſtäubten Schlacht
Für die Zeiten der Ruhe
Segen ſich und dem Volk' erwirbt.

Aber langſam und ſtill ſchwindet das Waldesgrün
Hin in kränkliches Gelb, und das entfärbte Laub
Zittert nieder zum Kirchhof,
Wo ſchon ſeine Geſpielen ruhn.

Und du, Lieber, du gehſt, ohne dich umzuſehn
Durch den herbſtlichen Wald? Raſſelſt mit munterm Fuß
Durch die Schichten am Boden?
Blätterleichen erkennſt du nicht?

Wohl dem, der ſie nicht kennt! Juble die Wälder durch,
Und gedenke des Weins, der ſchon die Traube bläht!
Volle Herbſtesempfindung
Kömmt uns Allen, und viel zu früh.

An die Dämmerung.

Hüll' in deinen Schattenmantel,
Süße Dämmerung, mich ein!
Laß die Tagesbilder fliehen!
Laß verſchwiegne Phantaſieen,
Dein Gefolge, mich umreihn!

Dämmerung, du Liebetraute!
Du, des Abends holde Braut!
Lüftchen kommen dich zu grüßen;
Leiſe murmelt dir zu Füßen
Ehrerbietung jeder Laut.

Lieblich von dir überdunkelt,
Schwimmt die Welt in weichem Grau.
Mit verlornen Strahlenreſten

Schimmert dir vom lichten Weſten
Purpur und Violenblau.

Wie dein Hauch die Blüthenzweige
Wallend auf und nieder wiegt,
Wiegt er auch des Geiſtes Fülle,
Dem in deiner Friedensſtille –
Seine Menſchlichkeit genügt.

Blumen hat in deine Schatten
Leiſ' ein Engel hingeſtreut.
Volles Licht auf dieſer Sphäre
Zeigt uns Armen Tod und Leere.
Dämmernd winkt die Seligkeit.

Dämmernd in der grauen Ferne,
Steht der Hoffnung goldner Thron.
Dämmerud, wo ſich Zweifel regen,
Spricht der Glaube ſeinen Segen
Ueber den verlornen Sohn.

Iſt nicht deine Bundesſchweſter,
Dämmerung, die Traulichkeit?
Nur durch euch, ihr lieben Beiden,
Werden unſre ſchönſten Freuden
Zur Vollendung eingeweiht.

Kommt, ihr treuen Bundesſchweſtern,
Hand in Hand! o kommt zu mir!
Wünſche, die nicht Kronen neiden,
Wünſche nach den ſtillſten Freuden
Weckt der Abendſtern auch hier.

Und ihr zaudert? Mir zur Seite,
Mir zur Seite bleibt es leer!
Mit des Abendſternes Glühen
Bringt ihr mir nur Phantaſieen,
Und Amalien nicht mehr.

An Ludwig von W***.

Roſen, kaum vom Morgenthau begoſſen,
Werden ſchon vom Tageslicht gebleicht.
Viel hat der von dieſer Welt genoſſen,
Wer nur einen Jugendwunſch erreicht.

Tauſend Jugendwünſche zu erreichen,
Sind die ſeltnen Seelen vorbeſtimmt,
Deren Stunden ſanft einander gleichen,
Deren Geiſteslicht beſcheiden glimmt.

Du, du biſt es! du, durch deſſen Adern
Immer leicht der Strom des Lebens glitt;
Du, der nie mit ſtürmenden Geſchwadern
Zügelfreier Leidenſchaften ſtritt!

Wer ſich weiſe wähnt, der komm' und lerne
Deine Freundlichkeit dir abzuſehn,
Lerne dieſes ſchöne Licht im Sterne
Deines ſchwarzen Auges zu verſtehn.

Hoffnungsvoll erheb' ich meine Bitte
Zum verborgnen Weltengenius,
Der des Jugendſinnes leichte Schritte
Flügelt zum vollendeten Genuß.

Nie erdrücke dumpfe Mittagsſchwüle
Dieſer Stirne wolkenloſen Tag!
Dieſer Wangen helles Feuer kühle
Nie des Mißmuths kalter Wellenſchlag!

Wenn dann um den ſchmalen Friedenshügel
Meine Seele müd' und düſter irrt,
Weiß ich doch, daß nie im klaren Spiegel
Deiner Bruſt mein Bild verſchwinden wird.

An Pſyche.

Hüllte kein geweihter Schleier
Schöner Seelen Urlicht ein;
Läuterte kein höh'res Feuer
Der Gefühle Flammenſchein;
Folgten unſren Blumenbanden,
Pſyche! Pſyche! du und ich,
Bei dem Gott, den wir empfanden,
Pſyche, du umarmteſt mich.

Pſyche! Pſyche! So umſchlungen,
So im einzigen Verein
Innigſter Beſeligungen
Du nur mein und ich nur dein!

So den Traum' von Seyn und Leben,
Mit dem Myrtengrün umlaubt,
Arm' in Armen durchzuſchweben,
Pſyche, wär' es uns erlaubt!

Aber Kettenglieder klirren
In der Herzen Doppelklang;
Wünſche pochen und verwirren,
Was der Geiſt mit Müh' errang.
Viel zu viel hab' ich zu flehen!
Könnteſt du nur mein Geſicht —
Doch du kannſt es wohl verſtehen,
Ach! und darfſt, und darfſt es nicht!

Die Vergangenheit.

Einen, Einen Blick der Fülle
Blicke mir, Vergangenheit!
Um mich liegt die Nacht ſo düſter.
Wecke mir durch dein Geflüſter
Lichtgedanken vor'ger Zeit!

Ging ich nicht an deinem Arme
Stattlich wie ein Bräutigam?
Frei und froh in Sinn und Miene
Schwärmt' ich wie die Maienbiene,
Unbekannt mit Sorg' und Gram.

Wie mein Herz ſo kräftig pochte!
Wie mein Blut ſo heiter rann,
Als du ſie mich finden ließeſt

Die du lange mir verhieſeſt,
Die ich nun nur denken kann!

Wie in Diamant gegraben
Ruht in meiner Bruſt der Tag,
Jener Tag im Findungsthale,
Den ein Fürſt im Marmorſaale
Nimmer nachempfinden mag.

Hätteſt du ſtatt aller Schäze
Dieſen einen Tag allein,
Dennoch würd' ich, wenn in Strömen
Andre Freuden jezo kämen,
Dir die erſten Blumen ſtreun.

Weibeskuß und Mädchenliebe
Achte keiner je gering!
Aber ſchwach iſt Weib und Mädchen.
Glücklich, wer an Spinnerädchen
Nie das Glück des Lebens hing!

Rauher ſchlagen Männerherzen
An einander, aber feſt.
Einverſtandne Bundesbrüder
Sehn wie Flammen nicht mehr nieder
Auf des Lebens Aſchenreſt.

Zeiten, die vom Himmel kamen!
Zeiten, wo kein Tag entſchwand,
Eh wir nicht im engen Kreiſe
Froh und traurig, laut und leiſe,
Theilten, was uns zog und band!

Hingeflogen! hingeſchwunden!
Und auf immer? Brüder, nein!
Mir im Herzen ruft es täglich:
Hoffe feſt und unbeweglich!
Euer Bund ſoll ewig ſeyn.

Lebens.

Lebenslied.

Auch des Lebens Beſtes ſchwindet.
Rinne, Thräne, nur herab!
Auch die reinſte Freude findet
In dem Schlund' der Zeit ihr Grab.

Reizend, mit der Wahrheit Schwingen,
Fliegt die freie Phantaſie;
Aber das Verſprochne bringen
Zeit und Stunde nun und nie.

In der Hoffnung Feenlande
Träumt das Herz von Ewigkeit,
Und erbaut auf dürrem Sande
Schlöſſer der Vergänglichkeit.

Alle deine zarten Blüthen
Trifft ein kaum gefühlter Nord.
Du verträumſt ſein ſtilles Wüthen,
Und — das Paradies iſt fort.

Brecht die Blüthen eurer Wonne
Träumt, ſo ſüß ihr träumen könnt!
Sonnt euch an der Morgenſonne!
Denn der Mittag drückt und brennt.

Glücklich, wer den Himmel offen
In der Zukunft Nebel ſieht!
Aber man verlernt das Hoffen,
Wenn ein Nichts zum andern flieht.

Oſſian.

Und es fluthet, es wirbelt
That und Tod und Sieg.
Da donnert die Wolke der Schlacht.
Und die Geiſter der Väter
Sauſen vorüber im Sturme.

Wie Geliſpel des Graſes
Wallt das ſanfte Lied.
Malvina vernimmt es und kömmt.
Aus dem leuchtenden Auge
Blinkt ein Tropfen der Liebe.

Ja, es ſanken die Männer!
Eng' iſt ihr Gemach.

Der Jäger entdeckt es im Thal.
Graue, mooſige Steine
Ehren den ſinkenden Hügel.

Und du, Sänger der Männer,
Biſt allein noch da.
Dir leuchtet die Sonne nicht mehr.
Söhne kleinlicher Leute
Hörſt du lärmen in Selma.

Schlummre, Sänger der Männer!
Du biſt noch allein.
Dich faſſen die Hörer nicht mehr.
Söhne kleinlicher Leute.
Hüpfen am Grabe der Weiſen.

Der Waſſerfall.

Leiſe wiegſt du dich hin, freundlicher Spiegelſtrom,
Und wie tief du dich wiegſt, meldet dein Lächeln nicht.
Uferwellen, was ſpielt ihr
So leichtſinnig mit Schilf und Gras?

Horch! wie rauſcht es von fern! Kennſt du die Gegend ſchon?
Sehn und fallen iſt eins! aber du gleiteſt fort,
Immer näher dem Abſturz,
Immer ſchnelleren Fußes fort.

Schwärmer, hemme den Schritt! Siehe, die Wieſe lacht!
Sieh, ſie winkt dir! und du achteſt des Winkens nicht.
Deine ſchimmernden Wogen
Ach! zerſtieben in weißen Dunſt.

„Meine Mutter, das Meer, ſandte der „Erde mich.
„Meine Mutter, das Meer, ruft mir. Ich werde hier
„Nicht zerſtieben. Vom Abſturz
„Schäumt mein Weg in das Vaterland.

Nach einem Concert.

Spielen nennt ihr das, ihr Menſchen, Spielen,
Wenn die Kunſt, von Geiſtesmacht gelenkt,
Auf und ab in wogenden Gefühlen
Aufgelöſ'te Herzen hebt und ſenkt?

Wenn uns izt mit Donnerſchlag erſchüttern
Ton auf Ton die ſtarren Nerven ſchlägt,
Izt, wie klare Bacheswellen zittern,
Sanft ſich jede Phantaſie bewegt:

Das iſt Spielen? Dann, beim hohen Himmel!
Dann, ihr Menſchen, iſt nach eurem Styl
Ernſt in eurem Biberkunſtgewimmel,
Und der Geiſter leztes Gluck ein Spiel.

Der Jüngling.

Wo quellen die Bäche der Freude?
Wo rauſchen die Ströme der Wonne?
Geht über die Flächen,
Geht über die Höhen,
Geht über die ſchäumenden Meere der Weg?

Ich fliege die Flächen zu Ende!
Ich klettre die Höhen hinüber!
Ich ſchwimme frohlockend
Durch ſauſende Fluthen
Hinüber, hinüber zur Küſte der Luſt.

Was ſteht ihr? was lächelt ihr Weiſen?
Was deuten die Thränen der Mütter?
Den Himmel auf Erden
Mir ſelbſt zu erſchaffen,
Gab Gott mir die Arme, gab Gott mir ein Herz.

Liebesſchwung.

Wer nicht dann noch lieben kann,
Wenn die Hoffnungen verwehen,
Schwingt ſich zu den Felſenhöhen
Treuer Liebe nie hinan.

Seelen, die das Glück beſucht.
Sind verwöhnte Freudendiebe,
Lieben jeden Preis der Liebe,
Lieben die Geliebte nicht.

Liebe trägt ſich ſelbſt und hält
Ihren Fittich unter Blizen
In ſich feſt und ohne Stüzen
Wie des Himmels Sternenfeld.

An den Sirius.

Sohn des ewigen Lichts,
König unter den Sonnen,
Winkt dein ſchimmerndes Auge
Mich in deine Gefilde?

Sind des Erdengeſchlechts
Engelverwandte droben?
Iſt der irdiſchen Leiter
Lezte Stufe die deine?

Und du winkeſt auch mir,
Mir allein, du Erhöhter?
Sah dein ſchimmerndes Auge
Nie Amalia's Thränen?

45

Wenn du Thränen verſtehſt,
Und wir weinen ſie beide
Arm in Arme, ſo winkt uns!
Und wir kommen! wir kommen!

Tagesgruß.

Lächelſt du wieder, freundlicher Tag,
Bläulich und heiter, ſchimmernd und ſchön?
Fürchteſt du nicht das Wolkengekräuſel
Dort im grauen Südweſten?

Lächle dich näher! Leben entglüht,
Wo du die Knoſpen ſchmeichelſt und wärmſt!
Freue dich der Knoſpen und Blumen!
Aber blicke nicht weiter!

Glückliches Nichtſehn! Glückliches Herz,
Das nicht am Morgen denket der Nacht!
Kränze der Freude verheißt die Weisheit,
Und reicht uns Kronen von Dornen.

Das Felſenthal.

Du ſeufzeſt, Lieber? blickeſt die ſchroffe Wand
Zur Rechten, blickſt zur Linken die Wand hinauf?
Und hingeſtürzte Felſentrümmer
Decken die Wege durch Dorngebüſche?

Du wendeſt dich im Kampfe der Wehmuth um?
Und ſiehſt ſo ſtarr den ſteinigen Weg zurück,
Zurück nach jenen Blumenwieſen,
Wo du die Lieder der Freude ſangeſt?

Denk, Lieber, denk der lieblichen Wieſen nicht!
Sie blühn für Andre. Ewige Ordnung läßt
Nicht einen Fußtritt dich zurück thun.
Geh du fortan! denn dein Ziel iſt drüben.

Die Roſe.

Saht ihr wohl die Roſe ſich entfalten,
Wie ſie vor Geſundheitsfülle glühte?
Früh gewelkt und ohne zu veralten,
Starb ſie bald nach ihrer vollen Blüthe.

Kaum entknoſpt der grünen Mutterhülle,
Labte ſie mit Duft die Atmoſphäre.
Stundenleben einer ſolchen Fülle
Ueberwiegt äonenlange Leere.

Langſam, langſam müſſen Wir erkalten
In Fortunens ärmlichem Gebiete.
Blüthenjüngling! ohne zu veralten
Stürbſt du gern nach deiner vollen Blüthe?

D.

Ergebung.

Wirklich, wirklich biſt du ſchon verſchwunden,
Meines Lebens holder, ſchöner Mai?
Eh ich noch mir einen Kranz gewunden,
Iſt die Zeit der Blumen ſchon vorbei?

Wär es das, was ich von Freude träumte,
Als aus ihrem goldenen Pokal
Luſt und Fülle mir entgegenſchäumte
In der Jugendſonne hellem Strahl?

Laß doch, Herz, dein ungeſtümes Pochen!
Lächle ruhig, ſtürmendes Geſicht!
Blumen wie wir ſie im Traum gebrochen,
Solche Blumen blühn auf Erden nicht.

Frühlingsklage.

Wie ein junger Gott mit Flammenwangen
Kömmt er da, der neugeborne Mai!
Was empfindet, ruft Natur herbei,
Ihn mit Hymnustönen zu empfangen.

Und dich, Lieber mit der irren Miene:
Weckt dich nicht des Gottes Allgewalt?
Und du blickſt, als ob in Dunſtgeſtalt
Dir ein Geiſt der Mitternacht erſchiene?

Dieſer Blick, ſo glühend und ſo trübe,
Dieſer Seufzer, der dir ſchnell entfuhr,
Sagt es aus: Ein todter Frühling nur
Iſt ein Frühling ohne Lieb' um Liebe.

Fragen an eine Nachtigall.

Klagſt du wirklich deines Herzens Klagen,
Immerwache Schwermuthſängerinn?
Fließen nicht, wie Weisheitslehrer ſagen,
Automatiſch deine Töne hin?

O der Weiſen! Hätten ſie's getroffen,
Was in uns die Kraft des Tones fühlt,
Lehrten ſie uns dann wohl minder hoffen,
Als der Sinn der Menſchlichkeit befiehlt?

Eines Weg's mit unſrer Herzenshabe
Wandeln alle, die wir klagen, wir.
Sproſſen Palmen nicht aus deinem Grabe,
Philothrene, wer verheißt ſie mir?

Beruhigung.

Wunderbar! ein heller Sonnentag
Ueberheitert zwanzig Nebeltage.
Wunderbar! die ungeſtümſte Klage
Schweigt beim erſten freien Herzensſchlag.

Wohl uns Allen, daß dem noch ſo iſt!
Wer ertrüge ſonſt dieß todte Leben?
Doch auf ihren Thron die Freude heben
Muß der Kummer, der ſich ſelbſt vergißt.

Iſt Fortuna launiſch wie ein Kind;
Sind wir Andern, ſind wir's etwa minder?
Laß die Frohen fröhlich ſeyn wie Kinder,
Da wir nur wie Kinder traurig ſind!

Entzauberung.

Ueber meine Hoffnungszeiten,
Lach' und wein' ich eins um's andre,
Frage mich, wohin ich wandre,
Weiß es nicht, und wandre fort.

Ehmals zeigte man von weitem
Auf mich glücklichen Verirrten.
Keine Roſen, keine Myrten
Duften dem Entzauberten.

Ehmals liebt' ich Tag' und Stunde
Izt vergeß' ich Jahr und Wochen.
Wenn die Wünſche nicht mehr pochen,
Bleibt das Leben doch ein Traum.

Lyriſche Jünglings-Gedichte.

Zweite Sammlung.

Die Schöpfung der Liebe.

Sagt, was iſt es, daß der Sphären
Wunderbau zuſammenhält?
Sagt, was ſchafft das Reich der Zähren
Zur verſchönten Wunderwelt?
Was verſchwiſtert Freud' und Schmerzen?
Was vereinigt Mein und Dein?
Was entrinnt aus vollem Herzen
Oft auf Grab und Leichenſtein?

Liebe! Eins und Alles! Liebe!
Du nur, Lebensſchöpferinn,
Schufſt zum Geiſt- und Weltgetriebe
Sinn in Kraft, und Kraft in Sinn.

Eh die Sonnen Erden hellten,
Eh ſich Herz und Herz erkor,
Bildeteſt den Plan der Welten
Du dem Allvollender vor.

Des Vollenders Athem wehte,
Und die Welten ſtanden da.
Liebe lenkte, Liebe drehte
Ihre Kreiſe fern und nah.
Fern und nah in lauten Chören
Tönte, was ſich hält und zieht,
Und der Rundgeſang der Sphären
War der Liebe Feierlied.

Sonnen und Planeten zogen
Liebend ſich magnetiſch an.
Liebend ſtiegen Meereswogen
Gegen Luna himmelan.
Blumen gegen Blumen ſandten
Ihres Weſens Nektarduft.

Sonnenſtäubchen, die ſich kannten,
Suchten ſich in dünner Luft.

Sieh, da rauſcht' es! ſieh, da fühlte,
Was da lebt, ſein Lebensband;
Glühte, ſuchte, was es kühlte;
Fand es an der Freude Hand.
Wie ſich da die Sinne tauchten
In der Wolluſt Feuermeer,
Gluthen fühlten, Gluthen hauchten,
Schien der Kelch der Liebe leer.

Aber der Vollender wehte
Liebehauch zum zweitenmahl,
Und durch alle Sternenbeete
Fuhr ein heller Götterſtrahl.
Sanft erbebten alle Weſen,
Mitempfindend, was geſchah;
Denn zur beſſern Lieb' erleſen,
Stand der Herr der Erde da.

Wunſch um Wunſch, und Lieb' um Liebe
Säuſelte die Sympathie.
Keinen Wirbel wilder Triebe,
Seelenwechſel heiſchte ſie.
Leiſes Fühlen, tiefes Sehnen
Webte durch des Menſchen Sinn,
Und in wunderſamen Thränen
Floß der Quell der Wonne hin.

Er nur ſie, nur ſie im Blicke;
Sie nur ihn, den Himmelsſohn!
Beide flehten vom Geſchicke
Liebe nur zum letzten Lohn.
Da, im nie gehörten Lallen,
Flog der Treue erſter Schwur
Durch des Himmels Sternenhallen
Zum Vollender der Natur.

Von des Unerſchaffnen Throne
Weht' und wallt' es nun herab;

Lieb' und immer Liebe lohne
Euch, Erkorne, bis an's Grab!
Lieb' im lichten Geiſterglanze,
Mit der Treue Hand in Hand,
Deute mit dem Palmenkranze
Hin zum zweiten Vaterland!

Rundgeſang im Frühling.

Löſ't ab vom Stamm das Epheulaub
Und ſchlingt es um die Locken!
Laßt Bücherwitz beim Bücherſtaub
Zur Zeit der Maienglocken!
Wer nicht ſein Herz in ſich begräbt,
Wer nicht nach Rang und Flitter ſtrebt,
Wem Feuerkraft die Bruſt erhebt,
Der jubl' in's Chor und ſinge,
Daß Grund und Hügel klinge!

Chor.

Uns klopft die Bruſt von Feuerkraft
Und freier Lebenswiſſenſchaft.

Der Hügel klingt.
Singt wacker! ſingt,
Wer hoch den Hut der Freiheit ſchwingt!

Am blauen Firmamente ziehn
Die Wolken gleich den Lämmern.
Geſchloßner wird das Blättergrün,
Uns traulich zu umdämmern.
Was ſchwirrt der Vogel durch die Luft?
Was tanzt die Mück' im Blumenduft?
Was iſt und lebt, das ſpricht und ruft:
Entſagt dem Sklavenleide!
Wo Freiheit iſt, iſt Freude.

Chor.

Wir freun uns, wenn die Lerche ſteigt
Und wenn der Sturm die Aeſte beugt.
Der Hügel klingt!
Singt wacker! ſingt,
Was warm in's freie Leben dringt!

Wer ſich ſein friſches Blut vergällt
Mit ſchwülem Mißbehagen,
Für den iſt nicht das hohe Zelt
Des Lebens aufgeſchlagen.
Wer eins mit ſeinem Herzen iſt,
Der lebt; nicht, wer, mit ſich im Zwiſt,
Fortunens kalte Lippen küßt.
Das Lied muß die erhöhen,
Die in ſich ſelbſt beſtehen.

Chor.

Mit unſerm Sinn und Herzen eins
Genießen wir des Sonnenſcheins.
Der Hügel klingt,
Singt wacker! ſingt
Das Glück, das ihr von Euch empfingt!

Was iſt es, das wie Morgenlicht
Dem innern Auge leuchtet?
Was füllt mit hoher Zuverſicht,

Wenn

Wenn Schmerz die Wange feuchtet?
Was ebnet ſelbſt den Felſenpfad?
Was ſtreut der Freuden vollſte Saat?
Was lockt zur ſchönen Männerthat?
Steht auf! Mit Herz und Munde
Lobſingt dem Freundesbunde!

Chor.

Wir ſtehn, beim feuerhellen Wein
Den Bund des Bundes zu erneun.
Der Hügel klingt.
Singt höher! ſingt
Das Glück, das Freund in Freund erringt!

Noch nicht geſetzt! Noch, Brüder, fehlt
Die Roſ' in unſerm Kranze.
Es ſeufze nur, wer ſich's verhehlt,
Nach Kronengold und Glanze!
Nur wem die Liebe Freuden zollt,
Vergißt es ohne Glanz und Gold,

Wohin des Schickſals Kugel rollt.
Wer wird in frohen Kreiſen
Nicht Weib und Mädchen preiſen?

Chor.

Hoch lebe Weib und Mädchen! hoch!
Und höher noch! und höher noch!
Schenkt ein! Schenkt ein!
Der lezte Wein
Soll Opfertrank der Liebe ſeyn!

Männerſchönheit.

Wohl ſingt und preiſt, wer ſingen kann,
Des Weibes Zauberglanz;
Doch gab der Kenner Winkelmann
Nicht ihm den Palmenkranz.

Alcibiadiſch lächelnd tritt
Der Jüngling ſtolz hervor,
Und ragt im Ueberwinderſchritt
Wie zum Triumph empor.

Da ſteht er, wie die Eiche ſtark,
Und wie die Tanne ſchlank,
Voll Feuerkraft und Lebensmark,
An keiner Fiber krank.

Sein Auge flammt, der Sonne gleich,
Und lächelt mild wie ſie,
Und wärmt, wie ſie, ein Strahlenreich
In ſtiller Monarchie.

Die hohe Sinnesfreiheit thront
Auf ſeiner Felſenſtirn,
Und Hoheit, die kein Wahn belohnt,
Und Gaukler nicht verwirr'n.

Die breite Männerſchulter beut
Der weiten Welt ſich dar,
Zu tragen, was der Schwache ſcheut
In Glück und in Gefahr.

Ein Herz voll Selbſtbeſtandes hegt
Der Marmor dieſer Bruſt;
Ein Herz, das feſt von Liebe ſchlägt
Und feſt von Thatenluſt.

Sein Arm ſchwillt auf von Muskelkraft,
Und ſodert laut ein Schwert.
Und weh dem Volk, das neckt und klafft,
Wenn es den Streich erfähret!

Die Weiblein ſehn an ihm hinan
In ſeinem Sonnenſchein,
Und fliſtern: „Seht! das iſt ein Mann!“
Und denken: „Wär' er mein!“

Der Mann für uns.

Wer nicht im Freundekreis ſich freun,
Sich herzlich freuen kann,
Der mag ein guter Bürger ſeyn:
Für uns iſt er kein Mann.

Chor.

Fort, fort mit ihm!
Wer nie ſich herzlich freuen kann,
Der iſt und wird für uns kein Mann.

Wer fein docirt mit kühlem Blut
Von Menſchenlieb' und Pflicht,
Der iſt wohl für die Kanzel gut;
Doch Wir verſtehn ihn nicht.

Chor.

Fort, fort mit ihm!
Docentenwort von Lieb' und Pflicht
Iſt ärger als ein Strafgericht.

Wen Bückling, Titel, Rang und Geld
Zum großen Manne macht,
Wohl ihm, wenn er ſich ſelbſt gefällt!
Hier wird er ausgelacht.

Chor.

Fort, fort mit ihm!
Wen Nichts zum großen Manne macht,
Der werde wacker ausgelacht!

Wer Studia, wie Nachbars Pferd
Die ſchwere Mühle, treibt,
Der ſei gelobt und hochgeehrt,
So lang' er von uns bleibt!

Chor.

Fort, fort mit ihm!
Wer Studia wie Mühlen treibt,
Thut weiſe, wenn er von uns bleibt.

Wer mißt und zirkelt was er thut
Und denkt und glaubt und ſpricht,
Der iſt für Cabinette gut;
Hier brauchen wir ihn nicht.

Chor.

Fort, fort mit ihm!
Wer zirkelt, wo die Seele ſpricht,
Der taugt in unſern Zirkel nicht.

Der Plappermann, der nimmer ruht
Und ſüße Wörtchen käut,
Iſt wohl für Aſſembleen gut;
Uns iſt ſein Mund zu weit.

Chor.

Fort, fort mit ihm!
Der Plappermann, der Wörtchen käut,
Betrieg' uns nicht um unſre Zeit!

Wer Tiefgefühl verſchweigen kann
Und ſich zu freuen weiß,
Der iſt, der iſt für uns ein Mann:
Der komm' in unſern Kreis!

Chor.

In unſern Kreis!
Wer ſchweigen und ſich freuen kann,
Der iſt von Herzen unſer Mann.

Der blaue Himmel.

Wenn aufgeweckt vom Tageslicht
Mein Auge früh erwacht
Und ſieht dich, blauer Himmel, nicht,
So wird mir's wieder Nacht.

Dann mag ich nicht durch's Fenſter
ſehn:
So ſchwer iſt mir's, ſo dumpf!
Dann möcht' ich wieder ſchlafen gehn;
Denn Sinn und Seel' iſt ſtumpf.

Doch wenn, dem Blick der Liebe gleich,
Dein Blau in's Fenſter dringt,
Dann bin ich wie ein Fiſch im Teich,
Und Sinn und Seele ſingt.

In freie, freie Heiterkeit
Zerrinn' ich ganz und gar.
Wie du, iſt meine Bruſt ſo weit;
Wie du, mein Auge klar.

Dann mag das Glück den Rücken drehn!
Ich ſeh' es doch nicht an;
Dann könnt' ich nicht um Gnaden flehn,
Und hing' mein Leben dran.

Dann iſt die Welt mein Eigenthum;
Und kann ihr Ruhm erfreun,
So tracht' ich nach dem ganzen Ruhm,
Ein ganzer Menſch zu ſeyn.

Freiheitslied im Freien.

Wohlauf! wohlauf! und ſchwingt den Hut
Zur Mutter Sonn' empor!
Nicht wahr? ſie glänzt noch eins ſo ſchön,
Als wenn wir über Dächer ſehn
Aus unſerm Neſt hervor!

Chor.

Fürwahr, ſie glänzt noch eins ſo ſchön,
Als wenn wir über Dächer ſehn
Aus unſerm Neſt hervor.

Das wußt' ein altes Edelvolk —
Es iſt ſchon längſt nicht mehr —

Das wußte, wer in Städten baut,
Der hat wohl ſchwerlich zugeſchaut,
Was kömmt von Städten her.

Chor.

Wer frei iſt und in Städten baut,
Hat ſchwerlich, ſchwerlich zugeſchaut,
Was kömmt von Städten her.

Dieß Volk — es nannte Deutſche ſich;
Der Nam' iſt noch bekannt —
Behauptete, daß Sklaverei
Mit Wall und Mau'r umzogen ſei,
Und hatte viel Verſtand.

Chor.

Wir ſagen auch, daß Sklaverei
Mit Wall und Mau'r umzogen ſei,
Und haben auch Verſtand.

Nun dämmert's uns im Traume vor,
Was deutſche Freiheit war,
Im ſchönen Traum! doch hin iſt hin.
Laßt frei uns ſeyn in unſerm Sinn
Und ſtolz und offenbar!

Chor.

Nicht unſre Freiheit iſt dahin.
Noch ſind wir frei nach unſerm Sinn
Und ſtolz und offenbar.

Hier rollt im Wagen kein Satrap
Dem Füßler keck vorbei;
Hier ſtrotzt, von Flittergolde ſchwer,
Kein ſchmunzelnder Lackey einher.
Im Freien geht ſich's frei.

Chor.

Hier ſtrotzt, von Flittergolde ſchwer,
Kein Herr und kein Lackey einher.
Im Freien geht ſich's frei.

Im Freien ſteht kein armer Wicht
Um Gunſt und Gnadenbrot.
Kein Großer ſitzt in ſteifer Ruh
Und nickt dem armen Bitter zu:
Uns dauert eure Noth.

Chor.

Wir ruhen hier in unſrer Ruh
Und rufen allen Großen zu:
Uns dauert eure Noth.

Im Freien geht und ſteht und fliegt
Und lebt's nach Herzensluſt.
Die Biene ſchwärmt, das Lämmchen ſpringt,
Die freie Lerche ſchwirrt und ſingt
Aus voller freier Bruſt.

Chor.

Die Biene ſchwärmt, das Lämmchen ſpringt,
Und jeder Bundesbruder ſingt
Aus voller freier Bruſt.

Wohlauf! wohlauf! Und wer noch glaubt
An Wahrheit und Natur,
Der ſchwöre Haß der Kriecherſchar,
Wie Hannibal am Zornaltar
Den Römerhaß beſchwur.

Chor.

Wir ſchwören Haß der Kriecherſchar,
Wie Hannibal am Zornaltar
Den Römerhaß beſchwur.

Chor der Chöre.

Es lebe, wer mit Männerſinn
Beſcheiden um ſich blickt!
Es lebe, wer das Rechte thut,
Und dann den deutſchen Freiheitshut
Recht feſt auf's Auge drückt!

Der

Der Gruß.

Ein trauter Gruß iſt Goldes werth,
Iſt mehr als Wort und Tand;
Er einigt, wie Natur es lehrt,
Was nie ſich ſonſt gekannt.

Wie Harfenton erfreulich klingt
Ein freies: Guten Tag!
Ein Du, das zu dem Herzen dringt,
Wie Nachtigallenſchlag.

Vergebens ſpricht ein glatter Schranz
Sein Compliment mit Kunſt.
Der Wahrheit reiner Spiegelglanz
Verräth den loſen Dunſt.

Der krumme Rücken, tief gebückt;
Der Fuß, der ſtreicht und ſcharrt;
Das Wortgewebe, bunt geſtickt
Mit Wiz moderzſter Art;

Das Beifallhungern in dem Blick;
Des Lächelns matter Zwang
Verſcheucht des Lebens Bruderglück,
Verſtimmt der Seele Klang.

Blick auf zum Gruß, der, Goldes werth
Und mehr als Wort und Tand,
Vereinigt, wie Natur es lehrt,
Was nie ſich ſonſt gekannt!

Vaterlehre.

Sei ſtolz, mein Sohn, in dieſer Welt
Der Kindeseitelkeit,
Wo jeder, der ſich ſelbſt gefällt,
Von hoher Tugend ſchreit!

Genüge dir! Beſcheidenheit
Sei dein erkorner Schmuck!
Doch ſtreite mit dem Männerſtreit,
Und drücke gegen Druck!

Genüge dir, und bettle nicht
Um Gunſt zur Zeit der Noth!
Und tauche nie dein Angeſicht
Vor Großen in den Koth!

Genüge dir! thu ſtill und treu,
Was Pflicht und Recht befiehlt,
Und ſchweige, wenn die Frömmelei
Mit frommen Worten ſpielt!

Vertrau auf deinen Seelenwerth,
Wenn Kunſtphiloſophie
In Galliciſmen dich belehrt,
Du ſeiſt ein weiſes Vieh!

Und wenn ein Hochgebieter ſpricht,
Das Recht ſoll' Unrecht ſeyn,
So blick' ihm Flammen in's Geſicht,
Und ſag' ein lautes Nein!

Pilgerlied.

Nur Hand in Hand den Weg fortan!
So geht ſich's wohl und leicht;
Und anders wird das Kanaan
Des Friedens nie erreicht.

Rauh ſind die Wege nach wie vor,
Und Nacht und Räuber drohn.
Das Irrlicht hüpft auf ſchwankem Moor,
Und Mancher glitſchte ſchon.

Doch leitet ſtill und unſichtbar
Die Liebe deinen Schritt,
So ſprich Wilkommen zur Gefahr,
Und nimm die Siege mit.

Der Lagerplätzchen Schattengrün,
Wo Lebenslüſte wehn,
Kann nach des Tages Schweiß und Müh'n
Die Liebe nur erſpähn.

Und heißt es weiter: Auf von hier!
Hier gilt kein längres Glück!
So hält das Herz, geſtärkt von ihr,
Die Thräne ſanft zurück.

Drum Hand in Hand den Weg fortan!
So geht ſich's wohl und leicht.
Sei's noch ſo weit, dein Kanaan;
Halb iſt es ſtets erreicht.

Apoſtrophe
an die Zeit.

Könnt' ich dich mit Ketten binden,
Wenn ſich Sinn und Seele freut!
Könnt' ich dich in böſen Tagen
Hunderttauſend Meilen jagen,
Arges Gaukelweſen, Zeit!

Nie für Immer, Nichts für Alles:
Heißt nicht ſo dein Loſungswort?
Was du ſchenkſt, vergeht im Schenken.
Eh wir's wiſſen, eh wir's denken,
Iſt es ſchon zur Hälfte fort.

Aber wenn in ſchweren Stunden
Laſt auf Laſt die Seele preßt,
Wenn wir ſchmerzlich zu dir flehen,
Raſcher deinen Schritt zu gehen,
Ja, dann ſtehſt du eichenfeſt.

Wie ſo traulich, wie ſo innig
Lobt' ich dich, Verrätherinn!
Flehte zu dir ſo beſcheiden!
Doch du ließeſt mir die Leiden,
Und die Freuden nahmſt du hin.

Soll ich noch das Wort dir reden,
Dir zum ſchnöden Zeitvertreib?
Haſt du Gutes, mich zu necken?
Haſt du Schlimmes, mich zu ſchrecken?
Geh nur! geh, und bleib' ein Weib!

Wechſelgeſang.

Er.

Es war ein Tag, da fand ich dich,
Da war mir's heiß und herrlich,
Da ſah ich erſt zur Sonn' empor,
Da hört' ich erſt den Waſſerfall,
Da ſang ich neue Weiſen.

Sie.

Es war ein Tag, da fand ich dich,
Da war mir's ſüß und ſchaurig,
Da hört' ich erſt die Nachtigall,
Da fühlt' ich erſt den Roſenduft,
Da ſeufzt' ich leiſe Töne.

Er.

Und hörſt du noch die Nachtigall?

Sie.

Und ſiehſt du noch zur Sonn' empor?

Beide.

Ich liebe dich,
Und ewig, ewig, ewig!

An Zephyria.

Wie ein Quell im Sonnenſchimmer
Durch die Blumenwieſen tändelt,
Tändelſt du mit Freud' und Leid.

Millionen Scherze flattern
Gaukelnd mit Libellenflügel
Um dein Herzchen auf und ab.

Immer freundlich, immer wechſelnd,
Lieblich biſt du, liebe Kleine,
Aber lieben lernſt du nie.

Dichterlehre.

Wenn Geſang im Herzen klingt,
Wallungen die Seele ſchwellen
Und des Geiſtes Schimmerwellen
Bilderwerfend ſich erhellen,
Wißt ihr, wie das Lied gelingt?
Liebe weckt die Dichterkraft.
Liebe raunte ſelbſt Homeren
In die Bruſt geheime Lehren,
Wie der Geiſt ſich neue Sphären
Zur Bevölkerung erſchafft.
Nur der Liebe Siegespreis
Widerſteht des Schickſals Wettern.
Wollt ihr Sterbliche vergöttern,
So geſellt zu Lorberblättern
Ein bethautes Myrtenreis!

Apollo.

Eine Deutung.

Apollo.

Eine Deutung.

Die orphiſche Philoſophie, und vielleicht die Philoſophie aller Myſterien der Alten, lehrte den Kern der Wahrheit finden, der in der Schale der Fabel verſteckt lag. Ohne die Bildlichkeit zu verwerfen, ohne irgend eine unſchuldige Seele aufzuſtören aus einem Traume, in dem ſie ſich gut und glücklich träumte, deutete ſie denen, die mehr zum Denken als Glauben berufen waren, die Bilder zu Gedanken. Sei's immerhin meiſt Sophiſterei und Uebertreibung, wenn ſie die ſchönen Thorheiten einer Götterwelt, die in den Köpfen eines ſchön ſpielenden Volks entſtanden war, zu tiefer Weisheit umgeſtalteten. Die Idee war doch ſchön! — Und wiſſen wir's denn ſo gewiß, daß alle griechiſche Götterlegenden früher da waren, als ihre Deutung? Sinn in Nichtſinn abſichtlich verhüllen, iſt zu Zeiten auch Weisheit.

Laßt uns alſo einmal fortſpielen auf dem Wege des Emblems! Die Wahrheit wagt ja nichts dabei. Und will ſich der Gedanke nicht an das Sinnbild anſchmiegen; deſto beſſer, wenn er beſteht ohne Sinnbild.

⁂

Der Sohn Jupiters und Latonens war der ſchönſte der Götter, kraftvoll und majeſtätiſch wie ſein Vater, reizend und lieblich wie ſeine Mutter. Eine Güte des Schickſals, die ſelbſt den Göttern nicht immer zu Theil wurde, ſchenkte ihm ewig blühende Jugend.

Der Zorn ſeines Vaters verſtieß ihn eine Zeit lang aus dem Himmel. Aber auch nur in ſeiner Verbannung, auf Erden, unter unverkünſtelten Naturweſen konnte er wahrhaftige Menſchlichkeit lernen. Hier wurde er weich für Leid und Freude; hier liebte er ſeine Daphne; hier wurde er Erfinder des Saitenſpiels und Geſanges.

Die Kunſtgöttinnen fanden in ihm einen Führer und Freund. Wohlthätig theilte er die Wiſſenſchaft mit, Kranke zu heilen. Seine Orakel tröſteten das Herz der Bekümmerten. Auch als Held zeigte er ſich, als er das Ungeheuer Pytho beſiegte.

Und eben dieſer Apoll war, dem älteſten Mythus nach, Hyperion, der Sonnengott. Was die Welt der Sonne verdankt, Licht und Feuer, das, wodurch ſie iſt und beſteht, verdankte ſie ihm.

* * *

Wollte man mit Fleiß eine Allegorie erſinnen, die alles enthielte, was die Poeſie iſt, gilt und leiſtet; wollte man in Compendiengeſtalt ihr Weſen darthun, ſo könnte man doch nicht mehr ſagen, als dieſer Mythus ſagt.

* * *

Apollo war ſchön. Und giebt es Poeſie ohne Schönheit?

Aber was iſt Schönheit? Wer entziſferte ſchon dieß unvergängliche Hieroglyph der Natur? wer wußte jemals was Schönheit iſt, und wagte es, ſie zu definiren? — Und doch iſt ſie da! ſo ſelbſtſtändig als wahrhaftig da! trifft unter tauſend Geſtalten immer dieſelbe Saite empfindender und urtheilender Weſen!

22

Das Auge mißt ſo mancherlei Formen. Das Ohr ſchmilzt ſo mancherlei Töne zuſammen. Der Geiſt verkettet ſo mancherlei Vorſtellungen. Warum iſt Schönheit an gewiſſe Formen, gewiſſe Tonfolgen, gewiſſe Ideenverknüpfungen gebunden? — Indeß iſts ſo. Wo Verhältniſſe möglich ſind, da iſt auch Schönheit möglich

Schöner Gedankenausdruck einer wahren Empfindung iſt das Ziel der Poeſie.

Was im Menſchen ſich regt, will ſich äußern. Je lebhafter die Regung, deſto ſtärker das Bedürfniß der Aeußerung. Ohne Befriedigung dieſes Bedürfniſſes keine Zufriedenheit, kein Genüge, kein zuſammenhängendes Seyn. Das Lämmchen ſpringt wie das Kind, und ſchreit wie das Kind. Aber wo Fähigkeit und Geiſt iſt, da entſteht auch das abſolute Bedürfniß, Empfindungen auszudrücken durch Fähigkeit und Geiſt. Wo Himmel und Erde mit Allem, was ſchön und groß an ihnen iſt, ſich tiefer abdrücken in einer Seele; wo alle Rührungen ſtärker anſchlagen und länger nachklingen, da fehlt auch — ſonderbar! — faſt nie Fähigkeit und Geiſt; da hängt nur die Aeußerungsart von den beſondern Eigenthümlichkeiten der Organiſation ab. Einerlei Bedürfniß macht den Bildner, den Tonkünſtler und den Dichter. Aber daſſelbe Bedürfniß, verknüpft mit einem übergewöhnlich feinen Auge, macht den Mahler oder Bildner; verknüpft mit einem übergewöhnlich zarten Ohre, den Muſiker; verknüpft mit einer übergewöhnlich zarten Denkkraft, den Dichter.

Wo wahre Geiſteskraft iſt, da fehlet auch Schönheitsſinn nie, wenigſtens nicht auf die Länge. Es ſcheint, als duldete die Natur auf ihrer Höhe keine Diſſonanzen. Schöne Gedanken ſind nicht immer Dichtergedanken; aber jeder Dichtergedanke iſt ſchön. Wer nur vermöchte, das unſichtbar feine Gewebe aufzulöſen in ſeine Fädchen, um philoſophiſch zu ſagen, warum er ſchön iſt, ohne irgend etwas zu überſehen, was zum Totaleindruck mitwirkt! Darüber wird indeß kein Zweifel ſeyn, daß Wahrheit, Neuheit und zarte Erregung der Nebengefühle einem Gedanken Leben und Schönheit zum Theil geben muß. Die übrigen Operationen des Gemüths, wodurch das Totalgefühl entſteht, — werden ſie nicht immer der Beobachtung zu ſubtil bleiben?

Ohne pſychologiſche und äſthetiſche Zergliederung fühlt ſichs beym erſten Anblick eines Kunſtwerks, beym erſten Leſen eines Gedichts, ob es ein Werk der Geiſteskraft iſt, oder ein Werk der Künſtelei. Dieſe will nur nachahmen, gleichviel was; mahlt einen geſpickten Haſen ſo ſorgfältig wie eine Madonna; fabricirt Nürnberger Waare in Proſa und Vers. Aber das Werk des Geiſtes iſt Abdruck des Geiſtes. Ernſtlich oder ſpaßlich lebt es immer von Wahrheit, Schönheit und Gefühl.

Lernen und Suchen möchte da wohl klüger machen; aber klug macht es nicht. Was man Bilderſprache, Tropen, Wendung nennt, iſt, wo es wahrhaftig wirket, da, ehe der Verſtand etwas davon weiß, und fließt zuſammen in ein urſprüngliches Ganzes.

* * *

Apollo genoß einer ewigen Jugend; und wenn Rouſſeau, der ſo manchen Schatz aus den Tiefen des Herzens grub, Recht hat, ſo iſt der vollendete Menſch ein vollendeter Jüngling. Da iſt noch friſche Treibkraft, unabgezehrt durch Sorgen, unzerdrückt durch nothwendiges Schrauben in die Lage der Noth. Da iſt noch lauterer Selbſtgenuß, unbefangener Sinn, heiteres Hinblicken in die Natur, kühnes Emporſtreben nach Wirkſamkeit, flammende Liebe für's Gute, zermalmender Haß gegen Boßheit und Unrecht. Die Jugend iſt die Poeſie des Lebens.

Hört, ihr markſüchtigen Klügler, die ihr euch groß bedünkt, von der Höhe der reifern Jahre mitleidig herabzuſehen auf eure Jugendſpiele! fragt an bey eurem Bewußtſeyn, ob ihr im Ernſt reifer geworden ſeid; ob die Weisheit wieder gewonnen hat, was die Unſchuld verlor? Blasphemirt nicht zwiſchen euren Rechnungen hervor den Göttertraum eurer Jugend!

* * *

Apollo lebte als Hirt eine Zeit lang unter den Menſchen. Und ſo mancher meint, es ſei gethan, wenn der Geiſt mit nichtigen Ideen Dinge darſtellen will, wovon nie etwas in eines Menſchen Auge und Ohr gekommen iſt! Den Himmel kennen wir nicht, wohl aber die Erde. Und was iſt denn der vollkommenſte Himmel für uns anders, als eine verſchönerte Erde?

Willſt du ein Dichter ſeyn, ſo habe vor allen Dingen die menſchliche Natur recht herzlich lieb; denn ſie iſt und bleibt der Hauptpunkt aller Poeſie, die für Menſchen beſtimmt iſt. Die ſchönſte Landſchaft iſt todt, wenn kein lebendiges Weſen ſie mitbelebt; die ſchönſte ſogenannte poetiſche Beſchreibung läßt uns kalt, wenn ſie nicht auf Leben Beziehung hat.

Das Intereſſe der Menſchlichkeit iſt der Poeſie ſo wichtig, daß ſie es nicht einmal gern ſieht, wenn es zertheilt wird. Wo iſt ein größeres Gewühl von Empfindungen, als in einer Schlacht? Aber beſchreibt eine Schlacht vollkommen ſchön, und habt darin keinen Haupthelden; in wenigen Minuten ermüdet uns euer Gemälde. Wir mögen uns nicht ins Unendliche zerſtreuen. Wo wir zu vielerlei fühlen ſollen, fühlen wir gar nichts.

* * *

Apoll liebte ſeine Daphne. Und von welcher Seite auch Sitten- und Kunſtrichter die Sache anſehen mögen, die Liebe iſt für die Poeſie eine ſo wichtige, ſo unerſchöpfliche Empfindung, daß noch tauſend Jahre etwas Neues von ihr geſungen werden kann. Wo ſtrahlen alle Empfindungen ſo zuſammen in einen Brennpunkt; wo ſind die Schattirungen ſo mannigfach; wo liegt ſo viel Poeſie in wenigen Worten, als bei der Liebe?

Delos ubi nunc, Phoebe, tua est?
ubi Delphica Pytho?
Nempe Amor in parva te jubet esse
casa.
Fabula nunc ille est; sed cui sua cura
puella est,
Tabula sit mavult, quam sine amore
Deus.

* * *

Saitenſpiel und Geſang waren Apolls Erfindung. Sollen wir daraus nicht deuten, daß nicht nur beide Künſte zuſammen gehören, ſondern daß vollkommene Poeſie ſchon Muſik an ſich ſeyn muß? Ließe ſich nicht beweiſen, daß ſie's dann eben am meiſten ſeyn muß, wenn ihr die Muſik nicht aufhelfen kann? Iſt nicht Rhythmus und Melodie dem Lehrgedicht noch wichtiger, als der Ode?

Aber wohl verſtanden, Rhythmus und Melodie iſt mehr als üppiger Klang

Männlicher Rhythmus bedarf zu Zeiten der Diſſonanzen.

* * *

Ob Wiſſenſchaft und Gelehrſamkeit die Geiſteskraft hebt, oder niederdrückt, wollt ihr wiſſen? Apoll, lieben Freunde, war Muſaget, Anführer des Muſenchors.

Wiſſenſchaft iſt eine köſtliche Schatzkammer, aus welcher der Dichter ſich bereichern kann, wie der Denker. Durch Kenntniß wird die Wahrnehmungskraft geſchärft, die Phantaſie bereichert, die Erfindung vervielfältigt. Durch Kenntniß allein vermögen wir hinauszublicken über den engen Kreis, in welchen, beſonders in unſerm Stubenjahrhundert, die eigne Wahrnehmung eingezwängt iſt.

Aber die Muſen folgten dem Apoll, nicht Apoll den Muſen. Wer reich iſt in ſich, der liebt die Wiſſenſchaft als eine begüterte Freundinn, die uns aushilft zur

Zeit der Noth. Aber ein einziger heller Naturblick frommt dem Erfinder mehr, als ein ganzer akademiſcher Curſus. Wo lebendiger Sinn entſcheidet, was kann da ein Bild bedeuten, das, in Buchſtaben dargeſtellt, die langweilige Reiſe durch den Verſtand in die Imagination gemacht hat?

* * *

Aber warum war Apoll ein Arzt? warum gab er Orakel? warum kämpft er mit Drachen? Wie deutet das auf die Poeſie?

Für rohe Sinnenmenſchen konnte der wahre Stand des Dichters nicht merklicher bezeichnet werden, als ſo. Die Wunden des Herzens heilen, Sorge und Unruhe zerſtreuen, das Ungeheuer des Egoismus bekämpfen durch Töne der Sympathie. — O könnte man's doch den Körpern begreiflich machen, daß Seelen auch Bedürfniſſe fühlen!

* * *

Alle Kraft und Nützlichkeit der Poeſie läßt ſich nicht ſchöner zuſammenfaſſen, als in dem Bilde der Sonne, das auch Apolls Bild war. Die Philoſophie und die Wiſſenſchaften wirken zunächſt auf den Verſtand; die bildenden und tönenden Künſte zunächſt nur auf Sinn und Herz; die Poeſie direkt auf die ganze Seele. In ihr iſt Licht und Wärme Ein Strahl des Lebens.

Nicht als ob das reine Licht der Wahrheit verdunkelt werden ſollte. Aber laßt uns doch am Tage nicht vergeſſen, daß der ſchönſte Lebenszuſtand weder Tag noch Nacht, ſondern Dämmerung iſt. Dieſe Dämmerung des Geiſtes, in der die Seele am ſüßeſten lebt, gewährt uns die Poeſie.

Und du, frommer Moraliſt, laß dich deinen gutgemeinten Eifer nicht zum Thoren machen; entſage der Aſceten-Foderung, daß jeder Geſang ein Hymnus oder ſo etwas ſeyn ſoll. Begreifſt du denn nicht, daß Sitten- und Pflicht-Pedanterie unter allen Pedanterieen die verderblichſte iſt, indem eben dadurch den Sitten und der Pflicht der größte Nachtheil zuwächſt? Oder hörſt du das gern, was du immer hörſt? —

Poeſie iſt Luxus des Herzens, aber noch etwas mehr. Der Genuß des Schönen iſt uneigennützig und rein, und weckt das Gefühl des innern Adels. Im Schwunge der ganzen Seele übt ſich jede Kraft, und ſolcher Uebung erfreue ſich, wer fähig und willens iſt, von ſeinen Kräften noch einen andern Gebrauch zu machen, als der Stier vor dem Pfluge.

Abelard's Antwort

an

Heloiſe

Abelard an Heloiſe.

So iſt er doch auf ewig nicht verloren,
Der Myrtenkranz, den unſre Liebe wand?
So reicht mir aus geweihten Kloſterthoren
Die Freude weinend noch einmahl die Hand?
Du liebſt mich noch? Am Morgen deines Lebens
Hinabgeſchmettert in die Felſenkluft,
Wo ihr zurückgeworfnes Ach! vergebens
Die Andacht zwiſchen Höll' und Himmel ruft,
Du, die vom ew'gen Untergang zu retten
Vielleicht ein eigner Engel niederſtieg,

Du ſchmiegſt dich in die ſchon zerriß'nen Ketten
Und ſeufzeſt weg der Gnade ſchönen Sieg?
Du liebſt mich noch? —
Vergebung, Rächer droben!
Es kniet vor dir ein treues Sünderpaar.
Auch mich verräth, wenn gleich mit leiſerm Toben,
Ein Herz, das ſonſt des Heiles würdig war.
Ich ſollte ſchreiend in mich niederſchaudern
Und niederſtürzen mit zerknirſchtem Sinn;
Und ſüße Thränen, die im Auge zaudern,
Bekennen, daß ich ein Verſtockter bin.
Es ſäuſeln neue Wolluſtmelodieen
Mit Nachtigallenwirbel um mein Ohr.
Beklommne Rückerinnerungen ziehen
Mein Herz im langen Athemzug empor.
Es wallt und wogt in meines Lebens Tiefen;

Mir glüht die Stirn; mein Innerſtes iſt wach!
Gefühle, die auf Dornen ſtarr entſchliefen,
Erweckt auf Roſen Heloiſens Ach!
O könnt' ich — Oh! ich ärmſter Selbſtverräther! —
Noch ſuch' ich Blumen auf verlornem Pfad? —
O ich unſeligſter der Uebelthäter!
Ich bin zu ſchwach zur ſchönen Uebelthat.
Ein Andrer kann ſich auch im Fallen ehren;
Mir blieb zum lezten, ſchmerzlichen Gewinn
Auch nicht einmal der Troſt, mich zu bekehren;
Denn das Verbrechen iſt für mich dahin.
Was frommt dir's im verlornen Paradieſe,
Was frommt dir's, hohe Palme, daß du grünſt?

Brich nur die Zweige! brich ſie, Heloiſe!
Mein Weigern iſt ja doch nicht mein Verdienſt.

Uneingedenk der ſchauerlichen Rüge,
Zu der mein Name Wort und Loſung iſt,
Haſt du, Erkorne, dieſes Namens Züge
Statt deſſen, der ſie niederſchrieb, geküßt?
Geküßt im Nachgefühl der Flammenſtunde,
Die noch in meinen welken Adern brennt?
Geküßt mit warmen, liebevollem Munde
Das todte Nichts auf kaltem Pergament?
O Schattenſpiel verwöhnter Phantaſieen!
Erquick' auch den, der ſelbſt nur Schatten iſt!
Erquicke den, der nie mit vollem Glühen
Den Kuß der Wechſelliebe wiederküßt!
Von Namen und von Zeichen will ich leben,

Will Heloiſe! rufen früh und ſpät.
Wenn meine Lippen im Gebete beben,
So laute Heloiſe! mein Gebet.
Auf jedes weiße Blatt will ich ihn mahlen,
Den Namen, der an meiner Stirne glimmt.
Die Sonne leſ' ihn mit den erſten Strahlen,
Und leſ' ihn wieder, wenn ſie Abſchied nimmt!
Er fliehe hin, der Friede, der — ich ruhte
In dumpfen Träumen — tröſtend zu mir kam.
Ich hatt' ihn mir erkauft mit meinem Blute,
Und geb' ihn weg für ewig ſüßen Gram.
Den kann der Reue Geißel nicht vertreiben;

Der ſolgt mir, wenn dieß Sündenhaus zerſtiebt;
Der ſoll mir auch im Schlund der Büßung bleiben,
Wenn es dort oben keine Gnade giebt. —

O Heloiſe! ſpielt um deine Sinne
Ein ſchöner Traum beim Namen Abelard,
So labe, lab' am nichtigen Gewinne
Den Buſen, der auf mich vergebens harrt!
Und bleicht der Schmerz das Flammenroth der Wange,
Und ſtirbt der Wunſch, der nie ſein Unrecht büßt,
So weine, weine Troſt dir ſelbſt, ſo lange
Der Thränen bald verſiegte Quelle fließt!
Nur weine nie des Vorwurfs Marterthräne!

Der Vorwurf, der den lezten Wahn verklagt,
Ergreift mich, wie auf Gräbern die Hyäne
Um Mitternacht an mürben Leichen nagt.

Wer hat zuerſt von unſern weiſen Thoren
Die Hofnung lezte Tröſterinn genannt?
Er hatte Hab' und Gut vielleicht verloren;
Verluſt der Liebe hat er nicht gekannt.
Und wenn dem Herzen Alles würd' und bliebe,
Dem Herzen, das ſich gar nichts mehr verſpricht,
Zum Himmel würd' es ſtaunen; aber Liebe
Will Liebesglück, und alles Andre nicht.
Mir ſproſſen, blühn und welken keine Blüthen.
Und folgt dem Herbſt der Lenz im Wechſelflug;

Mir die geweſ'nen Freuden zu vergüten,
Iſt ſelbſt die Möglichkeit nicht reich genug.
Drum fliege nur aus meinem engen Kreiſe
Die Hoffnung dem entflog'nen Glücke nach; —
Sie tröſte, wo ſie kann, nach ihrer Weiſe;
Mir wird ihr Fliſterton zum lauten Ach!
Ein andres Weſen, trauriger und milder,
Und näher mit dem Liebenden verwandt,
Sie, die der Schmerzen todtenfarbne Bilder
Verlieblicht mit erfahrner Künſtlerhand;
Sie, der nur Träumer Dank und Opfer bringen,
Weil ſie auf Wirklichkeiten nie verweiſ't,
Die, weil ſie nicht mit Amorettenſchwingen
Von Wunſch zu Wunſche gaukelt, Schwermuth heißt;
Vor dieſer Gottheit, wo ich Gnade finde,

Entſtröme meiner Klagen freier Lauf!
In ihrem Tempel ſtell' ich ohne Sünde
Zur Andacht Heloiſens Bildniß auf.

Komm, Himmelsbild! enthebe dich dem Staube!
Laß mich den Schleier dir vom Auge ziehn!
Komm mit mir in die Nachtigallenlaube,
Wo Flieder und Jasminenranken blühn!
Sieh, wie die graue Mauer gegenüber
Der Epheuſtamm mit tauſend Armen herzt!
Hör', wie die Meiſe fliſtert, wenn ihr Lieber
In leichten Flügen ihr vorüber ſcherzt!
Was wogt der Zweig an jenem Apfelbaume?
Ein trautes Pärchen flatterte hinein.
Jezt muß es ſich im unbewußten Traume

Auf ſchwankem Liebesbett zuſammen freun.
Und ich — Oh! dieſe Bilder jagen wieder
Die weggeweinten Qualen auf mich zu,
Und drücken meine matten Augenlieder,
Und foltern mich aus meiner Thränenruh.
Das war es nicht, warum ich, Gnade bittend,
Dich in die Nachtigallenlaube zog.
O Wahnſinn, Wahnſinn, der mein Herz zerrüttend
Mich noch einmahl aus dem Gelübde log! —

Was wollt' ich? — Ja! Dir Hand in Hand erzählen,
Was ſeit dem Tage, wo mit Donnertritt
Der Rächer kam, ſich ſelbſt dir zu vermählen,
Ich Büßer hier im Mönchsgewande litt.
An jenem Tage, als ich, dir entriſſen

München

Durch unſres Meuchelmörders freche Hand,
Kaum aus des Todes erſten Finſterniſſen
Den Dornenweg zurück in's Leben fand,
Da ſtarrt' ich, hingeſtreckt auf hartem Bette,
Die nackten Wände meines Kerkers an,
Betäubt, als ob ich nichts verloren hätte,
Bis Thrän' auf Thräne brennend Raum gewann.
Da faßte ſauſend mit der Hölle Tücken
Ein wildes Fieber mich, und zerrt' und zog
An jedem Nerven, bis vor meinen Blicken
Weitauf die Pforte meiner Leiden flog.
Dich ſah ich, dich! In allen deinen Mienen
War keine Liebe mehr für Abelard.
Des Vorwurfs und der Reue Schauder ſchienen

In deinen tieſen Zügen eingeſtarrt.
Kein Mitleid für den armen Hingewürgten
Im Auge, das ſo oft ſich mir ergab.
Aus Blicken, die ſonſt Wunſch um Wunſch verbürgten,
Schoß Flammenpfeile die Verzweiflung ab.
Auf riß ich mich von meinem Krankenlager;
Auf raſ't' ich, dieſem Tode zu entgehn.
Umſonſt! — Ich ſah dich hingekrümmt und hager
Bald über mir und bald zur Seite ſtehn.
Wild und verwüſtet hingen deine Haare;
Bald lehnteſt du, im Zittern fürchterlich,
Mit einer Hand dich feſt an eine Bahre,
Und drohteſt mit der andern gegen mich.
O hätte da aus aufgerißnem Schlunde
Die Hölle ſelbſt mir Flammen zugegähnt,

Ich hätte mich gekühlt in meiner Wunde
Und zu den Seligen entzückt gewähnt.

Wie eine Winterſchwalbe, unbedächtig
Erwärmt und ihrem Schlummertod' entweckt,
Belebt, und ihres Lebens doch nicht mächtig,
Die matten Flügel hebt und ſenkt und ſtreckt,
So fand ich mich, als nach der Todtenpauſe,
Wo mir das Fieber aus den Adern wich,
Zum erſtenmahl ich aus der dumpfen Klauſe,
Am Stabe wankend, in den Garten ſchlich.
Ich ſah in Blumen, Buſch und Baum daſſelbe,
Daſſelbe hier, und dort daſſelbe nur.
Des Himmels hohes, ſonniges Gewölbe
War mir die Todtenhalle der Natur.

Was büß' ich, wenn den Augenblick der Sünde
Ein Leben voller Beß'rung nicht erſetzt?
Was ſing' ich Chorgeſang und Friedenspſalme?
Viel lauter regt ſich mein verbotner Schmerz.
Was greif' ich nach der dargereichten Palme?
Sie duftet nicht wie meine Blum' in's Herz.
Ein Heiliger weiß nichts von meinem Heile.
Sein Herz iſt, wie ſein Bild, im Tempel ſtumm.
Mir gilt von Heloiſen Eine Zeile
Mehr, als ein ganzes Evangelium.

So, Heloiſe, ſchweift' ich Gottvergeſſen
Im Labyrinth der Beſſerung umher.

Umſonſt empfand ich des Gewiſſens Preſſen;
Schön blieb mein Unrecht, und die Buße leer.
Von der Entſagung kalter Hand geleitet,
Und von der Schwermuth Balſamhauch umkoſ't,
Fand ich nur Thränenwohl für mich bereitet
Und dürſtete nach keinem andern Troſt.
Ich fing im Garten Pflanzen an zu ſtecken
Und impft' und ſenkte junge Reiſer ein;
Ich flocht' und bog an Lauben und an Hecken
Und merkt' auf Regen und auf Sonnenſchein.
Oft ſchimmerte die frühe Himmelsröthe
Auf meine Hände, naß vom hellen Thau.
Oft ſah ich noch, wenn ſchon der Abend wehte,

Nach

Nach meinen Roſen durch das Dämmergrau.
Ich zog dein Bild zu meiner Schattenſtätte;
Es ließ mich fühlen, daß ich mich betrog:
Ich führt' es hin an jedes Blumenbette;
Es pflückte nicht die Roſen, die ich zog. —
Dann ließ ich Gründe mit einander ſtreiten,
Beſtimmte der Begehrung Ziel und Maß,
Und lernte, wie in meinen goldnen Zeiten,
Mit Fleiße, was ich allzuoft vergaß.
Dann zog ich Deutung aus der Näh' und Ferne,
Wo nur ein Denker Licht und Ordnung ſieht.
Zum hohen Harmonienlauf der Sterne
Verwies ich mein zerrüttetes Gemüth.
Ich wandte mich an alle Seelenärzte,
Und alle kannten ihren eignen Sinn;

Doch wo es nur in meinem Sinne ſchmerzte,
Da fiel kein Tröpſchen ihres Balſams hin.
Und als ich mich zulezt im Büßen übte,
Verſündigt' ich ſogar am Heile mich.
Dich endlich zu vergeſſen als Geliebte,
Dacht' ich als Gattinn, Heloiſe, dich.
Die Gottesmutter mußte deinen Zügen
Den Abſtrahl ihres Tempelbildes leihn;
Ich ſah das Kind auf ihrem Schooße liegen,
Und träumte, träumte — Gott! — es wäre mein.

Nun deute dir, warum ich kaum den Schauer
Der ſtürmenden Erſchütterung ertrug,
Als in das tiefe Dunkel meiner Trauer
Die helle Flamme deines Briefes ſchlug.

So ſtehn vielleicht die Heiligen und wenden
Den Blick vom Throne, der die Himmel trennt,
Wie ich da ſtand, in meinen beiden Händen
Dieß unſrer Herzen neue Teſtament.

Und dieſer Brief, an den ich innig glaube,
Mein lezter Kummer und mein leztes Glück,
Der ruſt aus dieſem Nacht- und Grabesſtaube
An deinen, deinen Buſen mich zurück?
Noch einmahl ſoll ich hören, fühlen, ſehen
In dir und mir dieß eine Ich und Du?
In deinem Athem meines Namens Wehen,
Wie Maiendüfte ſpielt' es auf mich zu.

Und wenn ich komme, ſehe dein Erröthen,
Sonſt meines Sonnenaufgangs Morgenroth,
Und — oh! — dein Auge bietet dem Asceten
Das Alles, was es ſonſt dem Manne bot,
Dem Manne — — Laß mich! laß mich, daß ich ſterbe!
Beſchwöre nicht den Schatten noch einmahl!
Es iſt vergebens! Die zerſchlagne Scherbe,
Sie war, ſie war ein ſchimmernder Pokal.
Ich komme nicht. —
          Ob es wohl Unrecht wäre,
Dir zu gehorchen, weiß und denk' ich nicht.
Dein Ruf iſt meines Herzens Rath und Lehre.

Ein Wunſch von dir löſ't jeden Schwur der Pflicht.
Erdrückt von einer unerhörten Bürde,
Wie ſoll ich wählen zwiſchen Geiſt und Sinn?
Erſt müßt' ich wiſſen, wem ich folgen würde,
Wenn ich das wäre, was ich nicht mehr bin.
Doch du, Geliebte, biſt noch Eine Blüthe.
Dein Buſen wogt von freier Lebensgluth.
Wie? wenn ich nun, getrennt von dir, verhüthe,
Was ſonſt die ſchöne Seele Böſes thut?
Wenn ich mir dieß Verdienſt erringen möchte,
Das einzige, das meine Kraft erreicht?
Dann böteſt du mir ſterbend deine Rechte!
Dann ſegneteſt du unſern Bund vielleicht!

Vielleicht — Nein! nicht ſo! kann ich nicht, dem Rufe
Des höhern Rechts gehorſam, mich kaſtei'n,
So ſoll dieß Herz auf ſeiner untern Stufe
Doch nie dem Mund' ein Heuchelwort verzeihn.
Von Scham und Sehnſucht hin und her geriſſen,
Nicht vom Gedanken an die beß're Welt,
Geſteh es frei, verzweifelndes Gewiſſen,
Es iſt die Kette, was den Sklaven hält!
Denn könnt' ich, könnt' ich, wie ich möcht' und wollte,
Ich flög', und wenn auch flammend gegen mich
Ein Himmliſcher mit Wolken dich umrollte,
Ich flöge zu dir und umſchlänge dich;
Ich wagt' es deine Seele mit zu tödten;

Und ſpaltete ſich dicht vor uns ein Grab,
Und ſäh' ich Bliz auf Bliz die Tiefe röthen,
Ich ſtürzte dich an meiner Bruſt hinab.
Wohl ſpräche dazu ein kalter Tugendhüter
Mit Ernſt und Schauder: „Welch ein Sünder, der!“
Doch flüſterte gewiß ein Samariter:
„Fromm war er nicht, und doch ein Märtyrer.“

Und ich, ich ſelbſt erbebe vor den Bildern
Der aufgeſtörten Krankenphantaſie?
Ihr mögt ja, Wünſche, immerhin verwildern!
Ihr ſtört ja Heloiſens Engel nie!
Ich komme nicht. Und wenn du mich aus Güte

Mit allen ſüßen Männernamen nennſt,
So bin ich doch, ich, der von Leben glühte,
Ein hingeblichnes, ſchleichendes Geſpenſt.
Ich komme nicht. Mein Rathen und mein Dichten
Iſt, wie ich ſelbſt, von warmen Troſte leer.
Der dürre Baum weiß nicht nur nichts von Früchten,
Die kahlen Zweige ſchatten auch nicht mehr.
Mein Leben iſt nur eine Todesſtunde,
Und auf uns Beide wartet ein Gericht.
Der Geiſt des Friedens kühle deine Wunde!
Nur heile die Vergeſſenheit ſie nicht!
Vereinigt brachen wir im Lebensgarten
Die ſchönſte Frucht verbotner Seligkeit;

Vereinigt laß auch ſterbend uns erwarten,
Ob der verzeihen will, der gern verzeiht!
Gewähre ohne Scheu und unverbittert
Dem Mitgefühl ein Recht, das ihm gebührt!
Hat mir dein Rufen Mark und Bein durchſchüttert,
So gönn' es dir, wenn dich mein Weigern rührt;
Denn ich bin Dein! Nicht lange kann es dauern,
So ſchwank' ich nieder unter meiner Laſt.
Mich faßt der Tod mit allen ſeinen Schauern,
Wie ein Orkan die Felſentanne faßt.
Doch bleib' ich dein! Ich bete mich nicht böſer.
Der Fuß der Treue wankt am Grabe nicht.

Und lächelte mir auch kein Welterlöſer,
So bliebe doch, dich lieben, meine Pflicht.
Und ſollte nicht des Menſchenſohnes Lächeln
Den Sieg der ſchönen Menſchlichkeit verzeihn,
So werd' ich ſterbend Heloiſe röcheln,
Und ewig büßend unverloren ſeyn.

Ueber

Schönheit und Kunſt.

Erſtes Fragment.

Ueber
Schönheit und Kunſt.
Erſtes Fragment.

— Wenn das Zuſammenſtreben mehrerer Kräfte und Wirkungen auf Einen Punkt des Bedürfniſſes nicht für Zweckmäßigkeit gelten ſoll, was wird denn dafür gelten? und wenn das Zuſammlenken der Kräfte und Wirkungsmittel auf Einen Bedürfnißpunkt nicht Kunſt heißen ſoll, was wird denn ſo heißen können? Ein Künſtler iſt, wer etwas kann, durch ſich ſelbſt und vorzugsweiſe vor Andern kann, ſo wie ein Gelehrter derjenige, der viel gelernt hat. Schöne Wiſſenſchaft iſt ein Begriff ohne Sinn, wie ſchöne Gelehrſamkeit. Der Dichter iſt ein Künſtler, und kein Gelehrter.

Jede Kunſt hat ihren Mechanismus. Wo aber dasjenige, was der Mechanismus wirkt, nicht durch ſich ſelbſt zugleich mit dem Mechanismus Zweck iſt, ſondern Mittel zur Erreichung eines andern, wiſſenſchaftlichen oder Natur-Zwecks, da hat ein Mechaniker gearbeitet, ein gebundener, kein freier Künſtler. Das Werk des Mechanikers iſt, wenn es nicht Vortheil ſchafft, ein Spielwerk; das Werk des freien Künſtlers, wenn es ſeine ganze Beſtimmung nicht in ſich ſelbſt trägt, ein Flickwerk. Kunſtwerth iſt Eins mit Kunſteindruck, und Kunſteindruck iſt Befriedigung des Kunſtbedürfniſſes im Menſchen.

Kunſteindruck iſt nie einfach, weder im Gedanken, noch im Gefühl; aber zuſammenfließend aus Gedanken und aus Gefühl. Der Geiſt prüft, was das Herz empfindet, nach einer Regel, die nirgends geſchrieben ſteht, und das Herz verſchmäht, was der Geiſt tadelt, nach einer Sympathie, die in ſich unabhängig iſt vom Geiſte. Das Ende des Erkannten und des Empfundenen iſt das Wahre im Schönen.

* * *

Das Empfundene iſt geiſtig, wenn es, ohne eins zu ſeyn mit dem Gedanken, an welchen es ſich hält, doch nur durch dieſen Gedanken möglich iſt. Jeder Gedanke beſtimmt ein Verhältniß des Erkennbaren bald zu dem, was außer uns iſt, bald zu uns ſelbſt. Auf Verhältniſſen des Erkennbaren zu uns ſelbſt beruht das Geiſtig-Empfundene.

* * *

Die Griechen hatten ein Wort, das Ordnung, Reiz, Wohlverhältniß und Schmuck, und mit allem Geiſtigempfundenen in der Welt, die Welt ſelbſt bedeutete. Solch ein Wort haben wir nicht, und können deßwegen einander nicht bedeuten über das wahrhaftig Schöne. Wo dieſes ſich findet in Erkenntniß und Eindruck, da wird der freie Gedanke nicht geleitet von Rückſicht und Eigennuz, ſondern vom Eindruck und Erkenntniß ſelbſt; da verlangt jede Seelenbebung nach Conſonanz; da hängt das Intereſſe ſorglos am Wechſelbezug des Einzelnen und des Ganzen, gleichviel, ob Eins oder das Andre in ſeinen Folgen ſchädlich, oder erſprießlich ſei. Und nur dieß, das uneigennüzig und geiſtig Empfundene, iſt das wahrhaftig Schöne.

Schöne Kunſt und ſchöne Natur ſind Eins; denn nur durch das Kunſtvermögen in uns beſtimmt ſich Ordnung und Zweck in demjenigen, was der Geiſt zu ſich zieht. Das ſchaffende Selbſtprincip, Seele genannt, hat keinen andern Begriff von einer Schöpfung, als den, welchen es durch eigene Kraft realiſiren möchte. Die Welt iſt ſchön als Inbegriff alles Erkannten, aber nicht ſchön im Verhältniß zu den unendlichen Forderungen des ſchaffenden und bedürfenden Geiſtes.

* * *

Fühlt, was angenehm, reizend und lieblich iſt, ſo tief ihr könnt und wollt; und ihr habt doch vielleicht nicht gefühlt, was ſchön iſt. Angenehmer iſt das reine Weiß eines neuen Gypsabdrucks, als das alternde Weib einer Antike. Reizender iſt Ganymed, als Apoll. Reizend iſt die Jugend im Verhältniß zur Mannheit, und in ihren zärteſten Beſtimmungen lieblich. Aber die Kritik aller dieſer Beſtimmungen macht der Sinn und nicht der Geiſt, der Richter des Schönen. Der Sinn entwirft eine Linie der Lieblichkeit; aber eine Linie der Schönheit iſt ein Unding.

Doch iſt es der Geiſt, der die Verhältniſſe des Lieblichen ordnet und prüft und zur Grazie leitet. Nach ſeiner Regel, von der er aber nie Rechenſchaft giebt, proportionirt ſich, wie der Theil zum Ganzen, ſo das Theilchen zum Theile. So wird auch durch Geiſtesverhältniß die Größe zur Majeſtät. Die Wölbung der Augenbraune iſt bedeutend für die Form der Stirn, die Form der Stirn für das ganze Geſicht, und das Geſicht für den ganzen Körper. Und wo in einem Körper Alles zu und in einander ſtrebt, da müſſen freilich die Augenbraunen des vollendeten Donnergotts den Olymp erſchüttern.

Schönes Körperverhältniß iſt mehr als Wölbung und Ründung. Wenn der aufmerkende Geiſt ſich erhebt über den Genuß des Weichen und Lieblichen, dann ſagt ihm die ſchwache Venusgeſtalt zu wenig, und ſein Gott wird Apollo. Kraft und Reiz in Einem Bilde iſt der Spiegel der vollendeten Dichtung, der lezte Ruhepunkt der Phantaſie.

So wie aber die Lieblichkeit den Ton angeben, oder gar allein herrſchen kann, ſo auch die Kraft. In der Athletenform deutet ſchon jeder Muskel auf Kraft, und ein Herkules ſteht da wie eine lebendige, Alles niederwälzende Maſſe. Und ſchwiege auch da die Lieblichkeit ganz, ſo hat doch der Geiſt Schönheit genug gefunden, ſobald er den Wechſelbezug des Einzelnen und des Ganzen zu Einem Eindruck gefunden hat.

* * *

Warum würde das Auge überall einen feſten Beziehungspunkt ſuchen, wenn es der vergleichende Geiſt nicht ſo wollte? Was geht es das Auge, als Auge, an, ob die Thür eines Gebäudes in deſſen Mitte oder zur Seite angebracht iſt, ob der Fenſter zu beiden Seiten der Mittelthür gleich viele ſind oder nicht? Aber der Geiſt findet keinen Beziehungspunkt in der Ungleichheit, und dringt mit unerlaßlicher Strenge darauf, daß jeder Theil, der an einem Ganzen einzig iſt, alſo nirgends einen Bezug auf ſeines Gleichen hat, ſich beſtimme und ſichtbar auf das

Ganze beziehe, und weiſ't ihm daher ſeine Stelle in der Mitte des Ganzen an. Nicht weil die Natur den menſchlichen, und vielleicht jeden andern beſeelten und geſunden Körper, nach dieſer Regel proportionirt hat, ahmt die Kunſt daſſelbe in ihren Bildungen nach; ſondern weil die wunderſame Anordnung der Natur den Foderungen der Kunſt genügt, iſt der menſchliche Körper ſchön. Laßt die Naſe griechiſch oder gothiſch ſeyn; das beſtimmt freilich eine verſchiedene Lieblichkeit oder Unlieblichkeit, deren Kritik das Auge für ſich beſorgt; aber eine Mißgeſtalt oder Häßlichkeit erkennt ihr in der gothiſchen Naſe nicht, ſo lange ſie nur nicht ſchief iſt. Nur wenn die Mittellinie, an der ſich alles halten muß, was nur Einmahl da iſt, verrückt wird, entſteht Mißverhältniß und innerer Widerſpruch.

Und was ſich nicht zunächſt an die Mittellinie hält, muß doppelt oder vierfach u. ſ. w. aber nie in ungleicher Zahl, und nie in ungleicher Vertheilung zu beiden Seiten der Mittellinie da ſeyn; wie denn auch die geſunde Natur die beſeelten Körper ſtrenge nach dieſer Harmonie geformt hat. Sezt dem Menſchen, an dem die Natur das Ihre gethan hat, ein Horn vor die Mitte der Stirn; und er iſt freilich kein Menſch mehr, aber auch noch keine Mißgeſtalt. Verrückt dieß Horn auf die eine Seite; und ihr erkennt im Augenblick Mangel oder Ueberfluß, ohne ſagen zu können, welches von beiden. Nehmt an, es ſei ein Mangel da; und ihr werdet euch ſogleich bereit finden ihm abzuhelfen, dadurch, daß ihr auch der andern Seite ein Horn anſezt. Und das Alterthum hat uns gelehrt in ſeinen Bacchus- und Silenenfiguren, deren Schönheit entſchieden iſt, daß es über dieſen Punkt deſſelben Sinnes war.

Iſt das nun Einheit im Mannigfaltigen, was den Geiſt in ſchönen Geſtalten befriedigt? Was heißt dieß geſagt? Was lehrt es der Kunſt? — Wir wollen wiſſen, an welche Regel die Einheit gebunden iſt u. ſ. w.

* * *

Da der prüfende Geiſt bei Kunſtbildungen keine Regel kennt als ſein eigenes, inappellables und geheimnißvolles Bedürfniß, und kein Bedürfniß ausgedrückt werden kann durch Maß und Zahl; ſo muß freilich bei dem Rechnen und Meſſen, welches der Nachahmung den Mangel des Geiſtes erſezen ſoll, nichts mehr und nichts minder herauskommen, als Steifheit, Geiſtloſigkeit und Kälte. Hier, ſpricht der Kunſtkritiker, iſt nach der Regel der Antike zuviel, dort zu wenig. Sehr Recht! Aber iſt die Regel der Antike eine Zoll- und Linien-Regel? — Ihr, die ihr Säulen und Bogen meßt und berechnet, und ſehr wohl daran thut; warum könnt ihr mit euren Zahlen und Zollſtöcken nicht hinaus über die alten Beſtimmungen der Säule? warum iſt Mißverhalt unausbleiblich da, ſobald ihr nur den Verſuch macht, die antike Form zu verſchönern? — Was das Bedürfniß des Griechengeiſtes befriedigte, kann der Gothengeiſt auf guten Glauben als ein Non plus ultra annehmen.

* * *

Aeußere Schönheit und innere iſt allerdings zweierlei dem Gegenſtande, nicht aber dem Weſen nach. Der Geiſt kann Verhältniſſe des Umfangs anordnen, und Verhältniſſe des Ausdrucks. Jene beſtimmen den Sinn, dieſe die Sympathie; aber die Schönheitsregel, das, was der Geiſt ſucht und bedarf, iſt als Geiſtesregel beſtändig in ſich; der Stoff, dem ſie angepaßt wird, mag ein Sinnenſtoff oder ein Stoff der Sympathie ſeyn. Aeußere oder Formen-Schönheit iſt nicht gebunden an den Geſichtsſinn. Sie iſt eins mit Correctheit, und mit dieſer eine Beſtimmung für bildende, tönende und redende Kunſt. Ihr Genuß iſt zum Theil nur negativ; ein Erkennen der Abweſenheit der Fehler; und wo er poſitiv wird, ein Erkennen der Zuſammenwirkung des Einzelnen auf ein Sinnenorgan, nicht auf die Sympathie. Aeußere Schönheit iſt in der Muſik und Poeſie Tact, Rhythmus und Wohllaut. Innere Schönheit iſt das Zuſammenwirken aller Beſtimmungen des Ganzen, alſo auch der äußern Schönheit als Mittel und nicht mehr als Zweck, auf das Gemüth, das Herz, die Seele, wie man es nennen will, dasjenige, was Leid und Freude fühlt und nicht Sinnenorgan iſt und, der Vernunft unterworfen, den Menſchen zum Menſchen macht. An äußerer Schönheit iſt Shakeſpear leicht zu übertreffen, an innerer unmöglich. Das Gefühl der Vereinigung beider bis in den zärteſten Zug macht den Homer zum Gott unter den Dichtern.

* * *

Es giebt eine reine Schönheit, die ſich zurückzieht von allem Sinnen- und Herzensſtoff und allein auf Vergleichung beruht. Sie erfreut den Mathematiker in einer ſinnreichen Rechnung, den Philoſophen in einem ähnlichen Schlußgewebe, und uns Alle in wohlgelungenen Fabeln, Räthſeln, Charaden u. ſ. w. Aber iſt dieß eine Schönheit der Kunſt, der freien Kunſt, die es auf nichts geringeres anlegt, als alle Perceptionskräfte unſres Weſens ohne Zweck und Rückſicht harmoniſch zu beleben? Wenn die Fabel, als Fabel, ein Gedicht iſt, ſo iſt es das Räthſel, als Räthſel, auch, und jeder wizige Einfall wird ein Kunſtwerk heißen müſſen.

Der griechiſche Geiſt, der jeder Kunſtäußerung das Ihre zu geben verſtand, gab aus guten Gründen dem Bildner die Lehre, den Ausdruck der Leidenſchaft zu vermeiden: aber nirgens verbot er den Ausdruck freier Herzensgefühle. Vielmehr wollte er mit jener Lehre den rohen Sinn hinlenken zum Bedürfniß der innern Verſchönerung der Gefühle ſelbſt. So wie im heitern Lichte der Beſonnenheit der Künſtler arbeitete, ſo ſollte auch das Gemüth deſſen, der den Eindruck genoß, ſympathetiſch gereizt werden nur durch den Ausdruck ſolcher Wallungen, die daſſelbe Licht nicht verdunkeln. Von Göttergeſtalten ging, nach der griechiſchen Phantaſie, die Menſchengeſtalt aus. Die Herrſchaft des Götterſinns über Wuth und Ungeſtüm ſollte in der Kunſt den Menſchenſinn rühren und jede innige Betrachtung des Schönen, indem ſie nur durch den Geiſt möglich wurde, für das Herz ein Blick in Elyſium ſeyn.

* * *

Schönheit der Kunſt iſt alſo mehr als ein Gedankenſpiel, und hat Wahrheit des Gefühls zur Baſis. Dieſe Wahrheit, über welche allein die Sympathie entſcheiden kann, nicht ein Lehrſatz und nicht eine Maxime, iſt für alle Künſte eine und dieſelbe. Der Ausdruck dieſer Wahrheit nach der Regel des Geiſtes wird anders in der bildenden, anders in der redenden, und noch anders in der Ton-Kunſt beſtimmt durch das Eigenthümliche jeder dieſer Künſte. So iſt die Schönheit der Bildnerei an die Natur palpabler Körper, die Mahlerei an Umriſſe und Farben, die Muſik an Accorde, die Poeſie an die Grammatik gebunden. Nur Eine Kunſt ſchließt die Ausdrucksarten aller übrigen in ſich, die Schauſpielkunſt in der Oper.

* * *

Jedes fühlende Weſen findet auf dem Wege des Bedürfniſſes den Ausdruck für jedes Gefühl, und vollendet ihn nach dem Maß ſeines Organs und ſeiner Eigenthümlichkeit. Aber der wahre Ausdruck des Gefühls iſt an ſich noch kein Kunſtausdruck. Dieſer beſtimmt ſich allein durch die bildende Kraft des Geiſtes.

Getrieben vom Bedürfniſſe zu ſchaffen und umzuſchaffen, ſucht der Geiſt das Gepräge ſeiner ſelbſt zu verewigen in einem Stoffe der Sympathie. Dann blickt und lauſcht er umher in der Natur, ſammelt Gedanken, Verhältniſſe, Formen und Bilder, und trägt ſeinen Erwerb zuſammen zum Behufe des Ausdrucksmittels, zu dem ihn ſeine Fähigkeit als Bildner, Mahler, Muſiker oder Dichter beruft.

Iſt nun Nachahmung der Natur die Grundbeſtimmung der Kunſt? Ohne alles Bedenken müſſen wir Ja ſagen. Denn eine Regel ohne den Stoff, auf welchen ſie angewandt wird, iſt ein eitles Gedankenſpiel ohne Bedeutung; alſo auch die Kunſt. Woher ſoll der Künſtler das Subſtract des Schönen, die Wahrheit, nehmen, wenn er ſie nicht aus der Natur nimmt? Aber den Kunſtwerth des nachgeahmten Naturbildes beſtimmt der Reichthum an Geiſtesverhältniſſen, den der Künſtler hineintrug, und daraus, daß Porträtmahlerei der Grund alles Mahlens iſt, folgt noch nicht, daß die Phantaſie ſich nicht über Porträte hinaus heben dürfe.

Nach Einer Regel beſtimmt der Geiſt das, wovon die Sinne ſagen, daß es iſt, und dasjenige, wovon die Phantaſie ſagt, daß es ſeyn könnte. Und was thut die Phantaſie, wenn ſie darſtellt, was noch kein Sinn beſtätigt hat? Was kann ſie mehr thun, als den Naturſtoff in andre Verhältniſſe zuſammenfügen und uns glauben machen, wir könnten etwas erſchaffen? Schöpfung iſt nur da, wo etwas Weſentliches entſteht. Phantaſieenbilder ſind Traumbilder, zuſammengeſetzt aus Erinnerungen, alſo aus Theilen der Wirklichkeit, und nur der Zuſammenſetzung nach als ein Ganzes erfunden. Wahrheit hat alſo die idealiſche Dichtung ſo gut als die ſchlichte Naturcopie, wenn nur kein Theil des Stoffes dem andern widerſpricht und die Sympathie das Ganze adoptiren kann. In einer Wunderwelt muß nur Eins mit dem Andern möglich ſeyn. Ob die Wunderwelt als ein Ganzes überall möglich iſt, wer denkt daran, wenn er Freuden der Kunſt genießt? —

* * *

Was ein beurtheiltes Werk der Natur oder Kunſt *für uns* werth iſt, iſt es *in uns*, in unſrer Vorſtellung, werth. Was wird es alſo heißen, wenn man ſtreitet, ob die Natur verſchönert werde durch die Kunſt, oder ob alle Kunſtſchönheit zurückbleibe hinter der Natur? Das Eine iſt ſo wahr wie das Andre. Wenn ein einfältiger Porträtmahler ſeinen Gegenſtand richtig trifft, ohne ihm weder durch Colorit noch durch Schatten und Licht den mindeſten neuen Reiz zu geben, ſo hat er dennoch das Naturbild verſchönert; denn der Zuſaz der Künſtlichkeit in der einfachen Copie fodert uns zu deren Vergleichung mit dem Original auf, iſt alſo eine reelle Vermehrung der Verhältniſſe, welche den Geiſt beſchäftigen. Jede Entdeckung eines getroffeneren Zuges iſt Entdeckung einer neuen Schönheit, wofür das Lob dem Künſtler allein gebührt. Aber aus demſelben Grunde bleibt die Kunſt hinter der Natur zurück, wenn das Naturbild, ganz ſo wie es iſt, dem Geiſte genügt. Dann tritt die bekannte Klage des Mahlers Conti in ihre Rechte ein, und das geübteſte Auge vermißt am erſten in der

Nachbildung gewiſſe Schönheiten der Selbſtbildung.

Auch das Bewußtſeyn der Täuſchung in aller und jeder Kunſt, dieß Mitempfinden mit dem Unwirklichen, als ob es etwas Wirkliches wäre, kann für den Geiſt gelten als Schönheitsgenuß; denn auch da entdeckt ſich eine neue Beziehung, das Verhältniß des Empfindbaren zu unſrer Perſönlichkeit. Die freie Kunſt müßte für ſchöne Kunſt gelten, wenn ſie auch nichts mehr wäre, als Mittel, uns wiſſentlich zu täuſchen.

So wäre ja auch Caricatur Verſchönerung? Mit nichten! Die Caricatur zerreißt alle Verbindungen und Verhältniſſe der Wahrheit, iſt alſo in ſich ſelbſt das directe Widerſpiel der Schönheit. Aber ob nicht Caricaturmahlerei als Kunſt, und als Mittel, einen Totaleindruck des Komiſchen zu wirken, mit Schönheit vereinbar iſt; dieſe Frage beſteht für ſich, und beantwortet ſich ſelbſt.

* * *

Was bewährt den Geiſtesrang eines Künſtlers? Was anders, als die Erfindung? — Aber der documentirt ſeine Unfähigkeit und Roheit im Wirken und im Urtheilen, wer dafür hält, daß hier Geſchichtserfindung gemeint, und derjenige Dichter der größte ſei, der die meiſten Erzählungen ſelbſt erſonnen hat. In der hiſtoriſchen Erfindungskunſt möchte wol manche Amme allen Dichtern der Welt den Rang ablaufen. Nur da, wo eigene Künſtlerweiſe eigenen Stoff verlangt, iſt Geſchichtserfindung verdienſtlich. Immer lebendiger und zuſammen congruirender Ausdruck, ſprechender Geiſt der Selbſtempfindung, eigenthümliches Verknüpfen der Theile und Theilchen des Ganzen; das iſt und bleibt der Maßſtab der Dichtungskraft. Das iſt es, was den Rang Arioſts über Taſſo entſcheidet.

* * *

Vor allen übrigen Künſten nahm die Poeſie von jeher ſich das Recht heraus, der Philoſophie nicht nur die Hand zu bieten, ſondern zuweilen gar ſchweſterlich einerlei Namen mit ihr zu führen. Sie that wohl daran. Die Sprache, das Ausdrucksmittel der dichteriſchen Wahrheit, wie der abſtracten, führt den Geiſt zu allgemeinen Gedanken, auch wenn er ſie nicht ſucht, und knüpft unvermerkt die Ueberzeugung an die Fäden der Illuſion. Aber die Kunſt bleibe eingedenk ihrer Beſtimmung! Wenn ein Lehrſatz in poetiſcher Form mehr als ein Machtſpruch des Herzens, und ein ſogenanntes philoſophiſches Gedicht ein Syſtem iſt, dann iſt es vielleicht etwas recht Nützliches in ſeiner Art, aber nimmermehr ein freies Kunſtwerk.

* * *

Von Einheit hebt die Wiſſenſchaft an. Mit Einheit endigt die Kunſt. Eine Grundempfindung, was es auch immer für eine ſeyn mag, fröhlich oder klagend, feierlich oder ſcherzhaft, weich oder feſt, wenn es nur Eine Empfindung iſt, muß der Schönheit Unterlage ſeyn. Wo der Stoff nicht Eins iſt, da kann auch das Zuſammenſpiel der Kunſtharmonieen ſich nicht verlieren in eine Totalharmonie; da giebt es nichts zu betrachten und nichts zu genießen, als Fragmente. Einheit des Nachklangs in unſerm Gemüth, wenn wir vom Eindruck einer Natur, eines Gemähldes, eines Tonſtücks und eines Gedichts zurückkehren in uns ſelbſt, leiſtet dem prüfenden Geiſte die ſicherſte Bürgſchaft, daß er ſich nicht geirrt habe, wenn er in dem Erkannten einen ſeltenen und hohen Geiſt, einen Genius, geahndet zu haben glaubte.

La Valliere.

Eine hiſtoriſche Novelle.

La Valliere.

Eine hiſtoriſche Novelle.

Daß Fürſten keinen Freund haben können, behauptet ein altes unglückliches Sprichwort. Aber kann ein Fürſt auch keine Geliebte haben? Oder iſt das weibliche Herz des Schwunges zu einer Höhe fähig, zu der ſich das männliche nicht erheben kann, ohne Hinſicht auf Gewinn und ſelbſt ohne Eitelkeit in einem Fürſten noch etwas anders zu lieben als den Fürſten?

Ludwig der Vierzehnte, der ſogenannte Große unter den Ludwigen, war nun wol nicht der Mann, der Anſpruch machen konnte auf einen ſolchen Titel, aber, in ſeinen frühern Jahren wenigſtens, ein Mann, der Liebe verdiente. Warum mußte er aufgefordert werden, Provinzen zu erobern, da ihm Herzen genügten? Hätte er ein Jahrhundert früher gelebt und vom Schickſale ſtatt des Scepters ein Ritterſchwert in die Hand empfangen, ſo würde er überall den Preis gewonnen haben durch Geradſinn, Mannheit und Milde. Sein Verſtand glänzte weder in der Ferne noch in der Nähe; aber verfinſtert war er eben ſo wenig. Wenn die ſchönen Sachen, die an ſeinem Hofe geſagt und geſungen wurden, für ihn verloren gingen, ſo empfand er einen großen Theil der beſungenen Vorzüge dem Weſen nach vielleicht deſto inniger und wahrer. Untadelhaft königlich war ſein äußeres Anſehen; hoch und gedrängt ſein Wuchs; ſein Geſicht ausgewirkt, regelmäßig und feſt; ſein Auge groß und gebietend. Der eben ſo ſchmeichelnde als ernſte Ton ſeiner Stimme milderte den rauhen Donner des Machtgebots und erhöhte die Melodieen der Liebe.

Solch einem Herzen mußte ritterliche Liebe in eben dem Grade Bedürfniß, wie gemeine Sinnenverirrung entgegen ſeyn. Zu delikat, um einer Sultansfreude dauernden Geſchmack abzugewinnen; zu ſehr Mann, um immer auszuharren beym Anſchauen — war er nicht der Held, der ſeines Sieges gewiß ſeyn konnte, wenn er ſeine Augen auf ein Weib warf?

Ein pikantes italiäniſches Mädchen, Maria Mancini, Nichte des Cardinals Mazarin, zog den erſten Vortheil von der Sinnesweiſe des aufblühenden Königs. Ohne für ſchön gelten zu können, nahm ſie troz allem Lärm, den dieſe erſte Liebe Ludwigs in der königlichen Familie machte, ſein ganzes Herz in Beſiz, und legte es gar darauf an, nicht zufrieden mit dieſem ihren mißgönnten Herzen, auch den Rang ihres Geliebten zu erobern. Der ſchwindelnde Jüngling war faſt im Begriff, ſich förmlich mit ihr zu vermählen. Selbſt der kluge Mazarin, geblendet von dieſer Ausſicht, trat um ein Haar auf die Fallbrücke, die ihm ſeine kleinliche Eitelkeit legte. Aber ſchon tönte mit den Klagen der königlichen Familie die murrende Stimme des Volks zuſammen. Dem weiland Gallier ſchauderte vor der Möglichkeit, das reine Galliſche Regentenblut, dem jeder ächte Landesſohn ſeinem Bedünken nach blinden Gehorſam ſchuldig war, befleckt zu ſehen durch gemeines Italiänerblut. Dem Cardinal wurde bange. Maria Mancini mußte, ſo ſehr ihre Künſte arbeiteten, ſo brennend ihre Thränen zuſammen rannen mit den Thränen des Königs, den Hof und das Land räumen.

Ludwig, der ſeiner erſten Liebe die gebührende Zeit nachgeweint hatte, heirathete aus Verdruß oder ohne ſelbſt zu wiſſen warum, Margarethe von Savoyen; fand, wie voraus zu ſehen war, im Stande dieſer Ehe nicht was er ſuchte, und ſehnte ſich nach etwas Anderm. Wohl manche junge Hofdame hätte ſich bereitwillig gefunden, ihm die langen Stunden zu verkürzen. Aber was ihm bereitwillige Hofdamen geben konnten, hatte er in der Ehe umſonſt. Mehr Beſchäftigung verſprach ihm die Gemahlinn ſeines Bruders, Henriette von England, die Schweſter Königs Carl des Zweyten von England. Sein Hang zu ihr fand keine üble Aufnahme.

Aber die ganze königliche Familie wurde abermal aufgeregt durch den Gedanken an die Sträflichkeit eines ſolchen Verhältniſſes. Mit großer Selbſtüberwindung zog ſich der König zurück, ſein Gewiſſen war nun wieder beruhiget, aber dafür auch ſein Herz wieder ohne Liebe.

In einer ſchönen Mondnacht, kurz nachdem ein glänzender Ball bey Hofe geendigt war, ging Ludwig mit einigen Hofcavalieren ſpazieren in einem Luſtwäldchen ohnfern vom Schloſſe. Noch nicht lange waren ſie da, als ſie von weitem einige Bewegungen vernahmen. Sie horchten hin. Sie hörten weibliche Stimmen.

So ſpät in der Nacht? wandte ſich der König an Beringen, ſeinen damaligen Günſtling. Was in aller Welt können unſere Schönen hier noch ſuchen?

Was ſonſt, Sire — lächelte der Hofmann — als Freuden glücklicher Liebe, oder Troſt gegen unglückliche?

Nun, antwortete Ludwig, in beiden Fällen wird es der Mühe werth ſeyn, ſie zu belauſchen.

Die Damen näherten ſich, zogen langſam vorüber und verloren ſich im Wäldchen, ohne weder den König noch ſeine Begleiter zu bemerken. Dieſe ſchlichen ihnen nach. Man ſpähte, man horchte. Kein Zeichen einer geheimen Verabredung entdeckte ſich. Endlich ſezten ſich die Damen.

Der König winkte ſeinen Begleitern, Beringen ausgenommen, ſich zu entfernen, wagte mit dieſem ſich hinan und beide nahmen ihren Stand hinter einem großen Baum, wo ſie zwar nichts ſehen, aber, ohne geſehn zu werden, deſtomehr hören konnten. Und was hörten ſie? Nichts mehr und nichts weniger, als eine Diſputation über die große Frage, wer auf dem Ball am ſchönſten getanzt habe. Die Eine erklärte dieſen, die Andere jenen Hofcavalier für den Meiſter in der Kunſt, von welcher die Rede war. Wie bedauerte der König ſeine verlorne Mühe!

Aber auf einmal vernahm er, daß unter den belauſchten Weibern eine war, die nicht recht einſtimmen wollte in den kritiſchen Text der andern und von dieſen deßhalb zur Rede geſtellt wurde.

Kann man denn, ließ ſich endlich die Verſchwiegene hören, kann man denn dieſe Leute ſehen, von denen ihr ſo viel zu bemerken wißt, wenn man den König geſehen hat?

So! erſcholl es um ſie her. Nur die Majeſtät alſo kann das Glück haben, Ihre Augen zu reizen!

Gelaſ-

Gelaſſen antwortete die Verſchwiegene: Daß unſer König kein Privatmann iſt, halt' ich für ein Glück, das uns allen zu Statten kömmt. Denn trüge er keine Krone; dürften wir hoffen, daß er uns würde, was die genannten Herren werden können; dann —

„Nun? dann?“ fragte Eine aus der Geſellſchaft.

Die Verſchwiegene füllte ihre Periode nicht aus, ſchloß aber nach einer Pauſe an: „doch auch als König muß er gleichgültig machen gegen Alles, was nicht er iſt.“

Mit berauſchten Augen ſah Ludewig Geringen an, winkte ihm ſehr bedeutend, und beide zogen ſich leiſe zurück, da es ſchien, als ob auch die Damen aufbrechen wollten.

„Wer war die?“ drängte ſich die Frage über die Lippen des Königs, ſobald er mit ſeinem Günſtling allein war, „Sie müſſen mir ſagen, wer ſie iſt. Sie müſſen ſie kennen.“

Beringen bedauerte herzlich, ſeine totale Unwiſſenheit an den Tag legen zu müſſen, und empfing dafür von dem verdrießlichen Monarchen die huldreiche Weiſung, ſeinen Gang zu gehen, aber durchaus kein Wort gegen irgend jemand zu reden von dem, was er im Luſtwäldchen gehört hatte.

In einem ganz neuen, allen ſeinen Erfahrungen widerſprechenden, und doch ſo unendlich ſüßem Gefühle verloren, ſtand Ludwig allein da. Sie liebt mich? ſprach es in ſeiner Seele. Eine Unbekannte? Hier an meinem Hofe, wo die Koketterie, Kunſt und Talent aufbietet, ſich mir zu empfehlen? hier, wo die Scheelſucht alle freundliche Mienen und bedeutende Blicke belauſcht? hier lebt Eine, die mich liebt und ſich zurück zieht und ſchweigt? und ich weiß es nicht, und niemand weiß es?

Die nächtliche Myſtik der ganzen Begebenheit hatte ihren Eindruck nicht wenig erhöht. Hätt' ich doch nur einen Theil ihres Kleides, nur ihren Schatten geſehen! war Ludwigs Wunſch. Aber eben dieſes, daß er gar nichts geſehen hatte, gab ſeinem Herzen den ſtärkſten Schwung; denn nun zerarbeitete ſich ſeine Phantaſie raſtlos an dem Bilde der Unbekannten, ohne es zu ſeiner Befriedigung zu entwerfen. Der Ton, mit dem ſie die wenigen Worte ſprach, klang unaufhörlich in ſeinem Innerſten nach; denn dieſer Ton war das Einzige, was er eigentlich von ihr gewiß hatte.

Wer hätte an Ludwigs Stelle die Nacht durch ſchlafen können nach einer ſolchen Entdeckung? Und doch mußte Ludwig, der des folgenden Morgens gegen ſeine Gewohnheit früh aufſtand, noch einige Stunden warten, ehe ihn ſein Beringen ſo viel zur Nachricht bringen konnte, daß die bewußten Damen aller Wahrſcheinlichkeit nach Hofdamen bei Madame, der Gemahlinn des Bruders des Königs, geweſen ſeyn mußten. Wieder ein ſeltſames Glied in der Kette der Dinge! Der König ſollte nun ſeine Geliebte aufſuchen am Hofe der Frau, mit der er ſelbſt noch in einer Art von Herzenszuſammenhang ſtand. Jetzt wollte er es wagen; jetzt ſcheuchten ihn Beſorgniſſe wieder zurück. Endlich gewann der Muth das Spiel. Der König ging zu Madame.

Mit verſchlingenden Blicken raffte ſein Auge alle anweſende weibliche Geſtalten zuſammen. Nicht minder geſchäftig war Beringen, der ſich in tauſend Nöthen und Bedrängniſſen fühlte, bis er ſeine ſchwankende Hofmannsreputation bey ſeinem ungeduldigen Herrn wieder auf feſten Fuß geſtellt hatte. Eine bekannte Schöne, ihr Name geht uns nichts an, fiel ihm auf. Haſtig drängte er ſich an den König und flüſterte ihm zu: das wird ſie ſeyn, Sire! — Aber Ludwig hatte nicht ſobald die Stimme dieſer bekannten Schöne vernommen, als er ihr den Rücken zukehrte und ſich nach Beringen nicht wieder umſah. Jezt entdeckte er aber auch eine Geſtalt im Hintergrunde, die mit bedeutſamen, halbgeſenkten Augen da ſtand. Der Schleier der Schüchternheit lag auf allen ihren Mienen. Ludwig redete ſie an. Sie erröthete bis zum Glühen. Sie antwortete gebrochen. Sie wars.

Ihr zu Füßen ſich hin zu werfen, das hätte der freudetaumelnde Monarch ſo gern gethan. Aber in dieſer Geſellſchaft? Ein Gedanke an die Eiferſucht von Madame ſchnitt ihm wie ein Meſſer ins Herz. Er warf der Theuren nur einen Blick zu, und ging.

Louiſe Franciska von La Valliere, die neu entdeckte Geliebte des Königs, war eins der reizenden Weſen, deren Vorzüge gemeinen Augen entgehen und ſelbſt feinern Augen lange unbemerkt bleiben können, weil ſie mehr rühren als auffallen. Man konnte nicht ſagen, ſie ſei ſchön. Ihr Geſicht war zu lang für ein Künſtleroval; ihr Mund ein wenig zu groß; ihre Farbe nicht blendend; ihr Buſen nicht ſtolz genug. Aber Holdſeligkeit überſchwebte ihr Thun und Seyn. Grazie wallte in ihrer kleinſten Bewegung. Ihr dunkeles Haar wogte tief herab. Ihr blaues Auge warf ſein Mondlicht durch lange ſchattende Wimpern. Friſch wie eine bethaute Roſenknospe waren ihre Lippen. Sie lachte ſelten, aber ſie lächelte oft. Ein tadelloſer Wuchs, ein voller Arm, eine zart gerundete Hand ließen den Umſtand, daß ſie im Gehen ein wenig hinkte, nicht einmal bemerken. —. In ihren Körper paßte ihre Seele. Ohne Wiz und lebendiges Talent beſaß ſie feinen Bemerkungsgeiſt. Zu ſchimmern fiel ihr nicht ein, und noch weniger zu betrügen. Ihr Herz lag dem Prüfer offen da. Sie wußte nichts von Launen. Nur im Einverſtändniß mit ihrem Herzen zeigte; ſich ihr Geiſt, und

Alles, was auf Empfindung Bezug hat, rührte ſie innig. Man konnte ihr keine Leidenſchaft zuſchreiben; aber ihr ganzes Seyn war Liebe.

Die Aufmerkſamkeit des Königs erregt zu haben, war freilich ein Gedanke, der auch den Reizen einer beſcheidenen Schwärmerinn ein erhöhtes Colorit geben mußte. Daß dem König bekannt war, wie ſehr ſie ihn liebte, wußte ſie ja nicht. Auch der König war glücklich. Sein erſter Wunſch war ja befriedigt. Er hatte ſie geſehen.

Aber noch fehlte viel zu einem Verſtändniſſe zwiſchen Beiden. Der König that das Einzige, was er thun konnte; er ging fleißig zu Madame. Unglücklicherweiſe war nur niemand weniger zum Heucheln diſponirt, als Ludwig. Madame entdeckte ohne Mühe, daß er an ihrem Hofe etwas anders beſuchte, als ſie, und im Augenblick flammte ihre Eiferſucht auf. Sie fragte. Sie ſpähte. Sie fand nichts. Aber die Hofdamen, die der ungewohnte deſpotiſche Ton ihrer Gebieterinn eben ſo befremdete als drückte, waren glücklicher in ihrem Nachforſchen. Bald raunte man ſichs ziemlich laut ins Ohr: Der König liebt die La Valliere! und niemand wollte es glauben. Madame hörte kaum darauf. Die Königinn Mutter ſagte: Da ſehen wir's! Das kömmt von dem Leſen der Spaniſchen Romane!

Man wagte bey Hofe ziemlich dreiſte Spöttereien. Die arme La Valliere, der ſie aus Mißgunſt hinterbracht wurden, härmte ſich im Stillen. Ludwig ſelbſt — war es unfürſtliche Scham, oder war es Leichtſinn? — Ludwig ſelbſt entſchloß ſich, ſie zu meiden, und, weil er erfuhr, daß ihre Vermögensumſtände nicht die beſten waren, ihr eine gute Partie unter den Groſen des Hofes zu verſchaffen. Wenigſtens redete er deßhalb öffentlich mit Verſchiedenen.

Aber wann nöthigte die Liebe nicht ſelbſt den offenſten Charakter, mitunter eine Maske zu tragen? Vielleicht ſuchte Ludwig, der die Geſchichte mit der Mancini noch recht gut wußte, unter dem Mantel des Geheimniſſes nur Sicherheit. Vielleicht brauchte er Zeit, um mit ſich eins zu werden über den beſten Plan zur Ausführung ſeiner Wünſche. Gewiß liebte er nach wie vor; und Alles lag ihm daran, ſeine Geliebte zu ſprechen. Der Zufall verſchaffte ihm die Gelegenheit.

Der ganze Hof hatte eine Spaziertour unternommen nach dem Park von Vincennes. In halbnatürlicher Freiheit irrte man durch die Luſtgänge umher, als unvermuthet eine Wolke, der man ſo etwas nicht zugetraut hatte, in einen Plazregen ſich niedergoß. Herren und Damen ſchrien und wimmelten durch einander. Jeder und Jede ſuchte ein Obdach und — es waren Höflinge — niemand dachte an den König. Dieſer, der ſelbſt während der Verwirrung ſeine Augen unaufhörlich auf ſeine La Valliere heftete, merkte ſichs bald aus, daß ſie nicht ſo gut zu Fuß war, wie die übrigen von der Geſellſchaft. Er hielt ſich zurück. Die Geſellſchaft verlor ſich. Der König war mit ſeiner Geliebten allein.

„Darf ich Ihnen meinen Arm anbieten?“ fragte Ludwig.

Das arme Mädchen glühte hochroth auf, ſtammelte eine halbe Antwort, und faßte ihn unter. So gingen ſie einige Schritte. Ludwig fuhr fort:

„Sie wiſſen hier wohl nicht ſo gut Beſcheid als ich. Ich führe Sie den nächſten Weg zurück.“ —

Ein Stillſchweigen von einigen Minuten. Die beiden Liebenden gingen mit einander, ohne ſich anzuſehen. Der König wurde ſehr verlegen. Endlich fing La Valliere ſchüchtern an:

„Ich bedaure die Geſellſchaft, daß ſie ſo unangenehm geſtört worden iſt durch den häßlichen Regen.“ —

„Wenn Sie wüßten, Fräulein, wie ich zu ſchätzen weiß, was ich dieſem Regen verdanke. —

„Was könnte das ſeyn?“ —

— „Daß ich endlich Ihnen ſagen kann, was mich ſchon lange ſo ſelig und ſo bekümmert macht — O könnte ich darauf rechnen, daß Sie's nur nicht ungern hörten!" —

Während dem Reden gewann das, was der König ſagte, nach und nach Zuſammenhang. Das zuverſichtliche, durch alle Delikateſſe durchbrechende Feuer, mit dem er ſprach, brachte das ſchüchterne Mädchen vollends aus der Faſſung, und ihre Verlegenheit machte den König immer beredter. Er wußte es ja, daß jedes Wort aus dem Munde des Geliebten ein heiliges Wort iſt; und wär' er vorher nicht überzeugt geweſen, daß ſie ihn liebte; ſo mußte es ihm dieß Betragen verrathen. Minute auf Minute verlor ſich im Reden und Anſchauen. Statt zur Geſellſchaft zu gehen, hatten ſie ſich, ohne es zu wiſſen, tiefer in den Wald verirrt, und erſt nach einer Stunde, als ſie bei den übrigen ankamen, merkte der König, daß er, den

Hut in der Hand, die ganze Zeit während dem Regen mit bloßem Kopfe gegangen war.

So war dann die Bahn zum Einverſtändniß gebrochen. Aber an Wiederſehen war nun, da Madame viel mehr als nöthig war, wußte, um ihre Wachſamkeit zu verdoppeln, für's erſte nicht zu denken. Der allgemeine Nothbehelf getrennter Liebe, ein Briefwechſel, ſollte die traurige Zwiſchenzeit erträglich ausfüllen helfen. Beringen mußte der La Valliere einen Brief vom Könige voll brennender Herzlichkeit überbringen. Aber wie unerwartet war die Aufnahme! — Das weichherzige Mädchen liebte den König gewiß inniger, als er ſie. Sie hätte ſicherlich gethan, was er ſagte, einen Scepter weggeworfen, um mit ihm eine Hütte zu theilen. Aber der Gedanke, Mätreſſe zu ſeyn, fiel wie ein giftiger Mehlthau auf jede kleine Blume der Phantaſie, die ihre Wünſche aufkeimen machten. Hätte auch die Ueberzeugung, daß der König ſie nicht heirathen konnte, ein Vorwort für den Liebhaber eingelegt; ſo blieb doch dieſer ein Störer ihrer Gewiſſensruhe, weil er auch Gatte war. Denn in dieſen Zeiten war man wohl freigeiſteriſch aus Uebergewalt der Leidenſchaft, aber noch nicht aus Philoſophie. Man betäubte bei Hofe das Gewiſſen; aber man glaubte noch an Recht und Unrecht. Und ſo erhielt der König auf ſeine erſte ſchriftliche Liebesverſicherung — keine Antwort.

Ludwig, durch den Widerſtand gereizt, ſchrieb einen zweiten Brief, und Berinnen, der Ueberbringer, wußte die Nothwendigkeit der Beantwortung ſo einleuchtend vorzuſtellen, daß die gute La Valliere ſich endlich zu antworten entſchloß.

Der Briefwechſel, der nun zwiſchen den Liebenden entſtand, war freilich ſeltſam genug. Nur ein Blick auf die damalige Hofſitte kann ihm ſein eigenes Anſehn von Lächerlichkeit benehmen. Damals gerade war das Trachten nach Eſprit, die Nationalkrankheit der Franzoſen, in ſeinem Entſtehen, und wirkte, wie alle Epidemien, eben darum am ſtärkſten. Was man nur irgend ſagte, mußte elegant geſagt ſeyn. Was man aber gar ſchrieb, mußte als Nachtrag zu den Briefen des Voiture gedruckt werden können. Wahrheit ohne Phraſen hieß Einfalt; die Sprache der Liebe ohne Floskelkunſt, Unanſtändigkeit oder Sottiſe. Nun verſtand ſich gerade kein Frauenzimmer am Hofe auf Phraſen und Floskeln weniger als das Natur-

Naturkind La Valliere. Sie ſann und ſann auf eine wohl ſtyliſirte Antwort und konnte nicht damit zurecht kommen. Als ſie eben ganz in dieſe Meditation vertieft ſaß, erhielt ſie einen Beſuch von dem Reim- und Kunſtfertigen Benſerade, der zwar kein beſtallter Hofpoet war, aber doch ſo ziemlich alles that, was dieß ſeit der Abſchaffung der Hofnarren ſo ehrwürdige Amt mit ſich bringt.

— „Sie ſind ja ganz in Gedanken vergraben, gnädiges Fräulein," ſagte Benſerade. „Beinahe ſollte man glauben, Sie hätten heimlichen Umgang mit den neun Schweſtern." — „Nein, lieber Benſerade! Eben weil ich dieſen nicht habe, finden Sie mich in Gedanken. Wie wär' es, wenn Sie mir aushülfen? Ich bin in einem von den verzweifelten Fällen, wo man nicht Ja und nicht Nein ſagen darf, und doch etwas ſagen muß.“ —

„Gnädiges Fräulein! Mein ganzer kleiner Reichthum ſteht zu Ihren Dienſten. Aber dürft' ich fragen“ —

— „O ja! Die ganze Sache iſt, ich ſoll einen Brief ſchreiben, worin ich jemand alle Hoffnung benehme, aber ohne daß es ihm weh thun darf.“ —

„Ich dächte, dergleichen Briefe zu ſchreiben wäre angebornes Talent der Damen. Aber laſſen Sie uns ſehn! Da müßten Sie viel ſagen, um nichts zu ſagen; viel verſichern, um gar nichts zu verſichern; viel geben, um unvermerkt deſto mehr zurück zu nehmen.“ —

Aus dem Scherz wurde Ernſt. Benſerade ſtellte ihr wirklich aus dem Stegreif ein gar zierliches Antwortſchreiben, das die verlangten Eigenſchaften hatte. La

Valliere ſchrieb es, wie es ſich verſteht, mit Aenderungen und Zuſätzen ab, und überſandte es dem Könige.

— „Alſo auch Geiſt hat ſie!“ rief der erſtaunte Ludwig aus. Ohne ſie darum lieber zu haben, freute er ſich der neu entdeckten Vollkommenheit, und um ihr an Galanterie nicht nachzugeben, veranſtaltete er ein kleines Feſt ihr zu Ehren. Benſerade erhielt den Auftrag, eine Art von Epiſtel halb in Proſe halb in Verſen aufzuſetzen, worin der König der La Valliere ſagte, was dieß Feſt eigentlich zu bedeuten habe.

Kaum war dieſe Epiſtel in den Händen der Geliebten, ſo erhielt Benſerade auch von ihr eine freundliche Einladung, ſie zu beſuchen; aber, ließ ſie ihm wiſſen, wo möglich ſo, daß es ja niemand ſähe, wenn er käme. Was kann ſich nicht ein Hofpoet einbilden? Benſerade bildete ſich dießmahl ein, die Dame ſei zum mindeſten in ihn verliebt. Er erſcheint wohl geſchmückt. Es iſt Dämmerung. Er öffnet die Thür. Die Dame nickt ihm freundlich zu, und der Hofpoet liegt in theatraliſcher Feierlichkeit zu ihren Füßen.

„Meine Göttinn! durchdrungen von dem Gefühl meines Glücks“ —

— „Nein, lieber Benſerade; Nein, davon iſt nicht die Rede! — Stehen Sie auf! Sie müſſen mir noch ein Antwortſchreiben aufſezen.“

Und der Hofpoet erhub ſich, fand ſich in ſein gemäßigteres Glück, wurde von nun an der Vertraute beider Liebenden, benahm ſich mit lobenswerther Discretion, und genoß dafür das Vergnügen, durch ſeine Briefe und Antworten, die er jezt der

La Valliere, jezt dem Könige ſchrieb, mit zwei Herzen recht artig zu ſpielen.

Doch dieſe beiden Herzen fühlten bald, daß auch die eleganteſten Phraſen nicht an's Ziel führen. Sich täglich ſehen, nie einander näher kommen, und kaum zwei flüchtige Worte zuſammen reden dürfen, dazu gehörte zuviel Selbſtverleugnung für einen König. Lange genug hatte es Ludwig ausgehalten, und einer guten Gelegenheit umſonſt entgegen gelechzt. Wie gern hätte er ſeine Liebe auf immer vor den Augen des Hofes verborgen, wenn er ihrer hätte im Stillen genießen können! Aber da war gar keine Ausſicht. Endlich faßte er herzhaft den Entſchluß, bei der erſten beſten Gelegenheit öffentlich auf eine glänzende Art ſeine La Valliere auszuzeichnen.

Alte Damen ſpielen gewöhnlich mit Gebetbüchern oder Karten. Die Königinn

Mutter ſpielte alle Abend Lotterie. Wen ſie recht lieb hatte, der erhielt ein Loos, und ſie beſorgte die Ziehung. Die Gewinnſte waren zuweilen ganz anſehnlich. Eines Abends war auch der König von der Partie und der erſte Gewinnſt ein Paar köſtliche Armſpangen. Man zieht. Der König gewinnt's. Alles erſchöpft ſich in Lobpreiſungen der Armſpangen und alle Augen ſind geſpannt, einige, ſie zu erhalten, andere, zu ſehen wer ſie erhalten wird. Voll neugieriger Hoffnung lächelt die Königinn. In ſtolzer, ruhiger Erwartung ſitzt Henriette von England. Die ſchüchterne La Valliere hält ſich wie verſteckt in einer Ecke des Zimmers auf, und weidet ihr Auge von fern an dem König. Ludwig, von allen Augen begleitet, geht, die Armſpangen in der Hand, auf ſeine Holde zu.

„Wie gefallen Ihnen dieſe Armſpangen, mein Fräulein?“ —

Er reichte ſie ihr hin. Sie nahm ſie mit niedergeſchlagenen Augen aus ſeiner Hand und beſah ſie.

„Sie ſind ausnehmend ſchön!“

Sie machte eine Bewegung, ſie dem König wiederzugeben. Dieſer zog ſich zurück. „Und in zu ſchönen Händen, um wieder in die meinigen zu gehören“ — .

La Valliere glühte auf und Henrietten ſanken die Arme. Blicke durchkreuzten Blicke. Die Königinn Mutter war unruhig. Die ganze Geſellſchaft verſtört. Nur Ludwig ſchritt frei und ſtattlich im Zimmer auf und ab.

Schade, daß dieſer Mann König genug war, etwas zu wagen, aber nicht, ein unternommenes Wagſtück durchzuführen. Die arme La Valliere wurde nun mit Argusaugen bewacht und hatte wenig frohe Minuten.

Henriette büßte indeß eben ſo theuer für die Härte, mit der ſie die fromme Seele drückte. Ihr zu Ehren, dem Namen nach, gab der König Feſte, wobei ſeine Geliebte die Hauptperſon war. Jagdpartien beſonders wurden immer beliebter, weil die Damen dabei in Amazonenhabit erſchienen, und keine Kleidung dem ſchlanken Wuchs der La Valliere vortheilhafter ſtand, als dieſe. Oefter ſträubte ſich Henriette, Theil zu nehmen an dieſen Partien; aber Wohlſtandes halber durfte ſie ihre Gegenwart doch nicht immer verweigern.

Jezt mußte Ludwig ſeine La Valliere wieder allein ſprechen, es koſte auch was es wolle. Nach vielen verunglückten Anſchlägen unternahm er abermal ein Wagſtück.

Das Zimmer der Holdſeligen oben im Schloſſe ſtieß an das Zimmer des Fräuleins von Artigny, und dieſes leztere an's Dach. Rund um das Dach zogen ſich bleierne Rinnen. Auf dieſem halsbrechenden Wege zu ſeiner Geliebten zu gehen, war für Ludwigs Ritterſinn eine recht willkommne Methode. Beringen war ſo glücklich die Artigny zu vermögen, daß ſie den Durchmarſch erlaubte, und an eben dem Abend, wo die Verabredung getroffen war, wurde das Unternehmen ins Werk gerichtet.

Alles im Schloſſe war ſtill. Wer nichts mit Jnbrunſt zu hoffen oder zu wünſchen hatte, lag ſchon im Schlummer. Aber die liebende La Valliere ſaß lange auf und dachte an ihren König. Auch dieſen Abend lag ſie, halbausgekleidet, eingeſunken in ſüße Träumerei, in einem Lehnſtuhle.

Den Arm auf ein Tiſchchen, den Kopf auf den Arm geſtützt, ſah ſie ſtarr hin. Es regte ſich draußen; ſie achtete nicht darauf. Leiſe öffnet ſich die Thür; ſie bemerkt es nicht. Jetzt ſieht ſie auf, und ihr zu Füßen liegt der König.

Ein lauter Schrei entfuhr der Erſchrecknen.

— „Um Gottes Willen, ſchweigen Sie! ſonſt ſind wir beide verloren.“ —

„O Sire! Laſſen Sie mich!“ rief ſie mit gedämpfter und ängſtlicher Stimme und wollte ſich loswinden. Ludwig hielt ihre Kniee umſpannt.

„Ich laſſe Sie nicht, ſüßes Mädchen!“ —

„O Gott, Sire! Um dieſe Zeit! Ja ich muß rufen.“ —

— Nun ja dann, ſo rufen Sie! Stürzen Sie ſich mit mir in die Tiefe, damit ich doch zu Grunde gehe! —

— „Sire! Können Sie meine Schande wollen? — Wenn jemand ahndete, daß Sie hier wären! Wenn Sie jemand hätte hereinkommen ſehen!“ —

— „Wenn's weiter nichts iſt! Darüber beruhigen Sie ſich, liebes Mädchen! mich hat kein menſchliches Auge hieher kommen ſehen. Niemand ahndet nur ſo etwas.“ — Die Neugierde wurde nun der Mantel, in den ſich die Züchtigkeit hüllte. La Valiere wollte wiſſen, wie es dem Könige möglich geweſen ſei, ungeſehen ſich herzuſtehlen. Ludwig geſtand offenherzig die Gefälligkeit der Artigny. Er gewann dadurch, daß die gebrochenen Accente der Verlegenheit übergingen in eine zuſammenhängende Debatte.

„Die Artigny!“ rief La Valliere halb laut! — „O die Verrätherinn! (fuhr ſie leiſe fort) Sie ſoll mir's büßen!“ —

Ludwig lächelte. „Dann aber erlauben Sie mir doch, die Büßende zu belohnen?“ — Und wirklich gab er ihr nachher eine anſehnliche Penſion.

Plötzlich nahmen die Mienen der Holden eine veränderte Richtung an.

„Es iſt wahr, Sire! Sie ſind König! Sie dürfen wollen; ich nicht. Sie haben das Recht zu bleiben.“ —

Eine volle innige Minute blickte Ludwig auf ſie hin. — „So weiſ't man Königen die Thür!“ — Mit noch einem innigen Blick traf er ſie, drehte ſich um, und ging auf die Thür zu.

Das arme Mädchen zitterte, wie eine verſcheuchte Taube. — „O Sire! Wenn

Sie wüßten! — Gott! — O, ich bin ein verlornes Geſchöpf." —

Der König blieb an der Thür ſtehen. — „Soll ich die Ueberzeugung mitnehmen, daß ich Ihnen zuwider bin?" —

„Sire!" — Sie ſaß zurück gelehnt in ihrem Lehnſtuhl. — „Sie mißhandeln ein Herz, das nicht verdient gemißhandelt zu werden — am wenigſten von Ihnen. —

Sie verbarg ihr Geſicht. Ludwig trat zu ihr, faßte mit beiden Händen ihre Rechte und drückte ſeine brennenden Lippen darauf. —

Unausſprechlich geliebtes Weſen! Wenn du an meine Liebe glaubſt, warum glaubſt du nicht auch an meine Ehre? warum bin ich König? warum kann ich nicht den ganzen Gewinnſt meines Lebens mit dir theilen? — Aber der Scepter falle dem aus der Hand, der ein Juwel rauben kann, das ihm die Liebe nicht ſchenken mag! — Seit jenem glücklichen Tage — ſeit jener glücklichen Nacht, wo ich Sie im Luſtwäldchen belauſchte.“ —

Kaum hatte er dieß Wort ausgeſprochen, ſo fuhr das Mädchen auf, ſtarrte ihn an wie verſteinert, und ihre Thränen rollten langſam aus beiden Augen herab.

— „Ach!“ rief ſie, „welch eine Kreatur bin ich!“ und verbarg ihr Geſicht von Neuem.

Ludwig lehnte ſich, die Hand auf das Tiſchchen geſtützt, ſanft zu ihr hinab.

„Liebe! Halten Sie’s für eine Schande, mich zu lieben?“ —

Sie antwortete nicht, und ſah nicht auf. Ludwig fuhr fort:

„Wollen Sie mir die Freude nicht gönnen, die mich für den Druck der Krone entſchädigt, zu wiſſen, daß eine ſchöne Seele ſich zu mir neigen kann ohne Acht zu haben auf den Stern, der mein Herz verbirgt? — Oder war's das Gefühl eines Augenblicks, was mir einen kleinen Werth gab in Ihren Augen? Iſt nichts mehr übrig von der reizenden Innigkeit, mit der Sie die unvergeßlichen Worte im Luſtwäldchen ſprachen? gar nichts mehr? " —

Sie richtete ſich auf — Eine erzwungene Geſeztheit ſpannte die Mienen, die von Unruhe der Leidenſchaft bebten.

„Jene Worte, Sire, ich geſteh' es — waren etwas vieldeutig — oder vielmehr — ſie ſagten, was ich glaubte — was ſie unter den Umſtänden ſagen konnten. Denn in der That, Sire, Sie tanzen beſſer, als alle Herren am Hofe. Sie tanzen ſo ſchön " —

Ludwig ſchwieg. Die Augen des Mädchens irrten in der höchſten Verwirrung von ihm und zu ihm hin und her. Thränen wallten wie ein Morgennebel von dieſen Augen. Glühende Schamröthe lag auf jedem Geſichtsmuskel, den innige Empfindung beſeelte. Ludwig ließ ihre Hand nicht los.

— „Nur mein Tanzen kann Ihnen gefallen? nicht ich? nicht mein Herz? Ein Mädchen von Ihrem Gefühl ſähe in Männern nicht etwas Beſſers, als ob ſie gut oder ſchlecht tanzen? Und auch izt ſähen Sie nicht, was ich Ihnen ſeyn muß, wenn ich glücklich ſeyn ſoll?“ —

Erſt drückte er ihre Hand an ſein Herz; fiel, ohne Antwort abzuwarten, vor dem Lehnſtuhl, auf dem ſie ſaß, nieder; zog ſie, die unwillkürlich das Widerſtehen vergaß, zu ſich, und ſeine Lippen brannten auf ihrer Wange.

— „Hier,

von ihm und zu ihm hin und her. Thränen wallten wie ein Morgennebel von dieſen Augen. Glühende Schamröthe lag auf jedem Geſichtsmuskel, den innige Empfindung beſeelte. Ludwig ließ ihre Hand nicht los.

— „Nur mein Tanzen kann Ihnen gefallen? nicht ich? nicht mein Herz? Ein Mädchen von Ihrem Gefühl ſähe in Männern nicht etwas Beſſers, als ob ſie gut oder ſchlecht tanzen? Und auch izt fühlen Sie nicht, was ich Ihnen ſeyn muß, wenn ich glücklich ſeyn ſoll?“ —

Erſt drückte er ihre Hand an ſein Herz; fiel, ohne Antwort abzuwarten, vor dem Lehnſtuhl, auf dem ſie ſaß, nieder; zog ſie, die unwillkürlich das Widerſtehen vergaß, zu ſich, und ſeine Lippen brannten auf ihrer Wange.

— „Hier,

— „Hier,“ rief der König, indem er ſie noch immer ſanft feſthielt, „hier bin ich glücklich. Von dieſer Stelle ſollen mich keine Heere vertreiben!“ —

La Valliere legte ihre Linke auf ſeine Schulter.

— „Monarch! was reden Sie von Heeren? was brauchen Sie Heere? Zeigen Sie Ihren Feinden Ihr Herz!“ —

Ihre Linke glitt von der Schulter des Königs herab in ihren Schooß zu der Rechten, die der König hielt. —

— „Stehn Sie auf, Sire! Ich bitte!“ —

Sie richtete ſich halb auf, und hob dadurch den König wie von ſelbſt in die Höhe. Ludwig nahm einen Stuhl, ſetzte ſich neben ſie, und nun wurden die ſüßen Wallungen des Weigerns und des Geſtehens, des Liebefoderns und Liebebetheuerns in allen Formen und Wendungen erneuert. Keine gewagte Vertraulichkeit ſtörte die glückliche Züchtigkeit dieſer Nacht. Der Morgen fing an zu grauen.

La Valliere ſah durchs Fenſter — „Sire! es wird Zeit ſeyn!“ —

— „Es iſt noch früh, Theuere! beſonders hier im Schloſſe, wo die Liebe kein Auge vor der Zeit aufweckt. Laſſen Sie mich noch durch die Morgendämmerung Ihr Auge ſehen. Dieſer Tag muß Theil nehmen an den unſchuldigen Freuden der verfloſſenen Nacht. — Noch einen Augenblick, liebes Mädchen!“ —

— „Sire! wenn der Tag die Nacht verriethe! Sehn Sie! mit jedem Pendelſchlag wird der Zeiger an der Wanduhr heller! Es iſt, als wollte der Morgen ſich ſelbſt übereilen.“ —

Der König ſtand auf, und La Valliere mit ihm, ſie ans Fenſter gelehnt, er den rechten Arm um ihren Leib geſchlungen. Ihr Mund lächelte. Ihr Auge bat.

„Gehn Sie, Sire! — Gehn Sie!“ —

Ludwigs Auge ſchimmerte hell — „Um wiederzukommen doch?“ —

Sie blickte nieder. „Ach! bei Hofe iſt auch der Nacht nicht zu trauen. Trauen Sie ihr nicht mehr, als einmahl! Suchen Sie lieber“ —

Der König ſchien ungeduldig. — „Und was?“ —

La Valliere ſchwieg.

„Liebes Mädchen! Ihr Stillſchweigen bezeugt, daß auch Sie keinen Weg ausmitteln können, wie ich Sie wiederſehen kann, ſo ſicher und ſo ungeſtört. Alſo, Liebe! Ich komme wieder? Nicht? Oder mißtrauen Sie wieder meiner Ehre?“ —

— „Als ob ich das könnte!“ —

Der König faßte mit jeder Hand eine der Ihrigen.

— „Ein neues Leben geht in mir auf mit der Sonne, die dort das Morgenroth meldet.“ —

In dem Augenblick klopfte es leiſe an die Thür, und herein trat mit vielen Entſchuldigungen die vorſichtige Artigny, um dem König zu wiſſen zu thun, daß es nunmehr die höchſte Zeit ſei, ſich nach Hauſe zu begeben.

Von nun an lebte und webte Ludwig in lauter Liebe. Unwillkürliche Achtung für die Tugend ſeiner La Valliere beſchränkte mit ſeinen Phantaſien ſeine lockendſten Wünſche. Auch brauchte er, um jezt glücklich zu ſeyn, nichts mehr als was er beſaß.

Der Weg über die bleiernen Dachrinnen führte ihn wieder einen Abend und wieder einen Abend zu ſeiner Theueren. Nächte wurden verküßt; Nächte wurden verkoſet; und — die folgenden Umſtände wieſen es aus — beide ſchieden ſo unſchuldig von einander, wie ſie zuſammen gekommen waren.

La Valliere ſpielte bei dieſen heimlichen Tête-à-Tête auch mitunter die Eiferſüchtige, und Ludwig mußte jede freie Aeußerung, die ihm gegen ein anderes Frauenzimmer entwiſcht war, bei ihr verantwerten. Von ihr bewogen erneuerte er auch, ſo herzliche Ueberwindung es ihn koſtete, ſeine Beſuche bei Madame, und erzählte ihr von Sonnenſchein und Regen. Hatte er bei Tage ſeine Rolle gut durchgeführt, ſo durfte er auf reichliches Lob des Nachts rechnen. Weigerte er ſich ſie fortzuſpielen, ſo brauchte La Valliere nur mit dem ihr eignen Ton zu ſagen: Aber wenn ich Sie nun darum bäte? Und der Monarch war folgſam wie ein Kind.

Aber es verbreitete ſich das Gerücht, ein wohlgekleideter Mann wandele des Nachts auf den bleiernen Rinnen des Schloßdachs. Das Gerücht erſcholl vor die Hofmarſchallinn, die Herzoginn von Navailles. Die Hofmarſchallinn erhohlte ſich weltlichen Raths bei ihrem Manne, und geiſtlichen bei ihrem Beichtvater. Der Beichtvater und der Ehemann empfahlen eine feine klöſterliche Zucht. Auf einmal ſah man eiſerne Gitter vor den Fenſtern der Artigny und der la Vallière. Laut ſchrien die beiden Mädchen über eine öffentliche Kränkung ihres guten Rufs. Man fand die Beſchwerde gegründet. — Um ihr abzuhelfen, wurden — die Fenſter aller Hoffräulein vergittert.

— „So will man mich deſpotiſiren?“ — rief Ludwig, als er erfuhr, was geſchehen war; — Ich, Souverain in meinem Reiche; und nicht einmal Herr in meinem Hauſe? — Wer hat die Fenſter vergittern laſſen?“

Die Blicke der Höflinge hielten ſich an dem Boden. Man kannte den Stolz, aber auch den Edelmuth des Königs. Niemand wagte es zum Verräther zu werden an einer Dame wie die Herzoginn von Novailles, die in allgemeiner Achtung ſtand; und am Ende — was war bei der Verrätherei zu gewinnen? —

„Ich, Sire; ich habe die Fenſter vergittern laſſen;“ ſprach die Herzoginn von Novailles ſelbſt und ſtand vor dem Könige.

Der König war überraſcht.

„Wer hat Ihnen das geheiſſen? —“

„Meine Pflicht!“ —

— „So! iſt Ungehorſam gegen meinen Willen eine Pflicht für Sie?“ —

„Sie hatten nichts befohlen, Sire!“

— „Aber Sie wußten, daß Sie etwas thaten was mich ſchmerzen würde!“ —

— „Ich wußte, daß ich Ew. Majeſtät einen Dienſt that.“

Ludwig beſann ſich, wurde irre, wollte weiter reden, und wagte es nicht mit einer Matrone zu diſputiren über die Pflichten des Eheſtandes. Die Hofmarſchallinn nahm das Wort wieder.

— „Sire, ich habe Dank verdient, nicht Verachtung. Wollen Sie mich ſtrafen dafür, daß ich das Meine that, ſo können Sie es leicht. Aber konnte ich mich fürchten vor der Strafe eines Monarchen von Ihrer Seele? Ich wollte Ihnen Frieden geben, Sire, — Zufriedenheit mit ſich ſelbſt.“ —

„ — Wer hat Ihnen geſagt, daß ich unzufrieden wäre mit mir ſelbſt? —

„ Niemand, Sire, als mein Herz. Und izt ſind Sie's auch nicht mehr; denn Sie ſind entſchloſſen zu handeln, wie gewöhnlich; gerecht und edel. — Haben Ew. Majeſtät noch Befehle an mich? —

— „ Sie können abtreten.“ —

Ludwig war angegriffen von ſeiner zärteſten Seite, und das auf doppelte Art. Sein Stolz, der eben ſo leicht eine gute als ſchlimme Richtung nahm, war durch die Herzoginn von Navailles in gleichem Grade gekränkt und geſchmeichelt. — Noch war es nicht entſchieden, ob die Eitelkeit den Sieg davon tragen ſollte, oder das Gewiſſen. Jene hatte eine gar zu mächtige Bundesgenoſſinn an der Liebe. Aber die Königinn Mutter, aufgefodert von der Navailles, verſchaffte den Triumph dem Gewiſſen. Sie redete ihrem für jeden zärtlichen Eindruck weichen Sohn ſo freundlich, ſo mütterlich zu; mahlte ihm den ehelichen Frieden ſo ſchön; unterhielt ihn ſo beredt von böſen Exempeln, daß der Monarch, dem man doch wirklich auf eine deſpotiſche Art ſein Liebſtes genommen hatte, ſich entſchloß zur Beichte zu gehen. Seine Mutter ergriff ihn beim Worte. Ludwig ſchämte ſich Aufſehen zu erregen. Damit die Sache geheim bliebe, lieh ihm die alte Königinn ihren eigenen Beichtſtuhl. —

Laßt uns Mitleiden fühlen mit der Schwäche des frommen Fürſten, aber nicht darüber lachen! — Noch deſſelben Abends begegnete er der Herzoginn von Navailles, reichte ihr freundlich die Hand, und ſagte: Wir wollen uns vertragen, liebe Herzoginn!“ —

Waren die alten Damen am Hofe mit der Bekehrung des Königs zufrieden, ſo fanden die jungen noch ein größeres Intereſſe dabei. Alle waren durch die Liebe des Königs zur La Valliere betrogen in ihren Rechnungen; alle athmeten nun wieder freyer; alle konnten wieder getroſt in die Wette auslaufen zum Siege. Aber Ludwig war kalt gegen ſie alle. Die Schönen hatten die Freude der Hoffnung, aber auch nichts darüber. Nur einer von ihnen, der Gräfinn von Soiſſons, die durch Ludwigs Liebe zur La Valliere ganz außer Credit gekommen war und eben darum die La Valliere haßte, glückte es ſich zu rächen. Verzweifelnd an dem veralteten Eindruck ihrer eigenen Reize vermochte ſie's über ſich ſelbſt, ſich begnügen zu laſſen an dem elenden Genuß, das was ihr nicht werden konnte, wenigſtens der

La Valliere zu rauben. Vielleicht war ihre Intrigue noch zuſammengeſetzter. Vielleicht ſollte das Intereſſe, das ſie dem Könige einflößte für ihre Freundinn, das unſichtbare Seil werden, an dem ſie ihn fürs erſte wieder näher an ſich zog. Genug, ſie legte es darauf an, daß ihre Freundinn De la Mothe-Houdancourt dem Könige gefallen ſollte; und ſie gefiel ihm. Aber wie hart wurde die Gräfinn von Soiſſons für das kurze traurige Vergnügen gezüchtiget! Zu tief war das Bild der La Valliere eingegraben in das Herz des Königs, um ſich verwiſchen zu laſſen durch eine flüchtige Neigung. Ludwig ſah die Cabale durch, oder ſie wurde ihm verrathen. Die arme De la Mothe ließ er auf einmal verlaſſen da ſtehen, und mit der Gräfinn von Soiſſons ſprach er kein Wort mehr.

Unterdeß härmte ſich die gute La Valliere in ihrer Heimlichkeit. Der höfiſche Neid; das froſtige Zögern derer, die erſt abwarten wollten, ob die Liebe des Königs nicht noch umkehrte; die geringſchätzige Sprache Anderer, die ſie ſchon völlig gefallen glaubten, verwundete ihr Herz nicht ſo empfindlich, als die Nachrichten von dem Leichtſinn des Mannes, an dem nun einmal ihr ganzes Weſen hing. Wäre ſie fähig geweſen, ſich zu rächen, ſo hätte ihr keine Gelegenheit erwünſchter ſeyn können als die ſich ihr darbot. — Fouquet, ein ſchwerreicher Financier, der lange nach ihr geſeufzt hatte, aber doch nicht bequem fand, eine Frau zu nehmen, taxirte ihre weibliche Tugend zu dem anſehnlichen Preis von funfzigtauſend Thalern, und bot ihr dieſe an. La Valliere war arm;

Und Fouquet wurde zurückgewieſen mit der tiefſten Verachtung.

So wenig Ludwig ſeiner Gemahlinn getreu war, ſo ſehr lag ihm daran, ſie vor aller Kränkung zu bewahren. Während jene unruhigen Scenen geſpielt wurden; während der ganze Hof davon ſprach, erfuhr die Königinn kein Wort. La Valliere blieb Kammerfräulein; und da der Wohlſtand dem König den Zutritt in die Zimmer der Kammerfräulein verbot, ſo unterwarf ſich Ludwig auch dieſem Zwange. Aber was frommt alles Selbſtverleugnen über eine gewiſſe Zeit hinaus, wenn das Ziel unſrer Wünſche erreichbar bleibt?

Das Opfer, das der Liebe von der Pflicht abgedrungen worden war, hatte Ludwig dargebracht. Sein bethörtes Gewiſſen ſchien befriedigt zu ſeyn, und die Liebe trat in ihre alten Rechte. —

Ludwig und ſeine La Valliere waren, eh man ſichs verſah, wieder bei einander. Aber wie? Zur Thür hinein durfte der König nicht in ihr Zimmer, und der Weg durch das Dachfenſter war verlegt. Es ſollte nun einmal die Liebe ihren romantiſch eignen Gang fortgehen.

Wie einſt Pyramus und Thisbe, ſo freuete ſich unſer Paar, als ſie in einem Verſchlage von Tannenbrettern eine Spalte entdeckten. Der lezte Troſt, heimlich mit einander zu flüſtern, wurde ihnen nun, da Anſchauen und Berühren verſagt war! Was ſie einander zuraunten, was ſie verabredeten, hat die Neugier nicht erfahren; aber daß ſie dieſer beſcheidenen Vereinigung lange genoſſen, gönnte ihnen ihr Unſtern nicht. Die alte Störerinn ihres

Glücks, die Herzoginn von Navailles, doppelt aufmerkſam auf jeden Schritt des Königs, ſeitdem ihre vorige Aufmerkſamkeit ihrer ſtrengen Tugend einen glänzenden Namen gemacht hatte, erfuhr, Gott weiß wie, die geheime Unterhaltung. Ohne etwas zu ſagen, ließ ſie den Tiſchler kommen, und als die Liebenden mit vollen Herzen ſich einfanden an dem gewöhnlichen Orte, war keine Spalte-mehr da.

Aber dieſer Schlag, der den König zu ſtark traf, war auch der lezte. Eben ſo unvorbereitet, als er durch das Verfahren der Navailles gekränkt war, ſollte die Herzoginn nebſt ihrem Gemahl die Nachricht erhalten, daß ihnen der Hof verboten ſei, als die Königinn Mutter, die erfahren hatte, was geſchehen war, ahndete, was geſchehen ſollte, und ſich noch einmahl ins Mittel legte. Würde die Königinn, ſtellte

ſie

ſie ihm vor, das Exil der Hofmarſchallinn erfahren, ſo würde ihr auch die Urſache davon nicht verborgen bleiben, und bei ihrem gegenwärtigen Zuſtande, da ſie ſchwanger ſei, könnte die Entdeckung ſchreckliche Folgen haben. Dieß wirkte ſoviel, daß der König das Exil der Navailles und ihres Gemahls zurück nahm, ihr aber aufs ſtrengſte andeuten ließ, ſich ferner nicht in ſeine Angelegenheiten zu miſchen.

Von nun an wurde das Verſtändniß, das Ludwig bisher mit ſo vieler Sorgfalt geheim gehalten hatte, durch ihn ſelbſt ganz offenbar. Ohne Widerſtand überließ er ſich ganz dem Zuge ſeines Herzens, ſcheuete keine Zeugen mehr, that ſich nur in Gegenwart ſeiner Gemahlinn Zwang an, und erreichte dadurch, daß dieſe ſelbſt izt, ſoviel ſie auch ahnden mochte, doch nichts mit Gewißheit erfuhr. Nur um der Königinn willen mußte ſich La Valiere bei den Feſten, die ihr ſelbſt zu Ehren gegeben wurden, nach wie vor unter der Menge verlieren.

Ludwig, der öffentlich ſeine Geliebte beſuchte; der ihr Beweiſe von ſeiner Liebe gegeben hatte; der überzeugt war, daß ſie noch inniger an ihm, als er an ihr hing, glaubte nach und nach, wenn er mit ihr allein ſo glücklich war, auch mehr fordern zu können. Wie ſollte er's verſtehen, daß ſie, unfähig zur Koketterie, ſeit dem Tage, wo er ſeine Neigung für ſie öffentlich bewies, im Tête-à-tête zurücktrat, weniger ſprach, als ſonſt, ſeinen wärmſten Aeußerungen mit Unruhe auswich, und wenn er im Triumphgefühl glücklicher Liebe zu ihr hineintrat, in Traurigkeit verloren da ſaß? — Fragen half hier nichts; betheuren ſeine Liebe eben ſo wenig. Sie ſchwur ſich ihm zu mit dem heißeſten Ausdruck der Leidenſchaft, und Thränen verbürgten ihre Schwüre. Ludwig, der nicht wußte was er denken ſollte, verlor den Muth um mehr zu bitten. —

Eines Morgens wollte er, ſeiner Gewohnheit nach, ſeine Geliebte beſuchen. Er fand ihr Zimmer verſchloſſen. „Wo iſt ſie?“ fragte er ungeſtüm. Man zögerte mit der Antwort. Endlich kam es heraus, ſie ſei im Kloſter Chaillot.

Ohne zu achten auf den Spaniſchen Geſandten, der eben zur Audienz ſich melden ließ, ging der König in eigner Perſon in den Stall, ſattelte mit eigner Hand ein Pferd, ſchwang ſich auf und flog nach dem Kloſter Chaillot.

Die klöſterliche Regel verbot ihm ſeine Geliebte zu ſehen. Er beſtand darauf.

Man bat ihn, ſich der Ordnung des Heils zu unterwerfen. Er wich nicht. Schrecklich donnerte ſeine Drohung; denn er ſtand in den Gedanken, ſeine La Valliere ſei ihm geraubt worden. Alles beugte ſich izt vor dem Willen des Alleinherrſchers. Er ſah ſeine Geliebte, fiel ihr zu Füßen, und führte ſie, ehe ſie ſich beſinnen konnte, im Triumphe mit ſich fort.

„Mein Sohn!“ ſagte die Königinn Mutter, „Sie ſind nicht mehr Herr über ſich ſelbſt.“ —

„ — Wohl dann,“ antwortete der König, „ſo werde ich's ſeyn über die, die mich auf's Aeußerſte treiben.“ —

Die Königinn Mutter nahm ihre lezte Zuflucht zu dem Mittel, das ſchon öfter in kritiſchen Fällen gewirkt hatte, zur Religion. Der königliche Beichtvater, Pater Annat, mußte auf ihren Wink ſeinem mächtigen Pönitenten Vorſtellungen thun. Nach einer langen Predigt über die Pflichten eines Regenten endigte der Vater mit dieſen Worten: „Und wollen Sie nicht folgen, Sire, ſo verlaſſe ich Ihren Hof.“ —

Der König, ohne zu antworten, ging weg, und in der nächſten Viertelſtunde hatte der Pater ſeinen Abſchied.

Solche Proceduren machten denn freilich allen Widerſetzlichkeiten ein Ende. Ludwig ſah ſeine La Valliere ungeſtört; ſah ſie oft; und bald trug ſie die Beweiſe davon unter ihrem Herzen.

Während der ganzen Schwangerſchaft mußte die Arme ein Zimmer bewohnen, durch welches die Königinn täglich ging, um die Meſſe zu hören. Deßwegen mochten ſich Gerüchte über Gerüchte verbreiten; die Königinn widerſprach ihnen.

La Valliere kam nieder mit einem Sohne. Es war eben Mitternacht. Der König war gegenwärtig bei den Aerzten im andern Zimmer, nahm das neugeborne Kind auf die Arme, überließ ſich ganz der Vaterfreude, und als die Königinn gegen Mittag durch ging, war La Valliere unpäßlich und weiter nichts. Um dem Verdacht auch nicht den kleinſten Raum zu laſſen, ſtanden Tuberoſen, Orangen und andere ſtark duftende Roſen im Zimmer. Was ſonſt keine Wöchnerinn von reizbarem Körperbau erträgt, ertrug La Valliere. Den Tag nach der Entbindung ließ ſie ſich ſogar ankleiden, und bewillkommte die Königinn.

Eine Menge Cabalen, die nun noch geſpielt wurden, um die Favoritinn zu ſtürzen, endigten ſich mit dem Verderben ihrer Erfinder. Der König ließ ſeine Geliebte ein eignes, prächtig möblirtes Haus bewohnen. Glanz und Luſtbarkeiten umgaben ſie. Aber ſie blieb gleichgültig gegen alles, was nicht Ludwig war. Nie gebrauchte ſie ihre Gewalt, um ſich in Regierungsſachen zu miſchen. Nie rächte ſie ſich an einem ihrer vielen Neider. Nur dadurch, daß ſie Liebe einflößte, konnte ſie Unglückliche machen. Ein Gardelieutenant, der ſie ſchon vor ihrer Bekanntſchaft mit dem König geliebt und ihr eine Menge Briefe zugeſchickt hatte, ohne Antwort zu erhalten, kam izt von der Armee, erfuhr wie ſeine Sachen ſtanden, und ſtieß ſich den Degen in die Bruſt.

Zurückgezogen bei allem Schimmer, beſcheiden bei allem Glück, immer beſorgt, die Zärtlichkeit ihres Geliebten nicht belohnen zu können, immer delikat bei den lezten Beweiſen ihrer Liebe, lebte La Vallizte einige Jahre als anerkannte Favoritinn des Königs, und weinte über einen Titel, den ihr die Welt mißgönnte.

Kenner der Ordnung der Welt und des Ganzes der menſchlichen Herzen! warum kann Liebe allein Gegenliebe nicht ſichern? warum kann die zärtlichſte Seele überläſtig werden durch Zärtlichkeit? warum kann ſelbſt die Zartheit des Gefühls ihren Zauber verlieren? — La Valliere, die ihrem Könige treu war bis an ihren Tod, wurde ihm gleichgültig nach wenig Jahren. Sie, die nicht glauben konnte, durch öfteres Verſagen ihrer lezten Gunſt ihr Anſehen einzubüßen, verlor eben dadurch ſein Herz an eine Nebenbuhlerinn von zügelloſer Sinnenluſt, eine geiſtvolle aber gefühlloſe Kokette. — Athenais von Mortemar, Marquiſe von Monteſpan, war eine reizende Form, regelmäßig gebildet, einnehmend im Thun und Laſſen, wizig und voller Kenntniſſe. Was ihr die Natur geſchenkt, was ſie ſich mit Fleiß erworben hatte, wußte ſie geltend zu machen mit einer Leichtigkeit, die nicht minder Bewunderung als Wohlgefallen foderte. Ein Haupttalent beſaß ſie, auf eine ſcheinbar unſchuldige Art jemand lächerlich zu machen dadurch, daß ſie aufs treffendſte ſeine Eigenthümlichkeiten copirte. Wen ihr Wiz zur rechten Stunde ergriff, der mußte Blößen geben, wenn er's auch ſonſt nicht that. Sie hatte nicht ſobald die zunehmende Kälte des Königs gegen die La Valliere bemerkt, als ſie herzhaft und ſchlau mit ihr und einem ganzen Schwarm von Nebenbuhlerinnen in die Schranken trat.

Ludwigs Herz gehörte ſeiner La Valliere zwar nicht ſo ganz zu, wie einige Jahre früher; doch noch genug, um jeder

Andern den Sieg ſtreitig zu machen, die etwas Aehnliches war, wie ſie. Aber zwiſchen ihr und der Monteſpan ließ ſich auch nicht ein ähnlicher Zug auffinden. Dieß macht es begreiflich, daß Ludwig von der Neuheit verführt, in ein Nez fiel, das er ausgeſpannt vor ſich ſah.

Sich gewaltſam loszureißen von einem Herzen, das ihm ſo innig ergeben war, wagte er noch nicht. Die Liebe behauptet ihr Recht lange Zeit, ehe ſie es an die Wolluſt verliert. Aber Feſſeln die drücken, ſind nicht mehr Feſſeln der Liebe. Ludwig mußte ſich Gewalt anthun, der La Valliere treu zu bleiben, und wurde ihr eben dadurch mit jedem Tage untreuer. Er unterhielt ſie mit den Launen der Monteſpan, und ſie war gütig genug es anzuhören. Sie erlaubte ſogar ihrer witzigen Nebenbuhlerinn den Zutritt in ihren eigenen

Zirkel; und von der Stunde an war ſie verloren. Das Reſultat der Vergleichung, welche der König täglich anſtellte zwiſchen einer ſtillen Schwärmerinn, die ihm aus moraliſcher Zartheit ſo Manches verſagte, und einer Phryne im Hofgewande, die dem Manne, dem ſie ſich ergab, Alles, was er verlangte, im Uebermaß geben zu können und zu wollen ſchien, war, daß der König bald wünſchte, der Vergleichung überhoben zu ſeyn. Er ſah in der La Valliere nur eine läſtige Zeuginn. Er beſuchte die Monteſpan allein.

La Valliere ſchwamm in Thränen, als ſie die offenbare Treuloſigkeit ihres Geliebten erfuhr; aber die Monteſpan ſpielte die Spröde. Nicht zufrieden ihre Gegnerinn aus dem Felde geſchlagen zu haben, wollte ſie ſie aufreiben, und verſagte ſich einen Genuß, den ſie nicht in Sicherheit behaupten konnte.

Ihre Vorſicht war nur zu gegründet. Ludwig ſchwankte noch mehr als einmahl zur La Valliere zurück, und La Valliere, die Uebergütige, gab ihm durch keinen Ausbruch der Eiferſucht einen Vorwand zur Trennung. Ihre Vorwürfe waren unbeantwortlich. Sie kamen alle aus dem Munde der duldenden Liebe.

Endlich einmal, als der König der Monteſpan, wo ſie nur ging und ſtand, faſt auf dem Fuße nachgefolgt war, konnte La Valliere die tiefe Kränkung nicht zurückhalten. Sie beſchwerte ſich bitter. Der König war gerade in der Stimmung, wo man Bitterkeit nicht erträgt.

„Ich liebe Sie ja!“ rief er ihr gebieteriſch zu; „aber Sie ſollen mir keine Geſetze geben.“ —

Das war denn freylich eine Aufkündigung, die für vollgültig gehalten werden konnte. La Valliere wollte von nun an die Monteſpan nicht mehr um ſich wiſſen, und — der König befahl es ihr. —

Jezt wollte ſie fort. Aber die Monteſpan fand ihre Rechnung dabei, daß ſie noch blieb, und ein freundliches Wort des Königs brachte ſie zu Allem. Von Verzweiflung zerriſſen, opferte ſie, weil ihr Geliebter es wollte, eine ununterbrochene Gefälligkeit dem Weibe, das kein Organ hatte für Empfindungen dieſer Art. In einem Gefühl von Größe, das jede Aufopferung begleitet, ſagte ſie nur einmahl nach ihrer Art ganz ſimpel: „Was ich dulde, weiß niemand.“ —

Ein Tag nach dem andern, in der härteſten Selbſtbedrückung durchweint, richtete die Geſundheit der Dulderinn zu

Grunde. Sie erlag einer dumpfen Melancholie. Unfähig, länger auszudauern am Hofe, entfloh ſie wieder ins Kloſter. Aber der unerſättliche Stolz ihrer Nebenbuhlerinn gönnte ihr noch keine Ruheſtätte. Der König, den man überredet hatte, daß dieſe plötzliche Entweichung ein übles Aufſehen erregen würde, ſchickte die angeſehenſten Männer ab, um ſie zurück zu bringen. Dießmahl umſonſt! Endlich ſchrieb er ihr eigenhändig, und — La Valliere kam wieder.

Unterdeſſen erreichte der König nach langen Umwegen bei ſeiner Monteſpan ſein Ziel. Sein Beiſpiel wirkte auf den ganzen Hof. Alles ſprach und dachte Liebſchaften und Intriguen. La Valliere, die von jeher religiös geweſen war, glaubte nun, daß die Pflicht von ihr fodre, was ſie bisher nur aus Verzweiflung gethan hatte. Sie entwich wieder heimlich, aber dießmahl mit Ueberlegung in das Kloſter Chaillot, und ihr Entſchluß war gefaßt, als Carmeliterinn in dem ſtrengſten weiblichen Orden für ihre vermeintlichen Sünden zu büßen.

Was niemand einem ſo weichen Herzen zutraute, bewies ſie dadurch, daß ſie auf inſtändiges Bitten des Königs wirklich noch einmahl nach Verſailles ging; aber weder durch Bitten noch Vorſtellungen vermochte er ſie dort zu halten. Die Religionspflicht verbot, durch zu lebhafte Abmahnungen dem heiligen Orden ein Kleinod vorzuenthalten, das ihm durch innern Ruf anzugehören ſchien. La Valliere wurde Novizinn.

Als das Probejahr zu Ende, und der Tag ihrer Einkleidung gekommen war, erſchien der ganze Hof unter den Zuſchauern. Sie war damals acht und zwanzig Jahr alt. Das Feuer des Muths, ohne welches ſie dieſen Schritt nicht hätte thun können, gab ihrem abgeweinten Geſicht zum leztenmahl eine blendende Röthe. Höflinge vergoſſen Thränen über das ſchöne Opfer. Im härnen Hemde legte ſie mit freudiger Stimme das harte Gelübde ab, lebte bei ihrem zarten Körperbau in der ſtrengſten Buße und Einſamkeit fünf und dreißig Jahr exemplariſch, und ſtarb, geliebt und bewundert von ihren Kloſterſchweſtern, im Jahr 1710, dem fünf und ſechzigſten ihres Alters.

Moslemins-Launen

oder

Kriegslieder Uzim Abdallah's,

geſungen

zur Zeit, als die Weißröcke von Weſten

und die Grünröcke von Norden

die hohe osmaniſche Pforte

feindſelig beſtürmten

im Jahre 1203 der Hedſchra.

Q

Aufruf
an die Gläubigen.

Die Mahomsfahne fodert uns.
Heraus in Kampf und Sieg!
Herbei, herbei mit Mann und Roß,
Mit Säbel und mit Mordgeſchoß!
Gerecht iſt unſer Krieg.

Haut wacker, brave Spahi's, *) haut
Mit Damaſcenern drein!
Steh mannhaft, edler Janitſchar!
Zermalme, fliegender Tatar,
Den Feind in Streiſerei'n!

---

*) Regulirte Reiter bei der türkiſchen Armee.

Wir fechten nicht für Bazenfeld,
Und für Kopeken *) nicht.
Wir ſchüzen mit vereinter Hand
Ein altes, gutes Glaubensland
Nach wahrer Glaubenspflicht. **)

Die Grünen ***) dort von Norden jagt
Zurück in's kalte Neſt!
Sie raubten und bewieſen drauf,
Daß ſei alſo des Rechtes Lauf,
Und nannten's Manifeſt.

---

*) Eine bekannte ruſſiſche Kupfermünze.

**) Der Koran gebietet, kein Fußbreit des einmahl eroberten Landes wieder abzutreten an die Unglaubigen.

***) Die ruſſiſche Infanterie hat meiſt grüne, ſo wie die kaiſerliche Infanterie weiſſe Uniform.

Beim heil'gen Barte Mahomeds!
Das thut kein Muſelmann.
Das thut auch nicht ein rechter Chriſt.
Doch Chriſten = Cabinetterliſt
Geht's Chriſtenthum nichts an.

Und dort die Weißen? Ja, die ſind
Ein Volk, des Kampfes werth.
Doch wer aus Unterthanenpflicht
Beſchwornes Friedensbündniß bricht,
Der falle durch das Schwert!

Ihr wißt es, was, ſtatt Bazenſold,
Uns der Prophet verhieß.
Drum friſch heraus zum Siegeskampf!
Durch Säbelklang und Pulverdampf
Hinein in's Paradies!

Schon winken holde Houri's *) uns
Mit ſchwarzen Augen zu.

---

*) Die unſterblichen Mädchen in Mahomeds Paradieſe.

Allallah! Ha! Vom Siege warm
In einen weichen Mädchenarm,
Das nenn' ich Heldenruh.

Marſchlied der Aſiaten.

Von Weſten her
Klingt über's Meer
Der Ruf bedrängter Brüder.
Er ſchlägt das Herz,
Wie Donnererz
Geſchloßne Reihn und Glieder.
 O ruft nicht mehr!
Es wird uns ſchwer,
Den Brüderruf zu hören.
Wir wollen ſchon
Aus milderm Ton
Die Jauer *) ſprechen lehren.

---

*) Jauer, Giaour, Dſchaur — Ungläubige, Ketzer.

Vom Kaukaſus,
Vom Tigerfluß,
Aus weitgeſtreckter Ferne
Erſcheinen wir
Voll Kampfbegier,
Und zahllos wie die Sterne.
Uns brennt der Muth
Wie Sonnengluth,
Und muß in Blut erkalten.
Der Säbel ſauſ't
In unſrer Fauſt.
Wir müſſen Köpfe ſpalten.
Wie nahn ſie ſich
So ſäuberlich,
Die ſchmal bezahlten Fechter!
Sie machen's klug;
Denn bald genug
Sind ſie des Land's Gelächter.
Wir wiſſen's wohl,
Wer ſterben ſoll,

Dem hilft kein Heut' und Morgen. *)
Wer fällt, der fällt.
In jener Welt,
Da ſind wir ſchon geborgen.

---

*) Der türkiſche Glaube an Schickſal und Nothwendigkeit iſt bekannt.

Spahi's Morgenlied
im Lager.

Vergnügt wie dort die Sonn' aufgeht,
Geh' ich aus meinem Zelt,
Und eh ſie ganz am Himmel ſteht,
Iſt auch mein Roß beſtellt.

Dank, Allah *), für den feſten Schlaf!
Der ſtärkte Mark und Muth.
Friſch iſt mein Arm, mein Herz iſt brav,
Und meine Sache gut.

Und ſchlägt im Troſſe Heer an Heer,
So ſchüzt das Glaubensland
Auch dieſer Säbel, dieſer Speer,
In dieſer meiner Hand.

---

*) Das arabiſche Wort für Gott.

An Kunſt gebricht's den Franken *) nicht.
Schlau ſind ſie und faſt klug.
Doch das iſt, wo man Lanzen bricht,
Mit nichten ſchon genug.
Sie tragen Locken an dem Kopf, **)
Geſchmückt mit Talg und Mehl,
Und einen langen Hinterzopf,
Und Alles ohne Fehl.
Auch haben ſie ein nettes Ding;
Sie nennen's Diſciplin.
Das iſt ihr wahrer Zauberring
Im Fechten und im Fliehn.
Sie haben, wie die Sage geht,
Gedruckter Zettel viel,
Und was der Zehnte nicht verſteht,
Giebt Neunen doch ein Spiel.

---

*) So heißen im Orient alle Europäer.

**) Der Muſelmann trägt ſich geſchoren unter ſeinem Turban.

Und fehlt es hier und dort an Kraft
Und hier und dort an That,
So ſteckt im Wörtlein Wiſſenſchaft
Für Alles guter Rath.

So dachten ſie mit Einem Streich
Und Einem Flintenſchuß
Zu quetſchen des Propheten Reich
Wie eine Dattelnuß.

Doch Muth ſizt nicht im Puderzopf
Und leerem Wörterwuſt. *)
Gehirn, ihr Herr'n, Gehirn im Kopf!
Und Mannheit in der Bruſt!

Vor Kurzem lebte noch bei euch **)
Der alte große Friz,
Ein Käzig wie ein Königreich,
An Kraft und Licht ein Bliz.

---

*) Die Redſeligkeit iſt keine Tugend der Türken.

**) Der ignorante Muſelmann nimmt alle Chriſten gewiſſermaßen für Eine Nation.

Wir hörten ſeine Thaten gern;
Wir ehrten ſeine Macht,
Und wär' Er euer Führerſtern,
Wir nähmen uns in Acht.
Jezt kommt nur in den Tanz hinein!
Wer ſiegen kann, der ſiegt.
Schon fühl' ich, wie durch eure Reihn
Mein Damaſcener fliegt.

Freundlicher Gruß

an das neuerrichtete Judencorps in apoſtoliſchen Dienſten.

Gott grüß' euch, Kinder Iſrael!
Woher ſo unvermuthet?
Woher mit Flint' und Bajonnett,
So wohl dreſſirt, ſo blank und nett:
War't ihr ſchon, wo es blutet?

Ein jedes Ding in ſeiner Art!
Sagt eine weiſe Regel.
Wir loben euren Handelsfleiß.
Im Feuer aber iſt es heiß;
Da fallt ihr wie die Kegel.

Hier hilft nicht Vater Abraham.
Hier brummen die Kanonen.
Hier fallen Hiebe hageldicht;
Und treffen euch die Säbel nicht,
So treffen blaue Bohnen.

Ihr ſchreit? Ihr greift nach eurem Bart!
„Au weh! Du ſollſt nicht tödten!
„Mer zwängt uns in die enge Röck!
„Mer treibt uns mit die dicke Stück
„In Kriegscalamitäten!“

Ihr armes Volk! Und Schreien iſt
Für eure Noth kein Riegel.
Und wenn ihr zeitig Lunten riecht
Und unter die Bagage kriecht,
So ſezt es harte Prügel.

Sagt eurem Herrn, man könne nicht
Aus Schafen Wölfe drechſeln.

Es fromme ſelten, ein Project,
Im Kopfe weislich auſgeheckt,
Mit Weisheit zu verwechſeln.

Auch ſagt, er ſolle förder nicht
Verkehrte Kriege führen;
Wir wären brave Moslemim;
Im Felde ging' es oft ſo ſchlimm
Wie mit dem Reformiren.

Beſtellt es wohl, und laßt euch nicht
So ſonderlich verwandeln!
Beſchnitten ſeid ihr doch wie wir.
Kommt her zu unſerm Großvezier!
Der giebt euch was zu handeln.

Drei ſilberne Sprüche.

1.

Was, ſprichſt du, ſoll ich thun? Was ſoll ich lieben? —
Frag Keinen, der dem Geiſt Recepte ſchreibt!
Wenn dich kein innrer Gott zu etwas treibt,
So cultivire Kohl und Rüben!

2.

Du wollteſt ſeyn? O, wolle gar nichts ſeyn!
Seyn wollen, heißt ſich mit ſich ſelbſt entzwei'n.
Der iſt ein Knecht, wer ſich mit Andern mißt.
Sei frei und göttlich, was du biſt.

5.

Willſt du der Wahrheit einen Tempel
bauen,
So opfere vorher dem Menſchenſinn.
Haſt du gebaut, ſo ſeze voll Vertrauen
Die Toleranz zur Hohenprieſterinn!

Bouterweks
Miscellaneen

II. Band.

Berlin,

bei C. L. Hartmann,

1794.

München
Bibliothek

Noch
ein Wort zur Vorrede
in anderem Ton.

Wer ohne Anſpruch, ohne geheime Abſichten und ohne demagogiſche Autorkünſte den Ertrag ſeines Geiſtes, ſeines Herzens und ſeiner Phantaſie, ſo viel ihm davon geworden iſt, dem Publikum mittheilt, der geht, wie natürlich, ſehr ungern daran, von platten Verunglimpfungen feiler Menſchen, die den Namen eines Recenſenten längſt zu einem ſehr zweideutigen Namen gemacht haben, irgend Notiz zu nehmen. Nur auf ausdrückliches Verlangen ſolcher Freunde, deren Urtheil zu reſpectiren Pflicht iſt, ſteht dieſe Vorrede hier.

Sehr wenig bedeuten die mancherlei Verſuche, die ich bis dahin dem Publicum zu bieten wagte. Weit überwiegt die Summe der Fehler und Mängel, die ich daran erkenne, das wenige Gute, was diejenigen darin gefunden haben, um derentwillen es da ſteht. Aber ſo geringe auch meine Gaben geweſen ſeyn mögen, ſo waren ſie doch nur für reine Hände beſtimmt, und die Hände, welche ſeit einiger Zeit in einigen beliebten Zeitungen und Bibliotheken ein ſchandbares Spiel damit treiben, ſind, wie ich zur Steuer der Wahrheit laut ſagen muß, ſehr ſchmuzig. Von einem Urtheile, das über den erſten Theil dieſer Miſcellaneen in einem öffentlichen Literaturblatte ergangen ſeyn ſoll — ich habe es nicht geleſen — ſchreibt mir ein Mann von Talent und beſſerer Geſinnung: „Man hat in der N. N. Zeitung Ihre Miſcellaneen recht tölpiſch behandelt.“ — Es ſei darum! Tölpeleien fallen ihrer Natur nach zurück, auf den Sünder von ſtumpfem Sinn und gemeiner Seele, der ſich nicht beſſer zu ergözen weiß; und daß ein Tölpel mitunter den Bauditen macht, iſt auch nichts Unerhörtes in der großen ſo wenig, als in der kleinen Welt. Laßt alſo, ihr Beſſeren, ohne Sorgen das Recht ſeinen Gang gehen, und fordert nicht wieder von mir, daß ich in einer Sache, wo ich nicht Anwald ſeyn kann, ohne mir dem Scheine nach auch das Anſehen des Richters zu geben, jemals wieder ein Wort verliere.

B.

Inhalt.

Lyriſche Nachleſe.

Beſchauung - Seite 3
Morgenlied eines Mannes, der kann, was er will, und will, was er kann - 6
Wunderglaube. Nach dem Koran - 9
Schwanengeſang - - 11
An die Weiſen - - 13
Abſchied von Mina, an ihrem Geburtstage 14
Der Baum der Liebe. Nach dem Neugriechiſchen - - [illegible]

Das otaheitiſche Mädchen am Grabe ihres Geliebten - S. 17
Mahomeds Himmel. Ein Sinnenſpiel - 21
Quellenlied - - 32

Die Halbbrüder im Geiſterreich.

Ein platoniſches Mährchen - 35

Die Vergötterung des Herkules - 47

Theodora.

Eine attiſche Scene. Nach dem Griechiſchen - - - 75

Lyder's Sonette,

gesammelt aus den Reſten eines ungedruckten und längſt untergegangenen Romans.

Der Scheideweg - - 105
Entſchluß - - - 107

Auf der Reiſe . S. 109
Die Dämmerungsfeier . . 111
Das Mühlenwäldchen . . 112
Der Fels . . . 115
Maigefühl . . 116
Philoſophie der Liebe . . 118
Sehnſucht . . . 120
Liebesermüdung . . 121
Lyda's Mangel . . 123
Lezte Liebe . . 125

Ueber Schönheit und Kunſt.

Zweites Fragment . . 129

Der Schwur der Liebe.

Eine Novelle . . 161

Pilgrimsgedanken.

I.

Am Quell . . . 265

II.

Im Walde . . S. [illegible]

III.

Am Wege . . . 274

Lyriſche Nachleſe.

Beſchauung.

Wer mißt die Weiten des Himmels?
Wer mißt die Tiefen des Lebens?
Der Seher, der am hellſten ſieht,
Verſtummt zuerſt.
Ein Weltall iſt
Der Nebelfleck.
Im Dunkel wohnt die Unendlichkeit.

Entführe, Seelenverwechsler,
Dir ſelbſt nur Einen Gedanken!
Dann komm und heb die Hand empor,
Und ſei ein Mann,

Und zeige dich!
Fang an das Werk,
Und form' uns Bilder aus Menſchenſtoff!

Verſteht der ſchattende Zeiger
Die Tagesbahnen der Sonne?
Und ſieh! er zeigt dem Fragenden
Sein Stündchen recht.
Wer biſt denn du?
Enträthſle doch
Die Kraft, durch die du enträthſeln kannſt!

Fünf helle Spiegel empfangen
Des Lebens fliegende Bilder,
Und mit verſchmolznem Strahle formt
Sich Bild in Bild.
Du glaubſt und träumſt,
Du ſäheſt Eins,
Und ſiehſt ein einiges Allerlei.

Da bricht der Schimmer aus Schatten!
Da ſtirbt der Schatten im Schimmer!
Vergieb der frommen Betrügerinn,
Der Phantaſie!
Sie bildet dir
Nach deinem Sinn
Die ungenügende Mittelform.

Morgenlied eines Mannes,

der kann, was er will, und will, was er kann.

Wach auf, mein Herz, mit Siegesklang
Und opfre deine Beute!
Erhebe dich wie Lerchenſang
Und fernes Orgelläute!
Der ſtimmt ein Lied der Lieder an,
Der ſeinem Willen leben kann.

Ein Andrer denk' an Hoch und Tief
Und lange Schimmerbahnen!
Mir gilt ein innrer Freiheitsbrief
Für ſechzehnhundert Ahnen.
Der iſt ein hochgeborner Mann,
Der ſeinem Willen leben kann.

Rühmt immerhin mit Saitenſpiel
Fortunens milde Gaben!
Ich habe mich; das iſt nicht viel;
Doch mehr, als Fürſten haben.
Der iſt allein ein reicher Mann,
Der ſeinem Willen leben kann.

Wohl Manchen ziemt's, im Dienerglanz
Zum Herrn hinauf zu ſehen.
Mir glückt es nicht als glatter Schranz
Auf glattem Grund zu ſtehen.
Der iſt ein ſelbſtgeehrter Mann,
Der ſeinem Willen leben kann.

Ihr zwängt die Freude nach der Schnur
In Gallamenuetten?
Mir hüpft ſie ungezwungen nur
Und ohne goldne Ketten.
Der, ſagt ſie, iſt allein ihr Mann,
Der ſeinem Willen leben kann.

3

Das Wort des Hohen iſt nicht ſein;
Drum ſchlingt er's fein in Knoten.
Ich theile gern mein Ja und Nein;
Doch ſchwerlich mit Deſpoten.
Der iſt allein ein ganzer Mann,
Der ſeinem Willen leben kann.

Wunderglaube.

Nach dem Koran.

Nach Wundern fragſt du, blindes Volk,
Das Unſichtbares ſehen will?
Das, was kein Wiz natürlich heißt,
Haſt du es ſchon erfaßt?

Daß über dir der Himmel ſich
Mit hunderttauſend Sternen deckt
Und Sonn- und Mondenſchein gebiert,
Das iſt der Wunder eins.

Daß auf den Boden unter dir,
Den keine Schwelle trägt und hält,
Du feſt und ſicher treten kannſt,
Das iſt der Wunder eins.

Daß du mit Sinn und Lebensluſt
Hervor aus Mutterleibe gingſt
Und jeden Morgen neu erwachſt,
Das iſt der Wunder eins. –

Daß ſtärker als Magnetenzug
Der Liebe ſüße Siegesmacht
Die Seelen an einander drückt,
Das iſt der Wunder eins.

Nach Wundern fragſt du, blindes Volk?
Bedenke, daß du Etwas biſt
Und Gut und Böſes wollen kannſt,
Und frage fürder nicht!

Schwanengeſang.

Lebensliebe! Lebensqual!
Steht des Todes Schattenhimmel,
Kranke Seele,
Deinem Wunſch nicht immer offen?
Einen, Einen leiſen Schritt,
Und du ſchlummerſt
Hin zu deinem lezten Lieben,
Der ſo freundlich
Dir die Hand entgegenreicht.

Wenn Fortunens Kugel fliegt,
Wenn des Schickſals Donner rollt,
In der Bruſt des freien Mannes,
Der den Tod zu finden weiß,
Ruht der Friede.

Wenn ſich Wetterwolken ballen
Und Orkane Wälder werfen;
In der Bruſt des freien Mannes,
Der den Tod zu finden weiß,
Ruht der Friede.

Wenn des Aufruhrs Flammen wirbeln
Und des Mordes Schwerter triefen;
In der Bruſt des freien Mannes,
Der den Tod zu finden weiß,
Ruht der Friede.

Gleich dem Schöpfer ſeines Thränenanfangs
Schafft ſich der ſein eignes ſchönes Ende,
Der den Tod zu finden weiß.

An die Weiſen.

Immer, immer prüfen, rechnen, wägen,
Was im freien Herzen lebt und wallt;
Ob wir folgen ſollen, überlegen,
Wenn die Loſung der Natur erſchallt;

Jeden Schritt mit Härchenmaße meſſen,
Eh wir's wagen vor uns hinzugehn,
Jede Thräne ſorgſam niederpreſſen,
Eh wir ihren vollen Grund verſtehn;

Kundſchaft ſammeln, ehe wir uns freuen,
Was denn wirklich wohl die Freude ſei —
Traun! Das iſt der armen Spielereien
Frommer Klügler ärmſte Spielerei.

Abſchied von Mina,

an ihrem Geburtstage.

Wenn in deiner Lieben Feierkreiſe
Nichts den lauten Ruf der Wünſche hemmt,
Kömmt dieß Blättchen heimlich nur und
leiſe,
Gleich als wär' es deinem Herzen fremd.

Mina! Mina! halt' es ihm zu Gute,
Was es, dir allein verſtändlich, ſpricht!
Zeichnet' ich den Sinn mit Herzensblute,
Dennoch ſagt' ich ſeine Fülle nicht.

Auf der Aue, die ich weinend tränke,
Sproßt die Morgenblume deines Glücks.
Pflücke ſie! und, Mina, und gedenke
Meines lezten, langen Scheideblicks.

Der Baum der Liebe.

Nach dem Engliſchen.

Es wuchs für mich ein Baum empor;
Er hieß der Baum der Liebe.
In ſeinem Schatten blühte mir
Ein Himmel ſüßer Zuverſicht
Und namenloſer Freude.

Und dieſer Baum, er iſt dahin,
Dahin mit Blatt und Blüte!
Des ſchwülſten Tages Feuerhauch
Verſengte Stamm und Zweig und Laub
Und jede zarte Knoſpe.

Die dürre Wurzel klammert ſich
Vergebens in den Boden.
Vergebens ſchießt noch hier und da

Ein jugendlicher Sprößling auf.
Er ſtirbt nach halbem Leben.

Und ich, wie dacht' ich einſt: der Baum
Der Liebe ſchattet ewig!
Wie oft begoß ich glaubensvoll
Den Boden, wo er ſtand und wuchs,
Mit meines Auges Thränen!

Mit meines Auges Thränen iſt
Verdorrt der Baum der Liebe.
Sie, die voll ſchöner Zuverſicht
Mein Herz in ſeinem Schatten fand,
Sie ſah ihn ſtill verdorren.

Doch, Lyda, Lyda, wollteſt du
Die dürre Wurzel pflegen;
Durchſtrömt von neuem Lebensſaft
Entſproßt' ihr dann ein neuer Baum,
Ein neuer Baum der Liebe.

Das otaheitiſche Mädchen
am Grabe ihres Geliebten.

Hier am rauhen Steine will ich ruhen,
Wo der Wind das Grabgemäuer ſtreift,
Wo die Toa *) ihre ſchwarze Schatten
Ueber mich und meine Liebe dehnt.

Alles, Buſch und Mauer, Stein und Blume,
Alles ſchauert, düſtert, ſtarrt mich an.
Alles iſt zu Tod und Nacht geworden,
Wo mein Herz um meinen Lieben weint.

---

*) Toa — ein Baum, der der Eiche gleicht und auf den tropiſchen Inſeln des Südmeers an die Grabmäler gepflanzt wird.

Das otaheitiſche Mädchen

am Grabe ihres Geliebten.

Hier am rauhen Steine will ich ruhen,
Wo der Wind das Grabgemäuer ſtreift,
Wo die Toa *) ihre ſchwarze Schatten
Ueber mich und meine Liebe dehnt.

Alles, Buſch und Mauer, Stein und Blume,
Alles ſchauert, düſtert, ſtarrt mich an.
Alles iſt zu Tod und Nacht geworden,
Wo mein Herz um meinen Lieben weint.

*) Toa — ein Baum, der der Eiche gleicht und auf den tropiſchen Inſeln des Südmeers an die Grabmäler gepflanzt wird.

In das tiefe Dunkel meiner Schmerzen
Blickt des Mondes mildes Auge nicht.
Alle ſchlafen ſie in unſrer Hütte,
Wie ſie ſchliefen, als ich glücklich war.

Vater, Mutter, Schweſter, Bruder
ſchlafen
Feſt auf ihren Piſangblättern fort;
Aber meine Piſangblätter liegen
In der Hütte hin und her zerſtreut.

Mein Tahna! Mein Tahna! Höre!
Ach! Er hört, er ſieht und hört mich nicht.
Ueberſchüttet mit der feuchten Erde
Liegt Tahna blutig, ſtarr und kalt.

Dort am Bache durch die Palmenreihen
Fliegt er nun nie wieder auf mich zu.
Von dem blauen Wellenſpiel des Meeres,
Blickt er nie in's Auge mir zurück.

Ich will fliehen, fliehen auf die Berge,
Wie ich aus des Vaters Hütte floh;
Hin, hinauf die Berge! Hin, hinunter,
Wo der Regen an die Felſen ſchlägt.

Wo der Bliz in tiefe Klüfte leuchtet,
Wo der Sturm mein leztes Ach entführt,
Da, da ſoll mich niemand, niemand finden,
Soll mir niemand ſagen: Weine nicht!

Weißt du, was ich dir bereitet hatte,
Als du in die Schlacht der Feinde zogſt?
Mahl und Lager hatt' ich dir bereitet,
Mein Tahna! Doch du gingeſt fort.

Mit dem Nachen nach den Feindesinſeln
Gingeſt du. Ich blieb am Ufer ſtehn,
Aß nicht, trank nicht, ſtarrte hin in's
Weite,
Bis der Abend in die Wellen ſank.

Kehrt er nun zurück, — ſo ſprach ich heimlich —
Löſ' ich ihm den Muſchelpanzer ab,
Spiele mit des Helmes hohen Federn,
Fächle ſpielend ſeine heiße Bruſt.

Dunkel wurd' es. Von den Feindesinſeln
Kehrten ſpät die Kriegernachen heim.
Und da lagſt du blutig in dem Nachen,
Starr und blutig, mein Tabora, du.

Ha! Da ruft die Mutter! Ich ſoll kommen!
Nein ich komme nun und nimmer nicht.
Ich will fliehen, fliehen auf die Berge,
Wie ich aus des Vaters Hütte floh.

Mahomeds Himmel.

Ein Sinnenſpiel.

Wer leitet auf der Reiſe
Durch die Weiten des Himmels,
Genius, dir die Bahn?
Dachteſt du dich ſelbſt noch nicht zum Gotte,
So laß ſie ſchwimmen, die große Weltenflotte
In des Raumes Ocean!
Mancher Himmelsmeſſer,
Mancher Sonnenzähler
Suchte ſchon das lezte Licht.
Aber keinem iſt es geworden.
Suche her, ſuche hin!
Such' in Süden oder in Norden!
Zu Elyſiums Accorden

Paßt die Regel des Meßners nicht.
Was der Forſcher nicht findet,
Der Schlüſſe mit Schlüſſen paart,
Hat der Fürſt der Herzensſpäher,
Mekka's Seher,
Allen Gläubigen offenbart.
Vor ſeinem aufgehobnen Finger,
Vor dem Auge voll Glut und Geiſt
Müſſen ſich ſechs Himmel ſpalten,
Muß der ſiebte ſich entfalten,
Den er ſeinen Gläubigen verheißt.

Sag, was iſt es, das wie Luftgeliſpel
Die heiße Wange kühlt,
Das wie Mädchenathem
Dir entgegen ſpielt,
Wie der Duft der Pomeranze,
Wie Jaſminenhauch,
Wie ein Gefilde voll Bohnenblüthe
In des Schlummergottes Gebiete,

Wie der thaubeſprengte Wald,
Wenn die Zweige neubegrünter Maien
Leiſe wallend im Mondenlicht
Diamanten ſtreuen?
Du biſt da!
Du biſt da!
Biſt im Lande, wo der Frohe
Nie die lieblichen Luſtgebäude
Seiner Phantaſienfreude
In eitlen Dunſt verrinnen ſah.
Immer grün iſt jener Raſen;
Immer weich iſt jenes Quellenmoos.
Immer bergen ſchattende Laubengänge
Erfüllter Wünſche die Menge
In ihrem kühlen Schooß.

Sammle dich, Gefühl!
Drunten in Fortunens Nachtgefilde
Faßteſt du im hellſten Bilde
Nur ein helleres Schattenſpiel.

Aber auch hier oben ſpielt durch Schatten
Lieblicher das Licht.
Licht und Schatten muß der Nerven
Schwunggefühl im Schwunge ſchärfen.
Bäume, die nicht Schatten werfen,
Wachſen auch im Himmel nicht.

Wie dort die Kokospalme
Dir feierlich Willkommen nickt!
Dort die goldnen Früchte der Heſperiden
Im Wählen unentſchieden
Dein Auge von weitem pflückt!
Wie mit ausgeſpannten Blätterflügeln
Der Piſang ſteht!
Wie ſie ſich bläht, die Nektarpflaume,
Und der Pürſich, wie mit zartem Schaume
Ueberweht!
Siehſt du jene Ströme,
Wie ſie wogen durch das Himmelreich,
Ungetrübt ſeit ewigen Zeiten!

Wie ſie blinken, wie ſie gleiten
Hin in langen Wellenzügen!
In die Grotten, wo es rauſcht,
Tritt hinein!
Dort entſpringt in goldnen Krügen
Feuerheller Lebenswein.

Aber unter dieſen Herrlichkeiten
Kein Fühlender, als du?
O der kümmerlichen Habe,
Aller Himmel Freudengabe,
Und kein Mitgenoß dazu!
Aber da wallen leiſe Töne
Wie verwehter Harfenklang!
So ertönt es in keiner Oede!
In dem Klang' iſt ſüße Rede.
Ja, ſie kommen den Strom entlang,
Deine Genoſſen,
Ja ſie kommen ohne Zahl.
Stille Kraft im ſchlanken Gange!

Eine Blume jede Wange!
Jeder Blick ein Sonnenſtrahl!
Einer naht ſich nach dem andern.
Dieſer drückt dir ſanft die Hand;
Jenen nennſt du ſchon den deinen;
Und ſie Alle,
Die ſich hier um dich vereinen,
Eint des Mitgefühles Band.

Jünglinge wie Ganymede,
Auserkoren, dir zu dienen,
Führen dich, den neuen Gaſt,
In den ſchimmernden Pallaſt.
Wie erhellt vom Abendſtrahle
Leuchten aus dem Grottenſaale
Purpur werfende Pokale.
Unbekümmert tritt hinan
Auf den Teppich
Mit dem Diamantenſaum!
Dich erwartet

Jenes grüne Atlaskiſſen.
Fern von allen Kümmerniſſen
So zu ruhen,
Glückt den Salomonen kaum.

Nun brich die Blüthe des Mahles,
Mit vollem Herzen froh!
Die Hand, die Hand vom Zügel,
Beſorgniß! Um den Spiegel
Des Bechers ſteht geſchrieben;
„So iſt und ewig ſo.“
Wenn raſcher die Pulſe klopfen,
Dem matten Ueberdruß
Den Zugang zu verſtopfen,
Bedarf es nur,
Drei perlenklare Tropfen,
Geſchöpft im Quelle Zangabil.

Schon kreiſen die Geiſter des Lebens
Im leichten zephyriſchen Schwung.

Doch giebt dieß leichte Leben
Auch Herzen, die, wie du,
Nach ganzer Fülle ſtreben,
Erwünſchte Sättigung?
Der Saal wird leerer und leerer.
Wer kaum noch freundlich ſprach,
Verſchwindet.
Jeder auf ſeinen Wegen
Geht ſeinen Kronenfreuden nach.
  Und du bleibſt allein?
Wolken lagern ſich um deinen Sinn?
Dieſem wirbelnden Gewühle
Zephyrlicher Luſtgefühle
Fehlt's an einer Königinn.
Nur der Liebe Roſenzepter
Stillt des Herzens Anarchie.
Ihr ein Opfer zu bringen,
Senkt jeder Wunſch die Schwingen,
Und alle Kräfte ringen
Für ſie allein, für ſie.

Wirf ihn ab, den Trauermantel,
Der dich, Geiſt, zu Boden zieht!
Allzutrüb' und allzulange
Floß im Elegienklange
Dein geliebtes Thränenlied.
Siehſt du da die Auserkorne?
Im Zitronenwalde da?
Sie, die einſt, dich zu belehren,
Aufgerückt in ſchönere Sphären,
Dein Auge nur in Träumen ſah?
Wie in ihrer Muſchelſchale
Die unberührte Perle liegt,
Haben lange Aeonen
Sie auf Blumenthronen
Nur für dich,
Nur für dich,
Im Schlummer hingewiegt.
Des Schickſals Ruf hat ſie nur jezt
Wie früher Lerchenwirbel erweckt.
Des Schickſals Allmacht hat dich ihr.

So wie dir ſie,
Im Traume voraus entdeckt.
Dieſe großen ſchwarzen Augen
Suchen dich.
Dieſes Buſens Lilienfülle
Dehnt ſich durch die wallende Hülle
Hin zu dir ſo königlich.
Zenide! Zenide!
Du fliegſt zu ihr.
Sie fliegt zu dir.
Stolzer Sohn des Himmels, du!
Wie vom Weſte hergeblaſen
Schlüpft ſie auf dem ſammtnen Raſen
Hocherröthend auf dich zu.

Süßes Weben der Betäubung,
Das den Seligen umſchwirrt!
Wie mit jedem Athemzuge
Bei des Blutes Wellenfluge
Jede Fiber Seele wird!

Tauſche, tauſche für Gefühle
Jeden Schlußgedanken um!
Wer den Himmel will ergründen,
Wird nie einen Himmel finden.
Da wo Grund und Maß verſchwinden,
Da nur iſt Elyſium.

Quellenlied.

Nur dem Glücklichen entſchlüpft
Stund' und Tag mit gleicher Schnelle,
Wie uns dort die Bacheswelle
Schwindend aus den Augen hüpft.

Aber wer mit ſchwerem Sinn
Brütet über Weh und Wunden,
Dieſem dehnen ſich Secunden
Wie Cocytuswogen hin.

Keiner, den das Leben freut,
Wünſche, daß es länger währe!
Leicht erfüllt zur ſtrengen Lehre
Dieſen Wunſch ein langes Leid.

Die Halbbrüder im Geiſterreich.

Ein platoniſches Mährchen.

Die Halbbrüder im Geiſterreich.

Ein platoniſches Mährchen.

In den Zeiten des Chaos, als die Genien und Demiurgen bemüht waren, den Hader der Elemente zu ſchlichten und den formloſen Erdplaneten vorzubereiten zur Wohnung der Halbgeiſter, die, aus dem Empyräum verſtoßen, beſtimmt waren zu leiden und ſich zu freuen in Menſchengeſtalt, begab ſich's, daß ein Genius, der reinſten und herrlichſten einer, von Liebe entbrannte.

Wer konnte die ſeyn, die ſo ein Genius liebte? Wer anders als die Liebe ſelbſt?

Und ſie war es; Urania, damals die einzige Göttinn; ſie, die, vom Himmel niederſchwebend, jeden Theil des Chaos, dem die Genien und Demiurgen Form und Verhältniß gegeben hatten, zum Sinnbilde überirdiſcher Schönheit erhob.

Der Genien ſchönſter umarmte Uranien im Schatten der uralten Nacht.

Nach Ablauf einer Zeit, die nur den Himmliſchen bekannt iſt, gebar Urania einen Sohn, den ſie Enthuſiaſmus nannte, gleichſam der Göttlichkeit Erben. Und als die Jugendblute des Neugebornen ſich aufſchloß, ſchienen alle andere Genien faſt verdunkelt in ihrem Urlicht. Schimmer, die das Reich der Nacht, in deren Schatten der Geiſterknabe gezeugt und geboren war, weithin durchdrangen, ſtrömten aus ſeinen weitoffnen Augen hervor. Aus ſeiner leichten Geſtalt drängte ſich ſchaffende Kraft. Man ſah ſeinen Vater in ihm. Aber den — wunderbar reizenden Zug um Wange und Mund, dieſen Zug, der den lebendigen Kraftausdruck ſeines ganzen Geſichts in Liebe und Harmonie verſchmolz, den konnte ihm nur ſeine Mutter vererben.

Götterſohn! Enthuſiaſmus! Was würde die Welt geworden ſeyn durch dich, wenn nicht das ewige Schickſal geboten hätte, daß ſie nichts anders ſeyn ſollten, als — was ſie nun iſt!

Nicht alle Dämonen, die im unermeßlichen Raume umherwebten, waren ſo auf Gutes bedacht, wie die wohlthätigen Baumeiſter der Welt. Einer der Uebelſten fühlte ſich in ſeinem neidiſchen Herzen verwundet durch die Glorie des Enthuſiaſmus, des Lieblings der Geiſter. Er ſann auf Schaden und bittere Rache.

In den verborgenſten und entlegenſten Tiefen des Chaos wohnte ein Ungeheuer, daß in der Folge — vermuthlich weil es überall zu ſinden und alſo leicht zu mahlen war — von den Dichtern alter und neuer Zeit ſo oft gemahlt worden iſt, daß man nur ſeinen Namen zu hören braucht, um erinnert zu werden an ſeine ganze Furienbildung. An dieß Ungeheuer, die Zwietracht genannt, wandte ſich heimlich der rachſüchtige Dämon.

Sei gegrüßt, ſprach er ſchmeichelnd zu ihr, im Dunkel deiner zerſtörenden Macht! Deine Widerſacherinn von Ewigkeit her, die überall vereinen will, wo du trennſt, wird nun die Alleinherrſchaft über die dem Chaos entriſſene Welt erobern. Sie hat einen Sohn geboren, der Alles, was Leben hat, mit Licht und Liebe zu beſeelen und die lezten Stüzen deines Throns niederzureißen droht. Es iſt geſchehen um dich, wenn du nicht auch einen Sohn gebierſt, der mächtig iſt zu zerſtören, was der Sohn des Genius und der Liebe bauen wird.

Und mit ſolchem Sohn, antwortete grinſend die Zwietracht, möchteſt du mich beſchenken? Du? —

Wenn ich's möchte, ſprach lachend der unſaubere Geiſt, würd' ich's nicht können. Soll der Sohn, den du der Liebe zum Troz gebären mußt, dein Reich befeſtigen unter dem Geſchlecht der Halbgeiſter, die Menſchen heiſſen, ſo muß ſeine Geſtalt dem Geiſterliebling Enthuſiasmus gleichen. Mache Gebrauch von deiner hohen Verwandlungskunſt! Wenn den Vater des Enthuſiasmus eine böſe Stunde überfällt — denn die beſten Genien ſind, wie dir bekannt iſt, nach dem Willen des Schickſals, böſen Stunden unterthan — ſo umſchlinge du ihn in der Geſtalt Uraniens; und dein Sohn wird kommen mit ſeiner Strafe.

Armes, kaum entſtandenes Menſchengeſchlecht! Die Zwietracht befolgte den heilloſen Rath des triumphirenden Dämons. Der Genien ſchönſter wurde betrogen in ſeiner böſen Stunde. Ohne zu wiſſen, was das Schickſal beſchloſſen hatte über ihn und die Welt, wurde er Vater des Fanatiſmus.

So tief ein Genius gebeugt werden kann, war der Vater des Enthuſiasmus gebeugt, als ihm die Zwietracht den neugebornen Baſtard Fanatiſmus überreichte. Wenig hatte der unſelige Sprößling von ſeinem Vater geerbt; nur ſo viel, als nöthig war, Unerfahrne mit der nachgeheuchelten Miene des Enthuſiasmus zu täuſchen. Auch ſein Auge blitzte himmelauf, aber mit Feuerfunken der Wuth, nicht mit den Sonnenſtrahlen der Liebe. Auch ſein Denken und Thun ſchien überſoll ſich hinauszuſchwingen über den ſchweren Schritt der Erdennatur; aber wo er vorübergeſchwebt war, ſproßten Dornen und Neſſeln. Und als das Geſchlecht der Menſchen den höhern Geiſtern das träurig reizende Schauſpiel der Weltgeſchichte aufzuführen anfing, zeigte ſich's, was der Enthuſiasmus und was der Fanatiſmus vermochte. Die Lieblinge des erſtern waren begeiſtert; die Diener des leztern waren beſeſſen; und beide wurden von den unverſtändigen Menſchen mit einander verwechſelt.

Der Enthuſiasmus war es, der in homeriſchen Tönen die Iliade ſang, mit dem Meißel des Phidias überirdiſchen Naturen ein fühlbares Daſeyn gab, und die Frucht der Weisheit hervorlockte aus den Blumen platoniſcher Dichtung. Der Enthuſiasmus war es, der bei Marathon und

Platäa an der Spize der Kinder der Freiheit focht und den Mann von Sparta mit ſeinen Dreihunderten nach Thermopylä führte. Der Enthuſiasmus war es, der den koloſſiſchen Bau der Bürgerherrlichkeit Roms unternahm. Und ſo wirkte er zur Vergöttlichung des ſchwachen Menſchengeſchöpfs durch alle Zeiten fort. So gab er unſerm Luther das ſichere Geleite nach Worms, das Kaiſer und Reich verſprochen hatten, aber dem Manne nicht halten zu wollen ſchienen, der ging, um nach ſeinem Glauben und Menſchenſinn dem Kaiſer und dem Reich die Wahrheit zu predigen.

Und wie wirkte dagegen, dem Enthuſiasmus das Widerſpiel unter den Menſchen zu halten, der Fanatiſmus?

Ach! Die Entheiligung des Heiligen, die Dämpfung der Vernunft, die Abſtumpfung des Menſchenſinns, war von Anbeginn das Werk des Fanatiſmus. Den Nacken des treufleißigen Aegypters, der ſeinen Acker beſtellte für die Speicher ſeiner geiſtlichen, und Pyramiden aufthürmte für die Eitelkeit ſeiner weltlichen Gewalthaber, beugte der Fanatiſmus. Den Tempel der phöniziſchen Göttinn, wo Weiber und Jungfrauen ſich jährlich einmal dem Volke Preis gaben aus Glaubenspflicht, gründete und erbaute der Fanatismus. Durch Verrenken, Zerfezen, ekelhaftes Entſtellen und ſinnloſes Kaſteien des Leibes in Fakir- oder Mönchsgeſtalt um den unendlichen Preis des höchſten Guts zu buhlen, lehrte der Fanatiſmus. Dem Machtbefehl eines Lügners, der, hier mit einer einfachen, dort mit einer dreifachen Krone prunkend, ſich für einen Stellvertreter des Unendlichen auf Erden auszugeden, frech genug war, dieſem ohne Prüfung und Widerſpruch zu fröhnen, gewöhnte arme, redliche, fromme Seelen der Fanatiſmus.

Doch alle Schand- und Gräuelthaten des unſeligen Baſtards, ſelbſt ſeine Kezergerichte und Glaubenskriege mitgezählt, ſchadeten den Menſchen und Völkern nicht ſo viel, als die unglückliche Aehnlichkeit zwiſchen ihm und dem himmliſchen Geiſtergenoſſen, ſeinem Halbbruder. Betrogen vom Anſchein kämpfte die endlich erwachte, aber noch nicht genug erfahrne Vernunft gegen den Enthuſiasmus wie gegen den Fanatiſmus, und erſchwerte ſich dadurch auf Jahrtauſende hin ihr großes Geſchäft, die verkrüppelten Zöglinge der Gewohnheit wieder zu geraden und freien Menſchen zu bilden.

Die Vergötterung des Herkules.

Die Vergötterung des Herkules.

Auch ich muß einmal, Hellas-Elyſium,
Auf deinen Auen mir Amaranten leſen.
Dem wäre beſſer, er würd' auf ewig ſtumm,
Wer ſingt, und nie ſich ſehnt nach deinen Wunderweſen!
Es rauſcht aus meinem Herzen ein neuer Ton,
Zu melden von Alkmenens mächtigem Sohn;
Wie Kraft und Schickſal mit einander ringen,
Wie Kraft und Lieblichkeit ſich wechſelfreudig umſchlingen.
Alkmenens Sohn, am Ende der Thatenbahn,

Gedachte, weil er nun von Ungeheuern
Die Erde geſäubert und das Seine gethan,
Ein Dankfeſt ſeinem Vater Zeus zu feiern.
Auf Oeta's Höhe, die ihm feſtlich war,
Stand er am alten, mooſigen Bergaltar,
Nicht ahndend, daß ihm Schreckliches widerführe,
Mit einer Gabe ſeiner Dejanire.

Sie hatt' ihm ein bezaubertes Gewand
(So dachte ſie ſich's, vom blinden Sinn getrieben)
Mit eiferſüchtigem Vorbedacht geſandt,
Daß nie ſein Herz verlernte ſie zu lieben.
Unſeliges Weib! Wer prüft nicht, was er ſchenkt?
Mit Gift und Tod iſt dieß Gewand getränkt.
Vom Blute, dem lernäiſchen Thier' entquollen,
Iſt jeder zarte Faden angeſchwollen.

Kaum hatte den betrogenen Sohn der Kraft
Das Mordgewebe mit lauem Dunſt umgeben,
So fühlt er leiſe, leiſe ſich erſchlafft,
Und alle ſeine Rieſenmuſkeln beben.
Er ſieht ſich umher. Ihn däucht, die Hügel fliehn.
In Nebelgrau verſinkt des Waldes Grün.
Die nickenden Felſen ſcheinen ſich zu grüßen.
Der Boden dreht ſich unter ſeinen Füßen.

Voll unerhörten Mißgefühles ſtöhnt
Der Sohn der Kraft ein Ach! zum erſtenmale.
Des felſigen Onta's Marmorwurzel dröhnt,
Und wiederdonnernd melden es alle Thale.
Dem Mächtigen dünkt ſein Angſtgefühl ein Traum;
Er ſtämmt die Fauſt an einen Fichtenbaum;

Er faßt den Baum, ſich aus dem Schlummer zu wecken,
Und ſchleudert ihn nieder in's Thal wie einen Dornenſtecken.

Doch dumpfer immer und dumpfer wird ſein Sinn
Gewirbelt und durchzückt von reißenden Blizen.
Mit ſchwerem Schritte ſchwankt er weiter hin,
Verſchmähend, ſich zu halten oder zu ſtüzen.
Das Aug', in dem die Flamme der Götter glimmt,
Starrt nieder. Nieder hängt und hingekrümmt
Der Nacken, der in kaum entflohenen Tagen
Vermögend war, des Himmels Veſte zu tragen.

Unkundig der beſchleunigten Gefahr
Bewegte ſich er, der nie Gefahren kannte,
Zurück zum alten, mooſigen Bergaltar,
Wo ſchon des Opfers hüpfende Flamme brannte.
Er bückte ſich hin mit ſeines Leibes Macht.
Von einverſtandenen Gluthen angefacht
Fing nun mit Fiebergewalt und Pulſespochen
Das Gift in Herz und Adern an zu kochen.

Wie wenn die Fluren, die Mutter Natur erſchuf
Dem Götterhain zum lieblichen Gegenbilde,
Mit Einem Wurfe der tobende Veſuv
Umwandelt in phlegräiſche Nachtgefilde,
So ſtand, mit Flammen und Gluthen angethan,
Die rauhe Bruſt ein dampfender Vulkan,

Der Sturm des Athems eine wallende Lohe,
Entſezlich da der duldende Heroe.

Von fliegenden Funken kniſterte das Gewand,
Und jezt verſuchte der Dulder ſich zu lüften.
Er zog. Schon waren die Fäden feſtgebrannt
Und feſtgebeizt an Armen und Beinen und Hüften.
Jezt erſt beſonnen, jezt zu ſpät enttäuſcht,
Zerreißt er Fäden und Sehnen und zerfleiſcht
Sich ſelbſt mit allem Grimm der unermüdeten Hände.
Die Stücke ſauſen umher wie Feuerbrände.

Und jezt vermocht' er auch länger nicht, zurück
In ſeiner Bruſt den reißenden Schmerz zu halten.
Zum Himmel hub er ſeinen Löwenblick
Und ſeiner Stirn empor gefurchte Falten.
Mein Vater auf dem ewigen Donnerthron,
Mein Vater, rief er, ſiehſt du deinen Sohn?
Mein Vater, ſiehſt du, ohne den Streit zu wenden,
So ſchmählich mich den rühmlichen Lauf vollenden?

Viel hab' ich nicht, doch treulich das gethan,
Was mir geboten worden nach deinem Willen.
Nach deinem Willen mußte, dem Ocean
Im Sturme gleich, mich Ungemach umſchwillen.

Und dafür, daß ich ſtill das Meine that,
Um keinen Lohn, um keine Hülfe bat,
Und dafür, daß ich dir zu dienen mich freute,
Werd' ich des Ungefährs und eines Weibes Beute?

So muß mich hier für meinen redlichen Wahn
Die Strafe mit der Furienfackel ſchlagen?
Verdammung dem, der thut, was ich gethan,
Und hofft, die Palme des Friedens heimzutragen!
Wer Thatengelüſt nach Miſſethaten fühlt,
Wer Schwache ſchlägt und Darbende beſtiehlt,
Ein Himmelsläſterer und ein Ehrenräuber,
Der geh' und glaub' an Götter und an Weiber!

Belogen hat, dem Tag' ins Angeſicht,
Mich meine Mutter. Beſchämt ſie dieſer Flamme,
Beſchämt ſie dieſes Blutes Ziſchen nicht?
Ich wär' ein Sprößling vom Kronidenſtamme?
Ich bin, was meine Leichenbrüder ſind;
Mit dieſem Strome, der an mir niederrinnt,
Mit dieſem Dunſte von eingeſog'nem Gifte
Bald aufgelöſt, verſchwunden in alle Lüfte.

Ein Opferthier, das am Altare ſteht,
Muß ich an meinem feſtlichen Tag' erkalten?
Mein Thatengedanke, der mir ſchon entweht,
Mein Thatengedanke, komm und laß dich halten!

Mein Licht in dieſer Nacht der lezten Qual,
Erhelle mir Sinn und Seele noch einmal!
Schwebt, Bilder, deren ich mich im Sterben freue,
Schwebt noch einmal daher in langer Reihe!

Bin ich's, der in die Tiefe des Orkus ſtieg
Und bändigte da den Dreikopf an der Schwelle?
In dieſes Fußes Spuren ſchritt der Sieg
Auf Erymanthus Höhen, an Lerna's Welle?
Dieß wären die Arme, gegen deren Zwang
Umſonſt der Menſchenwürger Antäus rang?
Die nöthigten, die, den Löwen ohne gleichen
Mir ſeine Haut zum Mantel darzureichen?

Und nun? Und nun? Der ungebändigte Schmerz
Verſucht, den giftigen Stachel noch zu ſchärfen.
Komm näher Tod! Zerſchnitten wird mein Herz;
Zerfaſert werden meine Sehnen und Nerven.
Das Mark der glühenden Arme dorrt zu Stein.
In allen Gelenken löſ't ſich mein Gebein.
O heilige Nacht! Wie? Werd' ich ohne Gnade
Herumgeſchwungen an Ixions Rade? —

So flutheten laut wie Felſenſtromes Fluth
Die Schmerzen von den Lippen des Alciden.
Jezt dünkt er ſich, umſtrömt von ſeinem Blut,
Vom Reiche der Lebendigen abgeſchieden.

Jezt riß ihn wieder ein Blick in's weite Thal
Zurück zu ſich und ſeinem Martermahl.
Es ſchien auf ſeine halbverbrannten Glieder
Die ſtille Sonne vom blauen Himmel nieder.

Doch über dem blauen Himmel hatte ſchon
Um ſeines wolkigen Thrones goldne Stufen
Der Vater Zeus, zu ſchauen ſeinen Sohn,
Die ſeligen Olympier herberufen.
So ſahen noch nie, ſo lange die Majeſtät
Des Götterreichs in ihrem Glanz beſteht,
Unſterbliche mit des Schreckens ſtarrer Miene
Hernieder auf dieſes Lebens Trauerbühne.

Still ſtand, die Hand am Speere, Minerva da.
Auf ihrer Stirne wölkten ſich Finſterniſſe.
Mit ſorglichem Herzen drückte Cypria
An ihre Knie den kleinen Gott der Küſſe.
Die goldene Leier hielt gedankenvoll
Geſenkt und ohne Laut der Sängerfürſt Apoll.
Der Gott der Schlachten ſtrich ſich vor Erſtaunen
Mit nerviger Fauſt die ſchwarzen Augenbraunen.

Saturnia ſelbſt, vor ihrem Sinn verklagt,
Saß abwärts da, beſchämt im finſteren Grolle.
Der Göttervater lächelt ſie an, und fragt,
Ob ihre ſtarre Rache mehr noch wolle?

Noch kämpft ſie mit des beſſern Willens Zug;
Da ſpricht der Vater im Donnerton: Genug!
Kein Widerſpruch ſoll länger den Himmel trennen!
Mein Sohn iſt mein, und ihr ſollt ihn erkennen!

Er ſpricht's und nickt. Es ſchwankt der Götterſiz;
Es ſchwanken Sonn und Mond und alle Sterne.
Zum zitternden Outa nieder ziſcht ein Bliz,
Und Donner murmeln in der Näh' und Ferne.
Das Zeichen erweckt des Duldenden Aug' und Ohr.
Er ſchlägt verwundert Blick und Händ' empor

Und ruft: Vergieb, mein Vater, des Zweifels Dringen!
Ich will dir ein Verſöhnungsopfer bringen;

Mein leztes Opfer! Mich! Mich Armen ſelbſt!
Mein eignes Blut ſoll deinen Altar benezen,
Du, der du jene Donnerballen wölbſt
Und herrſcheſt nach unbegreiflichen Geſezen! —
Und damit ſchritt er mächtiger in den Wald,
Von immer lauterem Wetterſchlag umhallt,
Und lüftete da, umſtrahlt von Blizesblicken,
Des breiten Oeta's baumbewachſenen Rücken.

Zu Boden brach er rechts und links umher
Wie Schilf und Gras die ſtämmigen Eichen und Buchen.
Des Dickichts alter Nacht entſtürzten Wolf und Bär,
Sich einen feindlichern Aufenthalt zu ſuchen.
Hier rauſcht ein Schwarm verſcheuchter Vögel auf;
Dort ſauſ't ein Reh vorbei im fliegenden Lauf.
Er aber, der Sohn des Zeus, umhüllt von Flammen,
Trug, brennend, Holz und Laub zum hohen Stoße zuſammen.

Und als der hohe Stoß hinaufgebaut
Und fertig war zur feurigen Himmelsſäule,

Da warf er drüber hin die Löwenhaut
Und ſeine treue vielverſuchte Keule.
Kein Laut enthub ſich weiter ſeiner Bruſt.
Als ſänk' er hin zur lezten Herzensluſt,
So lehnt' er ſich, wie vom olympiſchen Feſte
Ermüdet, auf die hochgethürmten Aeſte.

Hell praſſelten da die Aeſte himmelan,
Von allen Seiten auf einmal angezündet.
Im Rauche verſchwanden Opferſtoß und Mann,
Wie Segel und Maſt im Meeresſturm verſchwindet.
Weit wogten ſchwarze Wolken in's tiefe Feld.
Doch da, wo ewiges Licht die Regionen hellt,
Saß Vater Zeus mit freundlichem Gemüthe,
Und winkte der verſchwiegenen Aphrodite.

Ein leiſes Wörtchen flüſtert' er ihr in's
Ohr,
Von keinem andern Olympier vernommen;
Und wie der Abend ſäuſelt im jungen
Rohr,
Erwiederte ſie: So ſei mir der Held
willkommen! —
Bedeutſam rief ſie ihren lieblichen Sohn;
Bedeutſam hielt er Bogen und Pfeile ſchon.
Drauf gab ſie ihm, damit er nicht unrecht
wähle,
Mit ſtiller Ernſtlichkeit geheimnißvolle
Befehle.

Indeß zerſtreute ſich der nächtliche
Rauch
Um des Alciden glühende Todesſtätte,
Und aufgewirbelt vom Gewitterhauch
Erhuben ſich alle Flammen in die Wette.
Alcide! Wie! Beſiegſt du auch den Tod?

Sehe da die Sonn' im wallenden Morgenroth!
Seht da von dunkler Purpurgluth umgeben
Im Silberſchimmer des Unverſehrten Leben!

Des Unverſehrten Leben iſt jenes Licht,
Das Strahlen wirft, wie nie ein Flammenfeuer.
Die Glorie ſeines Götterrangs durchbricht
Der ſchwachen Menſchheit aufgelöſten Schleier.
Denn was nicht ſterblich iſt, iſt nicht dem Zahn
Des Gifts und der Zerſtörung unterthan.
Die Flammen können des Staubes Stoff entwenden;
Das Unvergängliche müſſen ſie vollenden

Geſtritten iſt dein blutiger Todesſtreit,
Unſterblicher! und du biſt Du geblieben!
Den Himmel der entbundenen Göttlichkeit
Kann nimmermehr die Wolke des Schmerzes trüben.
Wie reizend in der unempfundnen Gluth
Auf deiner Stirn der ewige Friede ruht!
Wie ſchön iſt auf den wiedergebornen Wangen
Der neue Lebensmorgen aufgegangen!

Von keiner Laſt der Erde mehr gedrückt,
Doch unbekannt mit dem ätheriſchen Leben,
Verſucht der Gott, der ſtaunend um ſich blickt,
Den leichten Götterfuß emporzuheben;
Verſucht's, und ſchwebt in ganzer Macht empor,
Wie aus den Tiefen der Nacht ein Meteor,

Ein Wunder denen, die auf Erden wohnen,
Verſchwindet in des Empyräums Zonen.

Nimm, Mutter Erde, die du mütterlich
Frohlockteſt, dieſen Pflegling Sohn zu nennen,
Nimm deine Wolken und umſchleire dich!
Er wird dich noch, du ihn nicht wieder erkennen.
Schon klingt der olympiſchen Sängerinnen Geſang
Dem Nahenden zum ſüßen Jubelempfang.
Schon ſchwebt er auf den ſternenbeſtreuten Wegen
Voll Zuverſicht dem hohen Geſang entgegen.

Und eh er ihn ſich enträthſelt, iſt er ſchon
Im Kreiſe der Kroniden aufgenommen.

Vom hohen, goldnen, ſtrahlenumblizten Thron
Steigt Vater Zeus, und heißt den Sohn willkommen.
Willkommen! riefen, ſo wie der Vater ſprach,
Die Himmliſchen all' im Bruderkreiſe nach;
Und lächelnd, mit geſenktem Augenliede,
Sprach leiſe Worte des Dankes der Alcide.

Wie er da ſteht, ſo ſchön und doch ſo fremd,
Vom Nimbus der Beſcheidenheit umfloſſen,
Indeſſen Gott und Göttinn näher kömmt,
Sich zu erfreun des unverhofften Genoſſen!
Und Amor wird in dieſem Kreiſe vermißt?
Weiß keiner, fragte man ſich, wo Amor iſt?

Wird Amor nicht vom neuen Gotte geſehen,
Wie ſoll der neue Gott das Glück des Olymps verſtehen?

Er kann nicht weit ſeyn! lächelte Cypria.
Vermuthlich wird er, bemerkte mit ſtillem Lachen
Die Weisheitsgöttinn, ahndend was geſchah,
Für ſeinen Bruder ſchon Geſchäfte machen.
Wenn's nicht am lieblichen Freudentrank gebricht,
So ſorgt, rief Bacchus, für den Kleinen nicht!
Laßt Nektar aus den goldenen Bechern ſchäumen;
Und Amors Flügel pflegt nicht lange zu ſäumen.

Nicht lange, Thyrſusſchwinger? Da ſiehe, wie,
Auch unberauſcht von deines Nektars Dünſten,
Der Kleine lehrt, daß leiſe Sympathie
Sich eint mit unverbotenen Herzenskünſten!
Da kömmt er ſchon! O ſeht! O ſeht! wie ſchön
Die kurzen, wallenden Flatterlöckchen wehn!
Da kömmt er gehüpft, frohlockend an der Seite
Der lieblichſten, der ſchönſten aller Bräute!

Sie iſt's, ſie ſelbſt, der Jugend ewiges Bild,
Die zarteſte von allen Himmelstöchtern;
Ein Kleinod denen, die ihr Schimmer erfüllt;
Ein Kleinod ſelbſt des Heiligthums Verächtern.

Sie iſt es, Hebe, die, von Amors Hand
Gezogen, empfindet, was ſie nie empfand.
Sie ſträubt ſich gegen ihren hüpfenden Führer,
Und folgt ihm doch, dem kleinen Weltregierer.

Für wen iſt mit dem Morgenrothe der Luſt
Die Wange dieſer Jugend übergoſſen?
Für wen erhebt ſich dieſe bebende Bruſt
Mit ihren unverwelklichen Frühlingsſproſſen?
Wen ladet dieſer Lippen Roſenſchein
Zum Bundesdrucke des erſten Kuſſes ein?
Wer ſoll, ſich ſelbſt entſchwunden im lezten Entzücken,
In dieſen Armen die Blume der Fülle pflücken?

Triumph! Singt Hymenäen im Siegeſton!
Erfüllt die Lüfte mit Opferwohlgerüchen!
Dem Ueberwinder wird ſein ganzer Lohn.
Des Schickſals Widerſtreit iſt ausgeglichen.
Dem Dorn entſproßt die Roſe der Sympathie.
Mann, der du noch lieben kannſt, verzweifle nie!
Und trümmerten alle Tempel der Freude nieder;
Ein Hauch der Liebe baut ſie alle wieder.

Theodota.

Eine attiſche Scene.

Nach dem Griechiſchen.

Theodota.

Eine attiſche Scene.

Theodota, eine Zunftſchweſter der berühmten Phryne (alſo eins von den Frauenzimmern, die man nach griechiſcher Sitte mit Ehren beſuchen konnte.

Myrto, ihre Sclavinn.

Sokrates.

Die jungen Freunde des Sokrates, ein Maler und mehre Sclavinnen als ſtumme Perſonen.

Theodota (ſitzend vor einem Maler, von ihren Sclavinnen umgeben.)

Myrto, biſt du geſcheidt? Sokrates wäre vor der Thür?

Myrto.

Bei der Juno!

Theodota.

So rathe ich dir wohlwollend, deinen Wiz nicht noch einmal an deiner Gebieterinn zu erproben. Denn augenſcheinlich iſt der Sokrates vor der Thür, ein Unbekannter, ein Fremder dieſes Nahmens.

Myrto.

Bei der Pallas und Aphrodite! Es iſt der wohlbekannte, der berühmte, der athenienſiſche Sokrates, der Weiſeſte aller Griechen. Sag mir nur, ob du ihn annehmen willſt: denn er wartet drauſſen auf Antwort. Es ſind mehrere von ſeinen Schülern bey ihm, der ſchöne Xenophon unter andern.

Theodota.

Iſt es möglich? — Sokrates? — Was thue ich? — (zu dem Maler) Höre, lieder Phädrias, du malſt immer fort, wenn die Geſellſchaft kömmt; aber ja nicht am Geſicht. Meine Miene könnte unruhig werden, und unruhig mag ich auf keinem Gemälde ausſehen. — Und du, Myrto, ſag den guten Freunden drauſſen, ſie ſollten mir willkommen ſeyn. —

(Myrto ab.)

Du kannſt ja unterdeſſen die Locken anlegen, Phädrias! — Mir iſt ein wenig bange; ich geſteh' es gern. Denn daß Sokrates nicht kömmt, um — zu bleiben, kann ich vorher wiſſen, ohne nach Delphi geſchickt zu haben. Ruhig! da iſt er!

Sokrates (hereintretend mit ſeinem Gefolge.)

Schöne Theodota, wir kommen, uns zu überzeugen, ob der Ruf Recht oder Unrecht hat, der deine Reize durch ganz Athen verkündigt. Der erſte Blick auf dich hat ſchon entſchieden.

Theodota.

Ich erkenne das Glück, den Weiſeſten aller Griechen unter meinem Dache zu ſehen. Aber was kann einem Weiſen daran liegen, ob das Gerücht Recht oder Unrecht hat, wenn von nichts weiter die Rede iſt, als von der Schönheit eines Mädchens?

Sokrates.

Mancherlei, ſchöne Theodota; beſonders für einen Mann, deſſen ganze Weisheit darin beſteht, daß er einſieht, wie wenig er weiß. Laß uns den Fall ſezen, es legte jemand mir und meinen Freunden jezt die Frage vor, ob wir dir Dank dafür ſchuldig ſeyen, daß du uns den Anblick deiner Reize vergönneſt, oder du uns dafür, daß wir ſie bewundern? Was ſollten wir antworten, ſchöne Theodota?

Theodota.

Eine ſophiſtiſche Frage! Und deßwegen eine feine.

Sokrates.

Dein deßwegen trifft uns nicht, wenn du die Antwort vergiſſeſt, um die ich dich erſuchte. Laß uns die Sache ordentlich überlegen. Der Regel nach dankt der, wer gewinnt; nicht, wer verliert. Wer von uns iſt alſo dem Andern Dank ſchuldig?

Theodota.

Beſter Sokrates, ich verſtehe mich zu wenig auf Regeln.

Sokrates.

Es bedarf ihrer auch hier nicht weiter. Genug, du haſt unſer Aller einſtimmige Bewunderung gewonnen. Durch unſern Mund wird ſich der Ruf deines Nahmens immer weiter verbreiten. Was bleibt aber uns, wenn wir wieder allein ſind, nachdem wir dich geſehen haben? Sehnſucht, Unruhe und Schmerz.

Theodota.

Ja; wenn dem ſo iſt; wenn ihr wirklich Sehnſucht, Unruhe und Schmerz meinetwegen empfindet; dann iſt allerdings die Reihe des Dankens an mir.

Sokrates.

(für ſich.) Es ſollte mir meiner Schüler wegen lieb ſeyn, wenn der Verſtand dieſer Schlange ihrer Schönheit mehr Abbruch thäte. Auf ſolche Antworten war ich nicht gefaßt. — (laut) In der That, es vereinigt ſich Alles um dich, ſchöne Theodota, deinen Glanz zu erheben durch die Vergleichung mit dem, was man ein glänzendes Glück zu nennen pflegt. Dieſe koſtbaren Möblen! Dieſe Spiegel! Dieſe goldenen Spangen und Ringe! Dieſe Schmucknadeln! Erlaube mir nur noch eine Frage.

Be-

Beſitzeſt du ein Landgut in Attika, oder ſonſt irgendwo?

Theodota.

Nicht, daß ich wüßte.

Sokrates.

Alſo vermuthlich ein Haus oder einige Häuſer, die wol eines Landguts werth ſind, wegen der anſehnlichen Miethe, die ſie dir eintragen?

Theodota.

Ich wohne hier, wie ich zu wohnen wünſche. Ein eigenes Haus habe ich nicht und bedarf keines.

Sokrates.

Kaum kann ich's glauben, wenn ich noch einmal dieſe Möblen, dieſe Spiegel, dieſe Spangen, dieſe Ringe, dieſe Schmucknadeln betrachte. Denn geerbt haſt du doch das Alles nicht.

Theodota.

Auch nicht geſtohlen, weiſer Sokrates.

Sokrates.

Davon bin ich verſichert. Es bleibt alſo nichts übrig, weil doch die Götter ihre Gaben nicht unmittelbar beſcheren, als daß du vielleicht Manufakturen auf deine Koſten betreiben läſſeſt, oder ſonſt eine nahrhafte Kunſt übſt.

Theodota.

Das überlaſſe ich den Sophiſten.

Sokrates.

Ich dächte, es gäbe auch *ehrliche* Leute, und namentlich den größten Theil der Einwohner unſerer guten Stadt Athen, die von ihrem Fleiß und ihrer Kunſt leben müſſen, weil es ihnen an Landgütern und Grundſtücken fehlt. Eine nahrhafte Kunſt üben iſt alſo an ſich etwas Gutes. Nicht wahr?

Theodota.

Vollkommen wahr, Sokrates.

Sokrates.

Nun dann! die nahrhafte Kunſt iſt alſo dasjenige, was die Leute ohne Landgüter und Grundſtücke wohlhabend und auch wol reich macht?

Theodota.

Das fließt aus dem Vorigen.

Sokrates.

Du aber, ſchöne Theodota, biſt reich, wie ich ſehe, und haſt, wie du verſicherteſt, weder Landgüter noch Grundſtücke. Auch verdankſt du, wie du ſagſt, dein Glück keinem wohlwollenden Erblaſſer. Was bleibt alſo übrig, als daß du —

Theodota. (verlegen)

Nun denn? daß ich — ?

Sokrates.

Daß du eine nahrhafte Kunſt treibeſt. Nicht wahr?

Theodota. (kalt)

Ich verſtehe mich auf's Schließen nicht. Aber ſo viel weiß ich, daß in der Kette der Schlüſſe, mit der du mich gefeſſelt zu haben glaubſt, ein Glied fehlt.

Sokrates.

Sehr möglich, ſchöne Theodota. Ich kam, Belehrung zu ſuchen, zu dir. Wollteſt du ſie mir über dieſen Punkt zuerſt ertheilen?

Theodota.

Lehren, lieber Sokrates, iſt noch weniger, als Schlüſſe machen, die Sache eines Mädchens, wie ich bin. Erlaube mir lieber, daß ich dich frage, wie du mich gefragt haſt! Es kömmt mir vor, als hätte ich eine Entdeckung gemacht, der ich mich bei dir nicht verſehen hätte.

Sokrates.

Sehr möglich. Aber frage mich, wenn du willſt!

Theodota.

Nicht wahr, Sokrates? du hältſt, als ein Weiſer, die Freundſchaft für eine Thorheit?

Sokrates.

Erzürne die Grazien nicht, ſchöne Theodota, durch deine Fragen! Wer einen Freund nicht den erſten Erwerb des Lebens nennt, der verdient nicht, die Gabe des Lebens von den Göttern zu genießen.

Theodota.

Es freut mich, dieß aus deinem Munde zu hören. Denn, wenn du die Freundſchaft nicht für eine Thorheit hältſt, ſo iſt doch nach deiner Philoſophie auf einen Freund nicht viel zu rechnen?

Sokrates.

Schönſte Theodota, welche Schlüſſe machſt du!

Theodota.

Die einfachſten, lieber Sokrates, ſo wie ſie jedermann macht. Zählteſt du nicht, um mir zu beweiſen, daß ich eine nahrhafte Kunſt triebe, die möglichen Fälle auf, wie man ſolche Kleinigkeiten erwirbt, dergleichen du hier um mich und an mir bemerkt haſt?

Sokrates.

Richtig. Und weiter?

Theodota.

Sagteſt du nicht, weil ich keine Grundſtücke beſitze, und keine Erbſchaft gethan habe; ſo folge, daß ich eine nahrhafte Kunſt treibe?

Sokrates.

Alles richtig, ſchöne Freundinn! Aber weiter?

Theodota.

Du nahmeſt alſo weiter keinen möglichen Fall an, wie man zum Beſitz ſolcher kleinen Güter, wie die meinigen ſind, rechtmäßig gelangen könne?

Sokrates.

Und du nimmſt an, daß man nur das größte Gut, einen Freund zu beſitzen, brauche, um alles andern Erwerbs zu entbehren?

Theodota.

Getroffen, Sokrates! Wie gut wir einander verſtehen! Du läugneſt alſo nicht, daß es deine Meinung iſt, man dürfe auf ſeine Freunde nicht rechnen.

Sokrates.

Beim Jupiter, das war nie meine Meinung.

Theodota.

Aber wie konnteſt du denn vergeſſen, den wahrſcheinlichſten unter den möglichen Fällen in Anſchlag zu bringen?

Ich, ſo wie du mich hier ſiehſt, bedarf nichts weiter, als Freunde, und weil mir dieſe nicht fehlen, denke ich weder an Landgüter, noch an nahrhafte Künſte. Geſchenke der Freundſchaft ſind mein Reichthum.

Sokrates.

Um wie viel koſtbarer muß dir dieſer Reichthum ſeyn, als wenn du ihn auf eine andere Art erworben hätteſt! Aber ſage mir — die Sache iſt zu wichtig, als daß du mir eine Antwort verweigern ſollteſt — wie erwirbſt du dir deine Freunde? Kommen ſie dir zugeflogen, ſo etwa, wie die Fliegen einer Schale voll Honig? Oder trifſt du Veranſtaltungen, daß ſie kommen müſſen?

Theodota.

Veranſtaltungen? Von welcher Art ſollten denn die ſeyn?

Sokrates.

Das iſt es, was ich von dir zu lernen wünſchte. Denn es giebt der Veranſtaltungen mancherlei; zum Beiſpiel ſolche, wie die Spinnen treffen, wenn ſie wollen, daß die Fliegen zu ihnen kommen ſollen.

Theodota.

Du vergleichſt mich alſo mit einer Spinne?

Sokrates.

Nicht ſo, ſchöne Theodota. Ich führte nur das Beiſpiel an, weil vorher von Fliegen die Rede war. Es iſt ja auch bekannt genug, worin die Veranſtaltung der Spinnen beſteht. Sie weben Neze, ſehr feine, ſehr zarte Neze, und was ſich darein verwickelt — nun, das gehört den Spinnen. Du ſiehſt mich an?

Theodota.

Ich bewundere den Rath, den du mir vermuthlich geben willſt, nämlich Neze zu weben, um doch eine nahrhafte Kunſt zu treiben.

Sokrates.

Ich ſage nur, daß es ſich immer der Mühe verlohnt. Bedenke einmal, wie ſauer ſich's unſere Jäger werden laſſen, um in ihren Jagdnezen ein Wild zu fangen! Das Nez iſt ihnen unentbehrlich. Aber es reicht freilich nicht zu, wenn die Jagd glücken ſoll. Wenn ſie Meiſter werden wollen über eins der unbedeutendſten Thiere, über einen Haſen, bedürfen ſie mehr, als Einer Art Hunde.

Theodota.

Nun, bei der Juno! Was ſollen mir die Haſen und die Hunde?

Sokrates.

Nur zum Beiſpiel dienen, ſchöne Freundinn. Denn welch ein unbedeutendes Ding iſt nicht, wie geſagt, ein Haſe, beſonders in Vergleichung mit deinen Freunden? Und doch will der kleine Wildfang mit vieler Kunſt gefangen ſeyn. Sogar die Nacht müſſen die Jäger zu Hülfe nehmen.

Theodota (bedeutend.)

Sokrates. —

Sokrates (ungeſtört.)

Die Jäger müſſen deßwegen beſondere Hunde halten, die eigentlich im Dunkeln ihre Dienſte verſehen. Damit aber kommen ſie noch nicht aus; denn die Haſen treiben ihre Wirthſchaft bald hier, bald dort, und ſind ſehr unſtäter Natur. Um ihnen auf die Spur zu kommen, bedarf es neuer Hunde, deren feine Naſe auch den Unſtäteſten auswittert. Endlich noch iſt der Haſe, wie wir alle wiſſen, ſehr gut zu Fuß. Windſpiele gehören dazu, den Flüchtling einzuholen. Hat man ihn nun auf dieſe Weiſe belauert, ausgewittert und gejagt, dann erſt thun die Schlingen und Neze ihre Dienſte, weil dem armen Schelm kein Ausweg bleibt, als ſich darein zu verwickeln.

Theodota.

Jezt, Sokrates, ſeh' ich erſt zur Gnüge ein, daß du ein Weiſer biſt. Unſere Sophiſten wiſſen von nichts, als von unnüzen und kopfbrechenden Subtilitäten, von

Ideen und Syllogismen, und wie ſie's ſonſt nennen. Du aber biſt ſo gar ein gelernter Jäger, wie ich merke. Vermuthlich haſt du auch deßwegen ſo viele Schüler gefangen?

Sokrates.

Allerdings, ſchöne Theodota. Und was das merkwürdigſte dabei iſt, ich habe nur ein einziges Netz, das ich aufſtellen kann. Es heißt Einfalt und gute Sitte. Auch iſt unter meinen Freunden weder Neid noch Eiferſucht zu finden, und ich bedarf keines Abgeſandten, neue Ankömmlinge auszuwittern und zu erjagen. Mir führt ein Freund den andern zu. Aber deine Freunde, ſchöne Theodota —

Theodota.

Laſſen ſich doch nicht mit Windſpielen hetzen?

Sokrates.

Wer weiß? — Es giebt Menſchen, die in ihrer Art Windſpiele ſind, eben ſo ſchnell zu Fuß und eben ſo feig und eben ſo unbrauchbar zu allen andern Dienſten. Solcher Leute könnteſt du dich ſehr nüzlich bedienen, wenn du ſie verbindeſt mit Andern, die feine Naſen haben, ſo, daß der neue ſchöne Jüngling, ausgewittert und heimlich gehezt, keinen Ausweg finden kann, als ſich zu verwickeln in deine Neze.

Theodota.

Meine Neze? Du ſprichſt ſo poſitiv, als ob ich ſchon eingeſtanden hätte, dergleichen zu führen.

Sokrates.

Bedarf es hier eines Geſtändniſſes? Du ſelbſt biſt dein Nez. Die Natur hat es gewebt, als ſie dich ſchuf. Unſere

Blicke verlieren ſich in der Grazie deiner Körperbildung, und hinter dieſer Körperbildung lauſcht eine Seele, die ſich's zu merken verſteht, welche von deinen antwortenden Blicken am tiefſten dringen; welcher von deinen Ausdrücken am lieblichſten reizt. Dieſe kluge Seele macht dir begreiflich, daß du die Thür dem feurigen Intereſſenten öffnen mußt, und ſie verſchloſſen halten vor dem trägen. Sie befiehlt dir, wenn ein lieber Freund einmal unpäßlich wird, dich eifrig zu erkundigen nach ſeinem Befinden; wenn er etwas Glorwürdiges und Ehrenwerthes gethan hat, Theil zu nehmen an ſeiner Freude, und, wenn er mit Leib und Seele an dir hängt — aber nicht eher — ihm auch willfährig zu ſeyn mit Seel' und Leib.

Theodota (ſtrafend.)

Sokrates!

Sokrates.

Soll ich denn annehmen, du, die mir vorwerfen wollte, ich wiſſe die Freundſchaft nicht zu ſchätzen, habeſt ſelbſt nur einen todten Begriff davon? Leere Worte genügen dem Freunde nicht. Man muß ihn durch Werke gewinnen. Iſt's nicht ſo, ſchöne Freundinn?

Theodota (nicht ohne Unwillen.)

Was diſputiren wir doch wol über Wahrheiten, woran kein vernünftiger Menſch zweifelt!

Sokrates (ungeſtört.)

Wir diſputiren ja nicht, ſo viel ich weiß. Wir erläutern einander die Wahrheit, die doch oft im Dunkeln liegt. Denn auch Werke allein reichen nicht zu, Herzen aneinander geſchloſſen zu halten. Man muß, wie du, mit Verſtand lieben.

Theodota.

Woher weißt denn du, wie ich liebe?

Sokrates.

Du ſelbſt haſt es mir entdeckt. Da du ſo viele und ſo großmüthige Freunde haſt, daß ihr Reichthum der deine iſt; ſo ſchließe ich, daß du mit vielem Verſtande liebſt.

Theodota.

Erkläre mir doch, damit ich deinen Schluß verſtehe, was das ſagen will, mit Verſtand lieben!

Sokrates.

Wie ſchon geſagt, ſo lieben, wie du. Wenn du, zum Beiſpiel, an einen lieben Freund die erſte Bitte thuſt; ſo bin ich verſichert, ſie iſt von der Art, daß ihm ihre Erfüllung nicht ſchwer ankömmt. Hat er ſie nun erfüllt; ſo vergiltſt du es ihm mit einer Gefälligkeit, die dich eben ſo wenig koſtet. So, ſtelle ich mir vor, ſchließen ſich die treuen und großmüthigen Freunde immer feſter an und werden immer treuer und immer großmüthiger. Ihnen deine Gefälligkeit vollkommen werth zu machen, unterhältſt du ſie im Stande des Bedürfniſſes.

Theodota.

Du vergiſſeſt deine Popularität, Sokrates.

Sokrates.

Gut, daß du mich daran erinnerſt. Wir wollen uns alſo unverzüglich nach einem populären Beiſpiele umſehen. Wenn du dich ohne Appetit zu Tiſche ſezeſt, ſo reizen dich die leckerſten Speiſen nicht. Aber wer kennt nicht das Sprichwort vom Hunger und von rohen Bohnen?

Theodota (etwas empfindlich.)

Das ſoll wohl gar eine Schmeichelei ſeyn!

Sokrates.

Keinesweges, ſchöne Theodota. Das Beiſpiel hat ſeine Dienſte gethan. Nun laß uns die Sache ſelbſt näher betrachten. Deine lieben Freunde befinden ſich im Stande des Bedürfniſſes, wenn ſie deine Bekanntſchaft machen. Die Kunſt iſt nun, ſie darin zu erhalten. Einmal müſſen denn doch ihre Wünſche befriedigt werden. Weil das nun nicht zu ändern ſteht, ſo bleibt dir nichts übrig, als den Befriedigten ſeines Weges gehen zu laſſen, und zu thun, als wäre er gar nicht mehr da. Das iſt ihm neu und unerhört. Vor Verwunderung vergißt er der erſten Stunde, und ſehnt ſich nach einer zweiten. — Die Unbefriedigten und Sehnſuchtsvollen aber läſſeſt du nie aus den Augen. Nie verſäumſt du, ſie zu unterhalten auf eine oder andere Art. Immer entweichſt du ihrer Zudringlichkeit, und giebſt doch immer eine weniger abſchreckende Antwort. So ſteigert ſich der Preis der Gabe, bis der liebe Freund mit allen ſeinen Kräften nicht höher zu bieten vermag —

Theodota (nach einer Pauſe.)

Sokrates, ich kann nicht umhin, eine Bitte an dich zu thun. Weil du doch ſo genau unterrichtet biſt von allen Herzenskünſten, wie wär' es, wenn du dich entſchlöſſeſt, ſo einer zu werden, der mir wie du ſagſt, die lieben Freunde ins Nez jagt?

Sokrates.

Wenn du ein Mittel weißt, mich dazu entſchloſſen zu machen, ſtehe ich dir zu Befehl.

Theodota.

Das möchte ſchwer auszufinden ſeyn. Aber darf ich dich fürs erſte bitten, mich öfter zu beſuchen?

Sokrates.

Meine Gönnerinn, ich habe ſo wenig Zeit zu verlieren! Könnteſt du dich wol entſchließen, zu mir zu kommen?

Theodota.

Wohl, Sokrates. Ich komme mit Nächſtem.

Sokrates.

Und ich werde gewiß für dich zu Hauſe ſeyn, wenn ich nicht vertrautere Geſellſchaft bei mir haben werde.

Theodota.

So werde ich dich denn beſuchen, wenn ich keine liebere Unterhaltung zu finden weiß.

(Sokrates mit ſeinen Schülern geht ab.)

Myrto.

Das war doch ein harter Abſchied für einen Weiſen!

Theodota.

Wer heißt einen Weiſen, ſich um meine Geheimniſſe zu bekümmern? —

Lydor's Sonette,

geſammelt

aus den Reſten eines ungedruckten und längſt
untergegangenen Romans.

Der Scheideweg.

Ein harter Stand! Hier winkt das Schloß der Ehre,
Und dort der Liebe Roſenparadies.
Wen dort und hier ſein Gott willkommen hieß,
Der melde ſich und gebe Rath und Lehre!

Kein Andrer nicht, und wenn er Ritter wäre
Von allen Adlern und vom goldnen Vließ!
Kein Andrer nicht, und träumt' er noch ſo ſüß
Den ſchönſten Traum von Paphos und Cythere.

Und wenn, was Menſchen dort und hier empfinden,
In höchſter Fülle niemand noch erfuhr,
Was ſagſt denn du, Wegweiſerinn der Blinden,
Orakel ohne Lug und Trug, Natur?
Die Roſen blühn am Jugendmorgen nur;
Den Weg zum Schloſſe können Greiſe finden.

Entſchluß.

Ja, ich folge, winkendes Phantom!
Denn ich kann, ich kann dir nicht entſagen.
Wo hinan die ſteilen Ufer ragen,
Wogt am höchſten der gepreßte Strom.

Fliegt Atom allmächtig zu Atom,
Wer will Herzen aufzuhalten wagen?
Wer will Altarflammen niederſchlagen,
Wenn ſie lodern bis zum Himmelsdom?

Wagt, ihr Andern, eure Kraft und
Schwäche!
Tragt, ihr Andern, um die Freude Leid!
Mir entquellen Milch- und Honigbäche;

Mich erwartet meine goldne Zeit.
Wer den Dorn am Roſenſtrauche ſcheut,
Iſt nicht werth, daß er die Roſe breche.

Auf der Reiſe.

Weiter! weiter! wie die Räder rollen!
Frage nicht, mein warmer, wackrer Sinn,
Frage, Lieber, frage nicht: Wohin?
Glaub', es frommt nicht, mit ſich ſelbſt zu ſchmollen.

Lerne, was du willſt, mit Freuden wollen!
Dort die Weisheit, die den Vollgewinn
Dir verſagt, iſt eine Rechnerinn,
Deren Wünſche nie zu Thränen quellen.

Aber wenn du, Lieber, Alles, Alles,
Was das höchſte Maß der Fülle faßt,

Alles Glück des ganzen Erdenballes
Deines Mädchens Arm entwunden haſt,
Auf dem Gipfel deiner Himmelsleiter,
Da, da frage, wenn du kannſt: Wie weiter?

Die Dämmerungsfeier.

Das war ein Kuß! Mit Jahren, freudenlos
Und düſter, würd' ich ihn nicht theuer büßen.
Ich ſaß im Dämmerlicht zu ihren Füßen,
Und drückte mein Geſicht in ihren Schoß.

Wie wurd' in meiner Bruſt mein Herz ſo groß!
So fühlte ſich vielleicht, als ihn die ſüßen
Erſcheinungen den Himmel finden ließen,
Endymion auf ſeinem Schlummermoos.

Sie ſpielte ſtill mit meinen wüſten
Locken.
Ich drückte meinen Arm um ihre Knie
Und ſah empor, begeiſtert und erſchrocken,
Und fragt' ihr Aug', und Lyda, Lyda, ſie,
Sie ſenkte ſich auf meine Lippen nieder,
Und Arm' in Armen fühlten wir uns
wieder.

Das Mühlenwäldchen.

Nimm du mich auf mit allen meinen Träumen,
Vertrauliches, geliebtes Dämmergrün!
Hier gaukelt hin, Erinn'rungsphantaſien,
Umweht den Quell und flüſtert mit den Bäumen,

Und laßt des lauten Mühlenrades Schäumen
Der Sinne Vorhang leiſe niederziehn!
Hier ſeh' ich, wo die Quellenufer blühn,
Die Blumen meines Lebens neu entkeimen.

H

Denn, Wäldchen, ſo geliebt du längſt mir biſt,
Jezt lieb' ich dich, weil deine Wipfel ſchweigen.
Jezt lieb' ich dich, weil unter deinen Zweigen,
Wenn Sinn und Seele Welt und dich vergißt,
Das Bild der Bilder mir entgegenhüpft,
Das tauſend Wünſche ſanft in einen knüpft.

Der Fall.

In des Jahres erſtem Frühlingsſcheine
Saßen wir auf einer Laubenbank,
Wechſellieb' im Blick, und Wechſeldank,
Arm in Arm, und fühlten nur dieß Eine.
Und auf einmal, als ich ſie die Meine
Koſend hieß und ihren Athem trank,
Zog ſich's unter uns und brach und ſank,
Und wir fielen ſchwebend im Vereine.
Ruhig lagen wir auf dürren Blättern,
Wie wir fielen, ohne Wort und Ach;
Unbekümmert, ob ein Werk von Brettern,
Oder ob des Himmels Veſte brach.
So laß auf des Fackeljünglings Winken,
Ewigkeit, in deine Nacht mich ſinken.

Maigefühl.

So herrlich ſtieg in ſeiner Blütentracht
Noch nie zu mir der Engel Frühling nieder.
So rieſelte mir nie durch Mark und Glieder
Die ganze Fülle ſeiner Luſt und Pracht.

Von ſeinem leiſen Athem angefacht
Spielt meine freie Lebensflamme wieder.
Vergeſſen iſt die Zeit der Thränenlieder,
Vergeſſen dieſes Herzens lange Nacht.

Doch warum konnt' ich in ſo manchen Jahren
Nicht dieſes freie Wohlgefühl erfahren?
Schloß da ein Wunder meine Sinne zu?
Nicht das! Ich kann ein Süßeres erdeuten.
Du mußteſt erſt in mir, Erkohrne, du,
Dem Engel eine Stätte zubereiten.

Philoſophie der Liebe.

Mag, wer will, ergrübeln und erklären,
Was das Herzensräthſel, Liebe, ſei!
Nennt es blinde Sinnenſchwärmerei!
Nennt es einen Flug in höh're Sphären!

Iſt es dieß; ſo laßt mich gern entbehren,
Was ihr wißt! Ich miſſe nichts dabei.
Iſt es jenes; o ſo mag der Mai
Dieſes dunkeln Himmels ewig währen!

Hört, ihr Weiſen, was ihr noch nicht wißt!
Wallen Seelen in einander über,
Iſt's nicht Eine, die ihr Glück ermißt

Aber wenn mein Mund ein leiſes Lieber
Lyda's Munde ſchwärmeriſch entküßt,
Wiſſen Wir, was Lieb' und Himmel iſt.

Sehnſucht.

In des Weidenbaches langem Thale
Geh' ich meinen ſtillen Abendgang,
Blicke bald den Wellenſchein entlang,
Bald hinauf zum rothen Himmelsſtrahle.
Und als ſchien' er mir zum leztenmale,
Hebt ſich meine Bruſt ſo ſchwer und bang,
Daß ich träumend ſchon mit Schwanenſang
Meine Lebensrechnung abbezahle.
Und du weißt es, daß dich Lyda liebt!
Stündlich kömmt die große Stunde näher,
Die ſie deinen Armen wiedergiebt.
Und du ſeufzeſt, blöder Freudenſpäher?
Ach! Wer einer ſolchen Stunde harrt,
Stirbt im kalten Arm der Gegenwart.

Liebeseinigung.

Was mich, Lyda, unauflöslich bindet,
Iſt es deiner Augen blaues Klar?
Iſt's dein langes, blondes Wellenhaar?
Iſt's das Liebliche, das, unergründet,

Deinem Sinn und Weſen nie entſchwindet?
Oder iſt's dein Herz, ſo gut als wahr,
Und dein Geiſt, der immer am Altar
Treuer Liebe junge Roſen findet?

Frag nicht, Mädchen! Nicht das Andr' und Eine,
Du, in All' und Einem immer Du,
Sprichſt mich an aus deiner Augen Scheine,

Winkſt mir ſanft mit Mien' und Schritte zu.
Dein bin ich, bleibſt du nur, Lyda, du,
Dein noch unter meinem Grabesſteine.

Lyda's Mängel.

Menſchenkunſt kann Menſchen nicht verengeln:
Freiſinn lenkt des Adlers Wolkenflug.
Folgſam der Natur geheimen Zug
Muß der Bach ſich durch die Thäler ſchlängeln.

Und du, Holde, ſprichſt von deinen Mängeln?
Sprichſt davon ſo lieblich und ſo klug?
Meinſt, ich könnte, ich! mit gutem Fug
Deinen Sinn zur Meiſterweisheit gängeln?

Irgendwo am Himmel ſteht geſchrieben,
Daß die Liebe nur ſich ſelbſt erkennt.
Wo mein Herz das Gute eint und trennt,
Mag mein Geiſt ſich im Verbeſſern üben.
Doch der Liebe ſei das Recht gegönnt,
Der Geliebten Fehler mitzulieben.

Lezte Liebe.

Singt nur, ſingt der erſten Liebe Glück!
Mehr, als Dichter, hab' ich's ſelbſt empfunden.
Oft noch träum' ich in den Abendſtunden
Meines Herzens Morgentraum zurück.

Aber hadre nicht mit dem Geſchick,
Hadre nicht, mein Sinn! Er ſei verſchwunden,
Jener Traum, den Engel gern erkunden.
Erſte Liebe iſt ein Augenblick.

Aber wenn belehrt durch Wohl und Leid,
Streng belehrt durch langes Händeringen
Nach dem Preis, den Menſchen nie empfangen,
Herz um Herz des Lebens Blumen ſtreut;
Dieſes Glück ſoll meine Seele ſingen.
Lezte Liebe nur iſt Ewigkeit.

Ueber Schönheit und Kunſt.

Zweites Fragment.

Ueber
Schönheit und Kunſt.

Zweites Fragment.

— Wenn Kunſt überhaupt ein leerer Begriff iſt ohne einen Stoff, den ſie verarbeitet, ſo hebt ſchöne Kunſt ſich ſelbſt auf, wenn ſie etwas andres verarbeiten will, als einen Stoff der Empfindung. Wäre nun, wie die Schule lehrt, Empfindung und Begriff von einander verſchieden wie Schatten und Licht, oder, wie man es nennt, ein Begriff eine klare, eine Empfindung eine dunkle Vorſtellung, ſo müßte Verdunkelung der Seele das Ziel der Kunſt, und derjenige, welcher eine totale Eklipſe aller Vorſtellungskräfte in uns zu Stande brächte, alſo vielleicht der Tod ſelbſt, eh er dem Sterbenden den lezten Lebenshauch entzogen hat, der größte Künſtler ſeyn. Zum Glück für uns iſt es aber nicht das erſtemal, daß die Weiſen ſich irrten. Das Erkenntnißgefühl und das Freuden- und Schmerzensgefühl gehen einander nur in ſofern etwas an, als ſie ſich beide vereinigen im Punkte der Berührung, wo das lebendige Princip, die Seele, mit dem todten Princip, der Natur, vertraut wird. Ein Erkenntnißgefühl iſt allerdings eine dunkle Vorſtellung im Verhältniß zu einem Realbegriff, woran die Vernunft ihre Einſichten feſtknüpft. Aber ein Freuden- und Schmerzensgefühl iſt um ſo klarer, d. h. von allen andern ähnlichen Gefühlen abgeſonderter, je weniger die Klaſſenbegriffe, Freude und Schmerz, mit den ſubordinirten Rubrikbegriffen, Heiterkeit, Schwermuth und deßgleichen, zur Beſtimmung des Beſondern dieſes Gefühls hinreichen. Mit der Erkenntniß, als Erkenntniß, hat die Kunſt nichts zu thun. Sie gewährt Anſicht, nicht Einſicht. Williges Mitgefühl übertragen in ein Verhältniß der Schönheit, das allein will und ſoll ſie. Deßwegen iſt für ſie das Abſtracte Schatten und das Beſondere Licht. Ein Kunſtwerk iſt um ſo weniger ſchön, je leichter wir uns ſelbſt und Andern deutlich machen können, warum es ſchön iſt.

* * *

Ein ächter Kunſtgedanke iſt jedesmal ein Empfindungsgedanke; aber nicht umgekehrt. Wo finden wir nun den Faden, der die geiſtige Empfindung des Schönen, die ihren Grund hat in Wohlverhältniß und Harmonie, zuſammen einigt mit dem Freuden- und Schmerzensgefühl? Denn es giebt der Empfindungen, die auf Verhältniß beruhen, noch zwei gar beſondre, die mit dem Schönen vereinbar, aber an ſich durchaus davon unterſchieden ſind. Wir können bewundern; wir können lachen; und das eine ſo wenig als das andre ohne vorhergegangene Vergleichung mehrerer Verhältniſſe, worüber der Geiſt und nicht das unvorbereitete Gefühl entſcheidet.

Was über uns iſt, der Kraft und dem Maße nach, nennt Jeder in ſeiner Art und nach ſeinem beſondern Gewicht und Maßſtabe groß. Mit Recht nimmt alſo der ehrwürdigſte der deutſchen Denker das Unendliche allein als denjenigen Maßſtab an, mit welchem alle vernünftig-menſchliche Weſen ohne Ausnahme meſſen. Aber das Große, Starke, Mächtige, Erhabene, was Jeder für ſich und ſeines Gleichen annimmt, behält gleichwohl ſeinen Kunſtwerth. Auch dieſſeits der Unendlichkeit findet der Starke manchen Anlaß, ſeine Stirn zu beugen, und wird ſie finden, wenn nicht einmal die Ordnung der Natur ſich dahin ändert, daß Alle Alles können.

Aber das Lachen? Darüber ein Wort der Erklärung wagen, iſt wirklich ein Heldenſtück. Denn bis dieſen Tag haben noch alle Erklärungen des Lächerlichen, ſo abweichend ſie übrigens ſeyn mögen, die eine gemeinſchaftliche Grundeigenſchaft, daß ſie ſelbſt Lachen erregen. Vestigia terrent! Uebrigens wiſſen unſre

Bauern ſo gut als unſre Gelehrten, daß eine artige Abſurdidät das wahre Salzkörnchen in allen Späßen iſt; und daß der Begriff einer artigen Abſurdidät hier nur vermeintlich ſei, iſt auch ohne alle Zurüſtung leicht bewieſen; denn wo der Bauer lacht, lacht der Gelehrte nicht immer, und umgekehrt. Der Deus Riſus läßt ſich nicht greifen, weil er auf keinen feſten Füßen ſteht.

Gleich iſt das Lächerliche dem Großen darin, daß es erſchüttert, ungeachtet beide auf das lezte Empfindungsprincip nur mittelbar wirken. Deßwegen nehmen auch beide die Form des Schönen an, gleich als wären es natürliche Sinnen- und Herzensgefühle.

* * *

— Sinnenfreude webte die Natur in den Organenreiz, um unſer lebendiges

Selbſt feſter und inniger an den fremdartigen Stoff der Welt zu binden. Sinnenfreude in die Form des Schönen zu faſſen verſuchte die Kunſt, ſobald ſie ihre Abhängigkeit von der Natur in Erfahrung brachte. Früh verarbeitete ſie das Kraftgefühl, den Inbegriff des Wohlſeyns, das Total der Lebendigkeit. Im marmornen Rumpf eines Herkules ſah Michel Angelo dieß Gefühl in ſeiner Vollendung. Im Kampfe Achills mit dem Skamander erſcheint es in der üppigſten Blüte. Und was iſt denn ein großer Theil des Heldengefühls, des Grundſtoffs unſrer Epopöen, Andres? Was reizt uns Andres in den Schlachten vor Troja, wenn wir übrigens nicht wiſſen, ob wir den griechiſchen Abenteurern den Sieg wünſchen ſollen, oder den rüſtigen Vertheidigern der alten Veſte? Die Muſkelkraft in Fingals Arme mußte zureichen, den mächtigen Swaran zu Boden zu ſchlagen, wenn Fingal der Held im Geſange ſeines Sohnes werden ſollte. Arioſts Roland iſt, ſeine Mannkraft abgerechnet, ein unbedeutender und roher Geſell. Unter den Köpfen, die er mit ſeiner Durindane abmäht, mögen die meiſten leicht ſoviel werth geweſen ſeyn, als ſein eigner Kopf. Und doch haben wir in der Kunſt nichts dagegen, wenn die Köpfe der Schwachen rechts und links fallen; denn der da zuſchlägt, iſt der Unüberwindliche, der Paladin Roland.

Sinnenſchmerz in der Form der Kunſt mitzuempfinden, ſchien, wie bekannt iſt, dem Volke, an welches unſre dürftige Aeſthetik noch immer zu appelliren genöthigt wird, keine Herabwürdigung des Kunſtgefühls. Aber ſchwerlich wird unſer

Kunſtgefühl jemals zur griechiſchen Natureinfalt umkehren. Es mag alſo dabei bleiben, daß wir den Todeskampf Laokoons und das lange Ach Philoktets als Reſte des vielſeitigern Griechenſinns um ſo mehr bewundern, je weniger Glück ſich die Nachahmung von dieſer Seite verſprechen darf.

Denjenigen Sinn, in deſſen Gebiete eine beſtimmte Kunſt ihre Macht verſucht, beſonders zu erfreuen, iſt unerlaßliche Pflicht des Künſtlers. Wenn Wohllaut und Sylbentakt gleich nicht das Weſen der Redekunſt ausmachten, ſo ſind ſie ihr doch weſentlich, d. h. zu ihrem Weſen gehörig. Mißtöne, die freilich nur das Ohr verwunden, können den Geiſt feindſelig aufſtören aus dem innigſten Phantaſiengenuß. Liebliches Melodienſpiel ſchläfert ſelbſt die Urtheilskraft auf ihrem Richterfühl ein und betrügt den aufhorchenden Geiſt um ſeine gerechten Anſprüche auf höhere Schönheit.

* * *

Aber köſtlicher, als alles Sinnengefühl ſind für die Kunſt die unendlich mannichfaltigen und allein unerſchöpflichen Gefühle oder Rührungen des Herzens.

Was man auch unter dem Schulnamen der Sinnlichkeit verſtehen mag; Zuneigung und Abneigung, Liebe und Haß, Selbſtheit und Sympathie, und unter was für Titel man ſonſt noch die unzählbaren Wirkungen der anziehenden und abſtoßenden Kraft der Seele zuſammenzutragen pflegt, alle dieſe Gefühle gehen vom Gemüth, vom Herzen, nicht von den Sinnen aus. Sie ſind, wo Natur und Uebung ihre Harmonie vollenden, die Baſis der geläuterten Menſchlichkeit.

Ohne ſie würden Dichter, Bildner, Mahler und Muſiker nur einen kleinen Vorrang vor den Nüchtern behaupten.

Wer vermag hier im allgemeinen Ueberblick, für die Kunſt mehr, als einige der Stufen zu bezeichnen, von der leiſen Innigkeit bis zum Wogenſchlag der Leidenſchaft, von der einfachen Empfindungsmodulation bis zum Total der ganzen Seelenrichtung, das wir mit dem trefflichen Worte Charakter andeuten?

Der größte unter den Mahlern wählte den Stoff der verſchönerten Ruhe und vermied jede dem Ungeſtüm auch nur von fern ähnliche Wallung. Warum verunglückt der Poeſie faſt immer der Ausdruck ruhiger Seelenzuſtände? Unzählige Lieder ſind ſchon angeſtimmt worden zu Ehren der lieben Zufriedenheit. Warum iſt unter ihnen, der Regel nach, eins immer noch betrübter als das andere? — Die Poeſie verſchmäht das Bleibende und Beharrliche, weil ſie es nicht der Imagination ſo vorhalten kann, wie der Mahler dem Auge ein Gemälde vorhält. Gegen dieſe Grundregel des Unterſchiedes zwiſchen redender und bildender Kunſt hat, ſeitdem ſie von Leſſing aufgeſtellt worden iſt, noch kein Tadler etwas mit Grunde erinnert. Zufriedenheitsliedchen verunglücken; aber Leben dringt in die Vorſtellung, ſobald ein wackerer Sänger im Siegeston verkündigt, daß ihm ſein Herz ein Königreich iſt. Oder ſoll ja ein poetiſches Bild der bleibenden Gleichmuth gelingen, ſo muß die Ruhe nur das Ende der Unruhe ſeyn. Dann wirft die Spiegelhelle einer Alfonſo's-Seele, die in ihren früheren Tagen von manchem Sturme verdunkelt war, einen

Abendſtrahl der Lebenskraft und inneren Freiheit.

Stiller, ſouveräner Stolz iſt ein annehmlicher Stoff für die Mahlerei und Bildnerkunſt; denn er leuchtet im Auge, befeſtigt den Anſtand, und giebt allen Muſkeln diejenige Spannung, die keinem erlaubt, die Harmonie des Eindrucks zu ſtören, und doch jeden hervordrängt zur Ründung. Für die Poeſie, die überall Bewegung verlangt, kann ein Bild dieſer Art nur als Gegenſtück zu einem Bilde des Ungeſtüms gelten.

Dafür aber gehört der Poeſie der Ausdruck des philoſophiſchen Stolzes, der unter dem Namen Stoiciſmus es wagt, die gewöhnliche Beſchränkung der Menſchlichkeit zu überfliegen. Seine Kraft, die ohnehin mehr poetiſche als proſaiſche Wahrheit hat, trifft, vom Horatiſchen Geiſte gefaßt, ſicher auf das Ziel, welches ſie in der ſchulgerechten Sentenzenweisheit eines Seneca faſt immer verfehlt.

Auch Ehre und Schande, die Sachwalterinnen des menſchlichen Werths und Unwerths, können nur in der Redekunſt lebendige Form annehmen, und eben ſo alle übrigen Empfindungen, die man erſonnene nennen könnte, weil ſie nur durch Reflexion möglich ſind. Von dieſen hängt aber weit mehr, als vom Organenreiz und urſprünglichem Herzensbedürfniß, die unendliche Mannichfaltigkeit menſchlicher Zuſtände ab; und dieſe Mannichfaltigkeit wächſ't mit der Ausbildung des natürlich-einfältigen zum bürgerlich-künſtlichen Menſchen. Da nun ſelbſt die unter der Autorität der Vernunft nach und nach wiederkehrende Natur nichts andres als das Non-plus-ultra der Kunſt iſt, und ſich vorausſehen läßt, daß, wenn das bürgerliche Weſen einmal den Foderungen der Vernunft Genüge thun ſollte, die künſtliche, aber nicht erkünſtelte, Eigenheit jedes Einzelnen immer merklicher werden wird, ſo kann man wohl behaupten, daß die Poeſie allein unter allen Künſten vermag mit dem Zeitalter fortzugehen. Der Bildner und Mahler halte ſich an den Stoff der Vorzeit, wo man den Menſchen noch anſehen konnte, was ſie eigentlich und beſonders waren. Schon die meiſten Helden des achtzehnten Jahrhunderts ſehen in Marmor und auf Leinwand mehr Actenkrämern als Völkerbändigern gleich.

Und was vollends die concreten Abſtracte, die gemahlten und gemeißelten Tugenden und Laſter betrifft, ſo hat, den

Wiz ihrer Vertheidiger ungeſchmählt, der unverfälſchte Wahrheits- und Schönheitsſinn längſt den Stab über ſie gebrochen.

* * *

In die Klaſſe der concreten Abſtracte gehört nicht, wenn gleich Begriff und Wort dahin deuten, die Unſchuld. Von dieſer Grundempfindung des Menſchenadels, die Blick, Ton, Miene und Gebehrde allverſtändlich und ausſchließlich für ſich hat, ging die Phantaſie der chriſtlichen Künſtler aus, als ſie Weſen erfand, die, gleichſam in einer irdiſch-himmliſchen Sphäre, zuweilen ſichtbar in Menſchengeſtalt, aber von jeder Leidenſchaft und menſchlichen Unlauterkeit fern, ihre Anvertrauten als Hüther umſchweben. Offenbar lag dem Aeußern dieſer vergeiſtigten Menſchlichkeit die griechiſche Genienbildung zum Grunde. Schade nur,

daß

daß nicht, wie in der griechiſchen Mythologie die Genien, ſo auch dieſe chriſtlichen Dämonen mit religiöſer Gewiſſenhaftigkeit beſtimmten allgemeinen Umriſſen gemäß gebildet werden mußten. Wo iſt der Uebergang von einem ſogenannten Poſaunenengelchen, einem plumpen, pausbackigen Buben mit dicken hölzernen Sperlingsflügeln zur Raphaeliſchen Engelsgeſtalt? —

Aber die heilloſen Caricaturen, die den Engeln das Widerſpiel halten, die monſtröſen Urbilder der vollendeten Nichtswürdigkeit, die Teufel und Satanaſſe, dieſe hätten ein Eigenthum der dumpfeſten Schlupfwinkel des Wahns bleiben ſollen, der ſie erfand. Die edlere Kunſt mag mit ihnen anfangen, was ſie will; ſie verunglücken in jedem ernſthaften Bilde. Erhebt ihr den Teufel auf Miltoniſch zur hölliſchen Majeſtät, ſo geht euch ſein Schickſal zu Herzen, und er iſt nicht mehr der Teufel. Formt und mahlt ihr ihn leibhaft als einen Adramelech, ſo muß ſelbſt das Auge der Phantaſie ſich abwenden vor Ekel. Noch hat ſich ſeit Hans Sachſens Zeit kein Trauerſpieldichter ſo weit vom rechten Wege verirrt, den ſchwarzen Hexengalan auf die Bühne zu führen, damit er da nach Anweiſung des Ariſtoteles Schrecken und Beſorgniß einflößte. Der Glaube macht dabei nichts aus. Shakeſpears Geiſter haben, wenn nicht der Schauſpieler ihre Natur verpfuſchte, auf Gläubige und Ungläubige noch nie ihre ernſthafte Wirkung verfehlt. Sogar mit den Hexen hat man Nachſicht; denn da iſt doch wenigſtens ein Umriß von Menſchlichkeit. Aber bringt den Teufel in Perſon in's Spiel: und das Parterre wird ſchallen. —

Warum fühlten unſre Mahler und epiſchen Dichter nicht ſo richtig? —

Bei teufliſchen Menſchen, Weſen nach Gottes Ebenbilde, an denen kein gutes Haar iſt, kömmt auch kein beſondrer Gewinn für die Kunſt heraus. Auf dem griechiſchen Theater wußte man nichts von ſolchen Leuten, die mit der Natur ſo wenig, als menſchliche Gottheiten verträglich ſind. Doch mögen ſie ihre künſtlichen Rollen fortſpielen, wenn ſie ſich wie König Richard III. zu ihrer Teufelei gehörig legitimiren. Das ſcheint nicht der Fall bei Jago, dem Peiniger Deſdemona's zu ſeyn.

* * *

Eine beſondre Wirkung der irrenden Vernunft in Verknüpfung mit Zorn und Ungeſtüm iſt das Fluchen. Die bildende Kunſt verliert nicht wenig dadurch, daß ſie nicht fluchen kann. Wer zweifelt, muß den

Prometheus des Aeſchylus, und den König Lear Shakeſpears gar nicht, oder, was denn freilich ſchlimmer iſt, nur halb kennen.

* * *

Nur bilde ſich die Redekunſt nicht zuviel ein auf die ausſchließliche Gabe, philoſophiſch oder moraliſtiſch zu eifern und zu verdammen. Das Sittenrichteramt kömmt den Muſen nicht zu. Ihrem Weſen iſt es gemäß, nicht anders zu lehren als ſo, daß man nicht weiß, wie man belehrt wird. Unter allen Mienen, die ein Dichter annehmen kann, ſteht ihm keine ſo widernatürlich, als die Docentenmiene. Juvenaliſche Invectiven gehören in ein Zeitalter, wo das zarte Gefühl für den ächten Muſenreiz unter dem Wohlgefallen an Antitheſenſchimmer und prunkenden Sentenzen erliegt. Miſcht ſich aber gar zu dem Straf-Eifer noch ſchwarze Melancholie und kirchenväteriſche Bekehrungsſucht, und bildet ſich ſo das Ganze zu einer jammernden und donnernden Predigt in Verſen, ſo hat wahrlich keine von allen neun Muſen Hand an's Werk gelegt, und wenn deſſen Verfaſſer auch Young heißen ſollte. Es giebt eine philoſophiſche Melancholie von gar andrer Art, gegründet auf ein tiefes Gefühl der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit alles Guten und Schönen. Die möchte eher taugen zu dichteriſchen Nachtgedanken.

Soll ja zur Lehre und Beſſerung der armen Sterblichen in Verſen philoſophiſch gezürnt ſeyn, ſo mache der Zorn Partei mit dem Spotte und der leichten, neckenden, Roſen und Dornen mit Einem Wurf ausſtreuenden Ironie. Dieſer Horaziſche und Lucianiſche Spott ſollte denn auch ein bleibendes Erbtheil des modernen (nicht des griechiſchen) Epigramms ſeyn und ihm ſeine beſtrittene Stelle unter den Dichtungsarten ſichern. Denn wo ein beſtimmtes Gefühl, es ſei von welcher Art es wolle, ohne Mißbilligung des richtenden Geiſtes eine ſchöne Form der Redekunſt angenommen hat, da iſt Poeſie.

* * *

Auch die Rache gehört in der Eigenthümlichkeit ihres Weſens der Poeſie allein zu, unter allen Künſten. Eine Medea läßt ſich nicht meißeln und nicht mahlen. Denn gebt ihr immerhin den Dolch in die gezückte Hand, laßt ihr Auge das Feuer der Hölle ſprühen und alle ihre Geſichtsmuſkeln toben! Laßt ihre Kinder um ſie her liegen, eins ſchon ermordet, ein andres vielleicht ihre Knie umklammernd und ſichtbar aufſchreiend um Erbarmen! Das Alles macht die unbarmherzige Mörderinn noch nicht zur Medea. Denn warum thut ſie, was ſie thut? Die ganze äußere Handlung würde dieſelbe ſeyn, wenn das Weib, wer weiß durch welche Veranlaſſung, wahnſinnig geworden wäre.

Noch unerreichbarer für den Bildner iſt der Ausdruck der Eiferſucht. Dieſe zeigt von Außen gar nichts, als den Charakter feindſeliger Unruhe und Aengſtlichkeit. Und wie manche Bewegung des Gemüths hat dieſen Charakter! Ein Tyrann, ein Dionys, der überall, wo zwei Menſchen heimlich zuſammen reden, eine Verſchwörung argwöhnt, wie wird er ſich im ſichtbaren Gemälde unterſcheiden laſſen von einem Eiferſuchtsmärtyrer, einem Othello? — Auf den Grundunterſchied der Gemüther kömmt hier wenig oder nichts an, ſobald die Rede iſt von Aeußerung. Das Kleinliche und Erniedrigende der Eiferſucht drückt auch dem edelſten Geſicht entſtellende Züge ein.

* * *

Fröhlichkeit ſteht als Kunſtſtoff dem Bildner allerdings zu Gebote. Friſches, geſundes Wohlſeyn, ohne welches ein lebendiger Losbruch der Freude nicht gelingt, hat ſeine eigne Geſichtsfülle, ſein eignes Augenſpiel, ſeine eigne Miene. Deßwegen vermag keine Philoſophie mit allen Schönheitspredigten den Werth eines rohen Bauerngelags im niederländiſchen Styl zu vernichten. Wir vergeſſen beim Mitgenuß des tüchtigen Naturlebens ſogar die Uebertretung der Grundregel aller bildenden Kunſt. Wir ſehen recht gern den luſtigen Gaſt mit ſeiner Schöne hüpfen, ohne zu bedenken, daß man in Gemälden gar nicht hüpfen kann, und von rechtswegen es nicht einmal verſuchen ſollte. Aber der Stein des Anſtoßes iſt die Vermeidung der falſchen Fröhlichkeit, das heißt, der unnatürlichen Erhitzung, die der unbefangenen Sympathie widerſteht, gleichviel, ob man einen betrunkenen Hausknecht vor ſich ſieht oder eine unverſchämte Bacchantinn.

Etwas ganz Eignes bei dem Kunſtausdruck der Traurigkeit iſt, daß darin alle Künſte mit einander wetteifern können, gleich als wäre die Natur in den Formen des Leidens unerſchöpflich, oder, wenn man lieber will, als wäre die Kunſt zunächſt beſtimmt, jeden Schmerz durch die Zugabe des Schönen zu lindern und umzuwandeln in ein Abbild der Freude. Kein Kunſtausdruck — das verdient wohl erwogen zu werden — ſagt hier, was der andere ſagt. Die Wirkung eines fröhlichen Rondo's, eines

Trinkliedes und eines gemahlten Luſtgelags iſt ſo ziemlich dieſelbe. Aber die Traurigkeit einer verlaßnen Ariadne iſt etwas Andres für den Mahler, etwas Andres für den Muſiker, etwas Andres für den Dichter. Den erſten zwingt ſeine Kunſt, in die Mienen der Verlaſſenen die Geſichtsſprache der ſtummen Verzweiflung zu übertragen, weil er doch den innern Kampf zwiſchen Reue, Liebe und Todesangſt nicht mahlen kann. Dieſen Kampf faßt der Dichter und Muſiker als das Weſentliche auf, aber jeder von beiden in anderm Verhältniß. Der Dichter kann aus dieſem Kampfe die ſtumme Verzweiflung, die der Mahler aushob, ſchrittweiſe entwickeln. Das thut ihm der Muſiker nicht nach. Dieſer muß ſeine Unglückliche in's Meer ſtürzen, ſobald der Ungeſtüm ihrer Schmerzen in Zuckung übergeht und die äußerſte Höhe des lauten Ausdrucks erreicht hat.

* * *

Freundſchaft, läßt die ſich ſichtlich bilden und mahlen? Die Sprache der Herzlichkeit und des Vertrauens kann das Geſicht allerdings höchſt vernehmlich mitreden; aber Grund und Grad dieſer Sprache, das verborgene Weſen der Verbruderung, dasjenige, was eigentlich und zunächſt die feſte und ausſchließliche Anhänglichkeit bedingt, dieß ſagt kein Handſchlag, kein herzlicher Blick, keine freie, redliche Miene. Ein Dämen und Pythias im Gemälde ſind nichts weiter, als zwei Leute, denen man es anſieht, daß ſie etwas ſehr Gutes zuſammen verabreden oder verabredet haben. Ob ſie ſich übrigens ſeit heute oder ſeit vorgeſtern kennen, oder ob einer den andern ausgeprobt hat, ob wohl einer für den andern Märtyrer des Bundes zu werden ſtark und bereitwillig genug iſt — davon weiß Pinſel und Meißel nichts.

Vollends unerſchwinglich für den Bildner iſt der Ausdruck des großen Verbrüderungsgefühls in ſeinen erweiterten Kreiſen. Wer mahlt und meißelt Patriotiſmus?

* * *

Ehrfurcht, Sehnſucht, Vertrauen und Ergebung, in religiöſen Gemüthern vereinigt, beſtimmen die Sprache der Andacht. Soll es bewieſen werden, was dieſe dem Bildner ſeyn kann, da die größten Mahler der chriſtlichen Welt in ihren Heiligen und Madonnen die einzig mögliche Entſchädigung für den Verluſt der griechiſchen Mythen ſuchten? — Vielmehr möchte ſich mit gutem Grunde vorausſagen laſſen, daß, wenn chriſtlicher Glaube übergehen ſollte in allgemeinen Unglauben, und das Mitgefühl chriſtlicher Religiöſität in Geſängen und Epopöen von dieſem Unglauben allgemein verworfen würde, dennoch jene Heiligen- und Madonnenbilder immerfort bleiben werden in ihrem Werthe, was ſie izt ſind und ſeit ihrer Schöpfung waren. Und warum dieß? Weil Andacht überhaupt nichts mehr iſt, als eine heilige Erhebung des reinſten Menſchengefühls, und die ſichtbar darſtellende Kunſt hier nichts weiter auszudrücken vermag, als Andacht überhaupt. Ob der Betende zu Tien, Brama, Jupiter oder Jehovah betet, davon ſagt die bildende Kunſt nichts. Es giebt nur Eine Religion in allen Andachtsgemälden. Oder ſoll das Coſtume einen Unterſchied machen? Treuherzige Frage!

* * *

So kann denn die Bildnerkunſt nur andeutend und ſinnbildlich, die Poeſie aber allein vollkommen deutlich und vernehmlich reden? Nichts weniger komme uns in den Sinn, als ſolch' eine froſtige Grille. Nur die Muſik kann ſich des Vorwurfs nicht erwehren, daß ihr Ausdrucksmittel ſo ſchwankend und unſicher iſt, als ihre Wirkung, wenn ſie auf's Ziel trifft, gewaltig. Aber Poeſie und Mahlerei oder Bildnerkunſt haben, den Unterſchied zwiſchen dem Ausdrucke des Vorübergehenden und des Bleibenden ungerechnet, jede ihren beſondren Kreis der Beſtimmtheit. Das Eigne und Innige, die Seele des Schönen, lebt im ſichtbaren Bilde, wenn es hervorquillt aus *einfacher Natur*. Wo aber *Reflexion und Sitte* die Bedingung des Eignen und Innigen ſind, da findet kein Künſtler feſten Grund und Boden, als allein der Dichter.

Der Schwur der Liebe.

Eine Novelle.

Der Schwur der Liebe.

Eine Novelle.

Zwiſchen zwei Menſchen von durchaus widerſprechender Sinnes- und Seelenart iſt nicht ſeltener Verſtändigung möglich, als zwiſchen einem und demſelben Menſchen im klaren Gefühl der Beſonnenheit und im Seelentumult ſtreitender Wünſche. Und doch iſt da, wo Wünſche mit Wünſchen ſtreiten, der innere Friede nicht ſo fern, als wo ein einziger Wunſch mit ſouveräner Macht alle tauſendfachen Regungen des Verlangens verſchlingt. So lange die ſtrebende Kraft des Herzens zertheilt iſt, findet die Vernunft früher oder ſpäter ihre Rechnung bei einem Spiele, deſſen Meiſterinn ſie freilich nicht war. Warum ſcheint ſo mancher geprieſene Selbſtbeherrſcher das zu ſeyn, was er wahrhaftig nicht iſt ? Aus dem Mittelpunkt ſeiner immer rührigen Eitelkeit laufen die Radien des Bedürfniſſes nach allen Seiten. Was man praktiſche Weisheit eines Menſchen nennt, iſt nur gar zu oft nichts mehr als vollendete Vielſeitigkeit des Egoiſmus. Mancher moraliſirende Selbſttäuſcher mag es auch wohl im guten blinden Ernſt dahin mit ſich bringen, daß er das zufällige Gleichgewicht ſeines Gemüths ſeinem über Alles triumphirenden Ich als ein nahmhaftes Verdienſt anrechnet. Und das möchte ſolchen Sittenrichtern — denn im Punkt der Sittenrichterei geht dieſe Menſchenart allen andern vor — immerhin gegönnt ſeyn, wenn ſie ſich nur entſchließen könnten, vor dem Beurtheilen dieſer oder jener Uebelthat, die ſie nicht begehen konnten, einen Blick zu werfen auf den, der ſie beging. Denn um die reine Währung einer einzigen That eines Menſchen zu finden, muß man oft den Gehalt des ganzen Lebens dieſes Menſchen nachwägen. Unerlaßliche Bedingung des Urtheils iſt dieſe Zumuthung, vollends da, wo man weiß, daß Ein Grundgedanke dem ganzen Gemüthe ſeinen Ton gab. Wenn nach Einer Richtung hin alle Neigungen ſich ſammeln, und nur im Bezug auf Einen lezten Wunſch Alles, was Herz und Sinne rühren kann, Leben und Werth gewinnt; dann zeige ſich die Vernunft, ob ſie etwas vermag. Dann allein iſt die in der Sprache des Syſtems ſogenannte Leidenſchaft und mit ihr die

Bedingung des rühmlichen Sieges da. Denn daß Gefühl und Leidenſchaft weſentlich eins, und nur dem Grade nach verſchieden ſei, iſt, mit Erlaubniß aller Moralphiloſophen, nicht wahr. Das Gefühl, wenn es nichts mehr als Gefühl iſt, genießt oder leidet; aber die Leidenſchaft leidet nicht; ſie ſtrebt, wirkt, arbeitet, zwingt den Verſtand deſpotiſch in ihren Dienſt und legt es auf nichts Geringeres an, als daß die Vernunft, die ohne den Verſtand ſo wenig wie ein Regent ohne ſeine Diener vermag, gleichſam verlaſſen daſtehe. Iſt ihr dieß Rebellionskunſtſtück gelungen, dann hängt ſie herzhaft jeder Neigung den Mantel des Rechts um, und beweiſet die Philoſophie des Wahnſinns aus dem Geſetzbuche der Noth und der ewigen Ordnung. In dieſer Tiefe weiß der arme Sterbliche nun im eigentlichen

Sinne nicht, was er thut; und dahin führten Naturanlage und Schickſal den jungen Montenach, aus deſſen Geſchichte Jeder etwas lernen kann, der nicht ſchon zuviel gelernt hat. Vernehmt ihr Alle, die ihr den Gang der Herzen erprüfen wollt, wie ein redlicher junger Mann und ein unbefangenes, liebreiches Mädchen dazu kamen, einander zur Strafe möglicher Untreue den Tod zu ſchwören, und wohin dieſer ſinnloſe Schwur die beiden Verirrten führte.

Durch lebendiges Menſchengefühl, ſeine Achtſamkeit auf Sitte und Ehre, und durch richtigen, ſichern Verſtand war der junge Montenach merkwürdig vor allen ſeines Gleichen, in deren Geſellſchaft man ihn zuweilen finden konnte. Zuweilen nur; denn ungeachtet ihn jedermann für einen guten Geſellſchafter erklärte und ihm ſelbſt dieſer Ruhm nichts weniger als unbedeutend ſchien, ſo wollte doch ein Gefühl, deſſen er ſich nun einmal nicht entſchlagen konnte, in gar wenig Geſellſchaften paſſen. Sein Herz führte einen langen Prozeß mit dem Schickſale.

Montenach war Cornett in *** ſchen Dienſten und mit ſeiner Compagnie auf das Land verlegt. Wo hätte er beſſere Zeit haben können, wenn er ja einmal mit der Nothwendigkeit rechten wollte, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ſtillen und einſamen Dämmerungsſtunden zu ſeiner Befriedigung gegen einander zu ſtellen? Auch ließ er es an finſtern Speculationen nicht fehlen.

Aber was war es denn, was ihn auf dem Herzen drückte? Um hierauf zu antworten, müſſen wir einen kleinen Abriß der Geſchichte ſeines Knabenalters in unſer Gemälde ziehen.

Nicht gleichgültig darf es uns dießmal ſeyn, zu wiſſen, daß Montenach von Adel war. Wäre er nur auch von reichem Adel geweſen! Aber als jüngſter Sohn einer Familie, die mehr Namen auf ihren Stammbäumen, als Goldſtücke jährlicher Einnahme zählte, mußte er ſeine Subſiſtenz als ein Gnadengeſchenk annehmen von einem Onkel, der kinderlos war, und bald darauf von ſeinem Landesherrn. In ſeinem eilften Jahre ſchon wurde er Page. Bald darauf verlor er ſeine Eltern.

Unter der Erbſchaft von nüzlichen Lehren, die Montenachs Vater an Geldes und Gutes ſtatt ſeinem Sohne hinterließ, war unter andern die hiſtoriſche Notiz, daß ein armer Edelmann urſprunglich dem reichſten

Fürſten am Range gleich ſei. Dem reichſten Fürſten gleich, und doch deſſen Page? Das war dem jungen Vernünftler ein unauflöslicher Knoten. Das angeborne Gleichheitsbedürfniß, das ſich in allen Gemüthern vorfindet, aber in den meiſten noch vor ſeiner Entwickelung verfälſcht wird, verführt auch den Beſten, öfter aufwärts zu meſſen, als niederwärts. Und manche Saite der Seele, die ſonſt vielleicht nie einen Ton von ſich gegeben hätte, klingt laut, weil ſie von einer andern Saite geſtreift wird. Montenach, auf die leiſeſte Stimme der Ehre aufmerkſam, aber darum nichts weniger als ehrgeizig, würde ſo wenig an ſeinen Adel gedacht haben, als an die fürſtliche Landeshoheit, wäre er nicht unter allen ſeinen Mitpagen der ärmſte geweſen. Er ſuchte keine Vergleichung; aber er fühlte jede, die er nicht umhin konnte zu finden. Warum denn ich, gerade ich und kein andrer, der ärmſte? fragte er ſich, wenn er gern oder ungern abſtehen mußte von der Theilnahme an kleinen Luſtpartien. — Mit klopfender Sehnſucht zählte der arme Knabe alle Tage bis auf den goldnen Tag, wo er endlich das große Papier, das ihn zum ſelbſtſtändigen Manne erhub, das Offizierspatent, an ſeine Bruſt drückte.

Der junge Montenach hatte ſchon das neunzehnte Jahr erreicht, als er die erwünſchte Ehren- und Selbſtſtändigkeits-Stufe erreichte. Eine Laſt war ihm nun vom Herzen gefallen; aber ſeine Gefühlsart hatte ſich ſchon entwickelt zu ſcharfgeſpannter Empfindlichkeit. Fehlte es ihm etwa an richtigem Naturtact, um den Conventionsfuß der Meinung gehörig zu würdigen? Nicht dies. Für die Entwickelung ſeiner Empfindlichkeit war es völlig einerlei, von welcher Art die Kränkung ſeyn mochte, die zuerſt auf ihn drückte. Armuth und Abhängigkeit ſchmerzten ihn nur, inſofern ihn überhaupt ein Zuſtand, der ſeinen Wünſchen widerſprach, ſchmerzen konnte. Das Ehrgefühl war zufälligerweiſe das Vehikel ſeines Mißvergnügens. Jede andre lebendige Empfindung hätte für ihn daſſelbe ſeyn können. Und überhaupt dachte er nicht ſowohl an ſich und ſeine Vorzüglichkeit, als an ſeinen Standpunkt, von welchem ihm ein Glück nach ſeinem Sinn ſo weit weg zu liegen ſchien. Und was war dieß für ein Glück? Das wußte er ſelbſt damals nur in dunkler Ahndung. Aber es war ein tiefarbeitendes Bedürfniß, den ganzen Gewinn ſeines Lebens mit einem Weſen, das er lieben konnte, zu theilen.

In der Nachbarſchaft des Fleckens, wo Montenach mit ſeiner Compagnie einquartiert war, lagen mehrere adlige Güter. Sein guter Ruf und die Adreſſen ſeines Onkels verſchafften ihm da den Zutritt. Sein freier Sinn und ſeine gefällige Sitte ſicherten ihm jede erworbene gute Bekanntſchaft. Jezt wich er auch nicht mehr ſo ſchüchtern als ſonſt vor den Blicken der Kennerinnen zurück. Es fehlte in den Zirkeln, wo er bald für ein ordentliches Mitglied galt, nicht an Töchtern des Hauſes und nicht an ſchönen Beſuchen. Ohne es darauf anzulegen, geheime Freuden zu haſſen, fand er ſich oft in einem lieblichen Tete-a-Tete. Mancher Händedruck wurde ihm dafür zu Theil, daß ſeine Augen weit mehr ſagten, als ſeine Zunge. Ohne alle Mühe hätte er ſich können mehr als Einer Liebſchaft erfreuen, wäre nur nicht ſein eigenſinniges Herz darauf beſtanden, keine Liebſchaft anzunehmen ohne Liebe.

Zu den Märtyrern einer ſchwärmenden Phantaſie, die den Vorrath ihrer zärtern Gefühle, aus dem ſie ſich tauſend Freuden der Wirklichkeit hätten bereiten können, an erträumten Idolen verſchwenden und, wenn ſie es beſſer haben könnten, ſich bitter beſchweren, daß die Welt — keine Bilderwelt iſt; zu dieſen gehörte Montevern nicht. Seine Gefühlsart war ſchöne Proſe, aber nicht Poeſie. Er verlangte von dem Weibe, das ihm genügen ſollte, keinen Reiz, keine Trefflichkeit, die er nicht hoffen durfte zu finden. Aber ſtatt alles Reizes und aller beſondern Trefflichkeiten foderte er ein beſondres Talent für Liebe. So wie in ſeinem Herzen ſich alle Bedürfniſſe in Ein Bedürfniß concentrirten, ſo wollte er auch, daß das Weib ſeines Herzens fähig ſeyn ſollte, ſich mit einer Kraft und Wahrhaftigkeit an ihn zu ſchließen, gegen welche Alles, was er gewöhnlich Liebe nennen hörte, zur Nullität werden ſollte wie eine flüchtige Maſkeraden-Intrigue gegen ein ewiges Bündniß. War das ein ſichrerer Weg, Lebensfreude zu finden, als wenn er ein Phantom vergöttert hätte? —

Drei Jahre ſuchte der junge Montenach umſonſt in ſeinen fröhlichen Zirkeln dasjenige, was ihm, ſeiner Gefühlsart nach, unentbehrlich war. Sein ſelbſtwilliger Charakter formte ſich durch das fortwährende geheime Spiel ſeiner Wünſche immer feſter und feſter. Statt ſich hineinzugewöhnen in den Ton der Welt, die ihn umgab, wurde er nur widerſpänſtiger gegen jeden Eindruck, der ihm kein

Genüge leiſtete. Er gefiel ſich in ſeinen Geſellſchaften nicht mehr, ſtreifte lieber auf der Jagd umher, oder hüthete allein ſein Zimmer. So wurde er reif für dasjenige, was ihm widerfahren ſollte.

Wenige Schritte von der Wohnung Montenachs lag das Haus des Pfarrers im Orte. Montenach kannte dieſen Mann und hatte ihn aus nachbarlicher Höflichkeit dann und wann beſucht, ungeachtet er wenig an ihm zu betrachten fand; denn der Herr Paſtor, ſchon ein bejahrter Mann, war ſteif wie ſein Kragen, und kalt wie ſeine Dogmatik, und wenn ihm die Zeitlichkeit überhaupt wenig zu Herzen ging, ſo ſchien ihm doch das Zinskorn und der Beichtpfennig ſeiner Pfarrkinder in der Zeitlichkeit nicht das Schlechteſte zu ſeyn. Mit einer treufleißigen, an ſeiner Seite verdorrten Ehefrau lebte er in Frieden und allein. Viele Einwohner des Orts wußten nicht einmal, daß dieß geiſtliche Paar ſich einer holden Tochter erfreute, die ihr einziges Kind war; denn dieſe Tochter, jezt ein erwachſenes Mädchen, wurde von ihrem ſechsten Jahre an bei ihrem Onkel, des Paſtors Bruder, einem begüterten Kaufmanne, der im kinderloſen Eheſtande nicht fröhlich war, zu H*** erzogen, und hatte nur in Geſellſchaft ihrer Pflege-Eltern einigemal ihre wirklichen Eltern beſucht.

Der Tod änderte dieſe Lage der häuslichen Dinge. Der begüterte Kaufmann ſtarb und hinterließ ſeiner Pfleglinginn die Hälfte ſeines Vermögens. Unverzüglich reiſete der alte Paſtor nach H***, die Erbſchaft zu-ſichern, und brachte, als er zuruckkam, ſeine Pauline mit, die nicht ſobald öffentlich erſchienen war, als der eilfertige Ruf ſie mit dem Titel der Schönſten der Gegend beehrte.

Was der Ruf verkündigte, beſtätigte jeder Einzelne, dem es glückte, die Freude des Augenſcheins zu genieſſen. Denn Pauline war wahrlich ſchön. Sichtlich wallte der Gefühle leiſeſtes Spiel in den Zügen ihres Geſichts, das die Natur mit der Kunſt verabredet zu haben ſchien, um es nach den zärteſten Verhältniſſen zu formen. Jede Sprache, die dem Herzen des lieblichen Mädchens geläufig war, konnte ihr Auge mitreden. Jugendlicher Frohſinn und innige Theilnehmung beſtimmten den Ton ihres Gemüths. Aufhorchend auf jede Bewegung der Seele deſſen, mit dem ſie ſprach, hatte ſie denjenigen Weibesreiz, welcher dem Manne von wahrhaftigem Mannesſinn vor allen andern gilt, den

hohen

hohen Reiz der Empfänglichkeit. Montenach ſprach Paulinen eines Sonntagsmorgens in Geſellſchaft ihrer Mutter beim Ausgange aus der Kirche, und wurde, er, der ſonſt ſo eigenſinnige Montenach, auf einmal durch die Umwandlung ſeines Herzens überzeugt, er habe das Mädchen ſeiner Liebe gefunden. Er ſuchte öfteren Zutritt im Pfarrhauſe, und fand ihn, wenn gleich nicht ohne Mühe, da der alte Paſtor mit ſeiner Frau leicht herausbringen konnte, wem von nun an dergleichen Beſuche in ihrem Hauſe galten. Auch war es nur Montenachs ganz beſondrer guter Ruf, der ihm den Eingang bahnte. Jeder andere junge Herr von Adel mußte ſich's gefallen laſſen, höflichſt zurückgewieſen zu werden, und Montenach hatte das Glück für kein unbedeutendes zu achten, daß er ein paar Mahl die Woche in guter bürgerlicher Geſellſchaft unter Paulinens Augen mit dem Paſtor L'hombre ſpielte. Aber wenn dann der alte Paſtor in ſein Spiel und ſeinen Schlafrock vertieft ſaß, und die Frau Paſtorinn mit dem großen Schlüſſel in der Hand in häuslichen Geſchäften das Zimmer auf einige Augenblicke verließ, dann ſagten Paulinens Blicke von dem Stuhle her, wo ſie abwärts ſizend mit Stricken ihre Finger beſchäftigte, dem unachtſam ſpielenden Montenach deutlich genug, daß ſie wiſſe, er ſei da. Auch konnte die Frau Paſtorinn, wenn ſie nachher Paulinens Arbeit mit Recenſentenſcharfſinn muſterte, ſich nicht ſatt wundern darüber, daß man in einer ſo großen Stadt, wie H***, den jungen Frauenzimmern keinen beſſeren Unterricht im Stricken ertheile. Die gute Frau Paſtorinn! Sie hatte die Zeit vergeſſen, wo auch ihre Augen lieber mit andern correſpondirten, als mit den ſogenannten Augen eines Fadenwerks.

Es iſt kein kleiner Gewinn für heimlich aufwachſende Liebe, wenn die Stunde der erſten Herzenseröfnung nicht zu früh kömmt. Eh Montenach den Wunſch, Paulinen nur ein einzigesmal unter vier Augen zu ſehen, vom Zufalle gewährt erhielt, verging lange Zeit. Dafür aber gelang es ihm auch, als die Kette der Hinderniſſe endlich einmal zerriß, das Herz ſeiner Geliebten davonzutragen wie im Fluge.

Hier verlohnt ſich's wohl der Mühe, eine Frage aufzuwerfen. War denn Pauline mit aller ihrer Unſchuld und Lieblichkeit wirkich das rechte Mädchen für Montenach? Die Antwort ſcheint ſich von ſelbſt zu ergeben. Denn unter ſo Vielen ihres Alters und Geſchlechts, die auch nicht unlieblich waren und zum Theil vielleicht auch unſchuldig ſeyn mochten, war ſie die erſte und einzige, bei welcher Montenach den ganzen Vorrath ſeines Herzens unterzubringen ſich getraute. Aber beweiſet dieſe Thatſache wirklich eine innere Verwandſchaft beider Gemüther? Die Seelenkunde ſagt Nein. Denn wenn das Bedürfniß zu lieben und geliebt zu werden über eine gewiſſe Höhe geſtiegen iſt, ſo gewinnt die Phantaſie das freie Feld, und wer ſonſt am ſubtilſten unterſchied, greift dann am erſten gerade zu. Paulinens heiterer Sinn und Montenachs unruhige Schwermuth diſſonirten mehr, als nöthig war, das Zuſammenſpiel ihrer Empfindungen vor einem ermüdenden Uniſono zu bewahren. Aber die Stunde des Schickſals hatte geſchlagen.

Das Geheimniß der beiden Einverſtandenen war faſt für ſie ſelbſt noch Geheimniß, als die neugierige Welt des Orts ſchon ausführlichere Kenntniß davon zu haben behauptete. Auf keine Entdeckung konnte das Gerücht fußen, ſo wahr es übrigens iſt, daß der, wer vorſichtig zu lieben verſteht, ſicherlich nicht zum erſtenmale liebt. Aber es ſchien den Sachverſtändigen gar zu merkwürdig, daß der einzige Montenach zur L'hombregeſellſchaft des alten Paſtors gehörte, und außer ihm kein Offizier und keiner von Adel. Namentlich fanden dieß ſehr anſtößig ein Candidat der Theologie und ein junger Amtmannsſohn aus der Gegend, die ſelbſt mitſpielten, jener als Freund vom Hauſe, und dieſer als öffentlicher Bewerber um die Gunſt Paulinens. Beiden verleidete ihr Spiel die conventionsmäßige Auszeichnung, die dem Offizier und dem Herrn **Von** widerfuhr. Sie gaben einander das Wort, den beſchwerlichen Gaſt wegzudrängen, und erwarteten nur eine bequeme Gelegenheit.

Zu dieſer erſten Verſchwörung gegen Montenachs aufdämmernde Freuden kam eine zweite von andrer und nicht minder gefährlicher Art. Sie ging aus von den Zirkeln, wo der Abtrünnige ſonſt als freundlich begrüßtes Mitglied glänzte, und izt nicht einmal dann und wann zu erſcheinen der Mühe werth fand. Hier waren die Verſchwornen die Weiber. Alle gnädigen Frauen und Fräulein, die ſich zurückgeſezt glaubten, loderten in Erbitterung auf gegen die bürgerlichen Reize der Pfarrerstochter. Daß Montenach den Gedanken haben könne, dieſe muthmaßliche Geliebte ſeines Herzens als Gattinn einführen zu wollen in ſeine glorreiche Verwandſchaft, dazu trauten ſie ihm allerdings zuviel ritterburtigen Verſtand zu. Deſto giftiger aber trafen die Pfeile ihrer Zungen den guten Ruf Paulinens, und daß ſie trafen, mußte Montenach durch die dritte Hand abſichtlich erfahren.

Mit Entſezen vernahmen der alte Paſtor und ſeine Frau, was das Gerücht erzählte. Der junge Amtmannsſohn und der Candidat der Theologie benuzten, von Rathgebern und Rathgeberinnen unterſtüzt, die Wirkung des erſten Sturms. Der alte geiſtliche Mann glaubte ſich von Amts- und Pflichtswegen verbunden, die Ehre ſeines Hauſes auch mit Verlezung aller Attention gegen ſeinen Gaſtfreund zu retten. Er erbat ſich von dieſem in einem ſeltſam-unterthänigen und ausführlich-höflichen Sendſchreiben die Ehre, ihn nicht mehr zu beſuchen.

Es bedarf wohl keiner Meldung, wie dem reizbaren Montenach zu Muthe wurde auf den Brief des Paſtors. Er hatte eben, als er ihn erhielt und las, einen ſogenannten guten Freund bei ſich, einen gewiſſen Lieutenant Clerval. Weil es bald nöthig ſeyn wird, dieſes Menſchen weiter zu erwähnen, ſo mögen vorläufig einige Züge ſeines Bildes hier ſtehen.

Es giebt ein Geſchlecht moraliſcher Mißgeſchöpfe, von denen man nicht ſagen kann, ob ſie der Gutmüthigkeit oder der Nichtswürdigkeit am nächſten verwandt ſind; Geſchöpfe, die durch den Umriß der Menſchlichkeit täuſchen; die nicht ohne Verſtand ſind und ſelten ohne Bildung; die ihre Hände in Alles miſchen, Alles zum Beſten kehren wollen, zur guten Stunde manches Gute, und zur böſen mehr Böſes thun, als der kaltblütigſte Taugenichts, aber nicht aus böſem Willen, ſondern einzig und allein aus Schlaffheit des Herzens und ſanftmüthiger Albernheit. Von dieſem krüppelhaften Weſen war Clerval eines. Und mit dem konnte Montenach Umgang pflegen? Zu ſeinem Verderben konnte er es. Und wer von uns wäre nicht in gleicher Lage in gleiches Verderben gefallen? Denn wenn glückliche Liebe ſich ſelbſt genug iſt, ſo drückt unglückliche — mag das Unglück kommen von welcher Seite es will — auf Ein Herz zu ſchwer, und kann auch den Klügſten verführen, ſein Geheimniß, wenn er es nicht irgendwo ſicher unterbringen kann, dem guten Glück Preis zu geben. Dießmal traf ſich's überdieß noch, daß Clervals zweideutige Natur tief verſteckt lag und Montenach nicht der Mühe werth achtete, ſie zu ergründen. Auch war eine dienſtfertigere Creatur, als dieſer Clerval, im Ernſt nicht zu finden.

Montenach las und las den Brief des Paſtors, ließ die Hand ſinken, worin er ihn hielt, lehnte ſich rücklings an die Wand, riß den Brief wieder vor's Auge, raffte ſich zuſammen, und warf ihn ſeinem Geſellſchafter zu. Haſtig griff der ihn auf, ſo haſtig, daß Montenach im Augenblick von ſeiner Vernunft die Lection empfing, er habe ſich einer Uebereilung ſchuldig gemacht. Aber geſchehen war geſchehen. Wem man die eine Hälfte ſeines Vertrauens ohne Ueberlegung gegeben hat, dem muß man die andere in den Kauf nachwerfen, oder ſich darauf gefaßt machen, daß man aus einem Vertrauten einen Verräther erzieht.

Nach mannichfaltigen Debatten, Betheurungen, Zweifeln und Entwürfen wurden die beiden ſogenannten guten Freunde dahin eins, daß Clerval das verrufene Amt eines Ausmittlers und geheimen Briefträgers übernahm. Um den alten Paſtor und ſeine Rathgeber ſo zu ſtellen, daß keiner von ihnen mehr wiſſen ſolle, wo Oſten und Weſten ſei, ſezte Montenach unter Clervals Augen ein Antwortsſchreiben auf, ſo froſtig, ſo ſpottend, ſo leer von Beziehungen auf Liebe, daß der gute geiſtliche Herr überzeugt werden mußte, ein Mann, der die Entfernung von Paulinen ſo gleichgültig aufnehme, könne unmöglich weder gute noch böſe Abſichten auf ſie gehabt haben. Ein kleineres Briefchen gar andern Inhalts verpflichtete ſich Clerval in Paulinens Hände gleiten zu laſſen.

Nicht ganz ſo glücklich, als Montenach es erwartete, fielen den klugen Spielern die Karten. Der alte Paſtor, der freilich der Inſpiration ſeiner Lhombregenoſſen nicht weniger als ſeinen ſtrengen Maximen gefolgt war, erſchrak, als Montenach öffentliche Abbitte verlangte. Aber doch erlaubte ihm ſein Gewiſſen nicht, ſein erſtes unhöfliches Anliegen zurückzunehmen. Die Reihe kam alſo nicht an Montenach, zu drohen, daß er nie wieder die Schwelle des Pfarrhauſes betreten wolle. Aber es brauchte auch dahin nicht zu kommen; denn — er hatte ſchon in ſeinen Händen ein Antwortſchreiben von Paulinen, worüber er alle geiſtlichen und weltlichen Zwiſte, alles Leid und alle andre Freude vergaß. Pauline wollte ihm ſeine Bitte gewähren, ihn um Mitternacht, wenn Jung und Alt ſich zur Ruhe begeben habe, zu erwarten im großen Obſtgarten hinter dem Hauſe.

Welch eine Mitternacht für Montenach den Entzückten! Leicht wie auf Flügeln ſchwang er ſich über die niedrige Gartenmauer, und Eterval, der Dienſtfertige, ſtand jenſeits Wache. Hochglühend vom Kampf mit Liebe und Beſorgniß wagte ſich Pauline heran. Leiſe und zitternd ſchob ſie die Gartenthür, die in den Angeln knarrte, mit beiden Händen auf, lauſchte noch einmal in den Hof, ſah ſich eilfertig nach allen Seiten um, und ſchlüpfte dann mit der ganzen Lebendigkeit ihrer kleinen Schritte dem Geliebten zu. Und es blieb dieſe Nacht bei Küſſen, deren Nachgenuß keine Reue vergiftet.

Der erſten mitternächtlichen Zuſammenkunft folgte eine zweite, der zweiten eine dritte. Montenach und Pauline ſchieden noch immer, wie ſie gekommen waren, und das ſonſt ſo mißgünſtige Ungefähr nahm ihre ſchuldloſen Freuden in ſeinen Schuz.

Einen vollen Monat und drüber, aber nie öfter als zweimal die Woche, ſezte Montenach ſeine ſüßen Beſuche ohne Hinderniß fort. Das Neue, das Verborgne, das Feierliche und die tadelloſe Reinheit ſeines Glücks gaben allen ſeinen Gedanken und Gefühlen einen Schwung, in welchem er kaum ſich ſelbſt noch erkannte. Vorüber ſchienen ihm die langen Stunden des Mißvergnügens; verſchwunden die Schwermuth mit ihren ängſtenden Schatten. Mit andern Augen ſah er die ganze Welt an. Der Horizont der Möglichkeit dehnte ſich um ihn aus und ruhte auf lauter wirklichen Freuden. Das Luftſchloß ſeines einzigen Wunſches ſtand vor ihm in vollendeter Herrlichkeit da. Er und Pauline Eins! Was jenſeit der

Sphäre dieſes Himmels lag, war ihm ein Puppentand, brauchbar nur für Seelen ohne Liebe am langen Alltage des Lebens. Auch der Sorgen für ſeine äuſſere Exiſtenz war er nun auf einmal überhoben. Paulinens Vermögen reichte hin, ihn unabhängig zu machen von allen Fürſten und Onkeln. Selbſt daß er ihr zuviel verdankte, wenn er den Anmahnungen des Selbſtgefühles Gehör geben wollte, dünkte ihn jezt nur eine Auffoderung an alle ſeine Kräfte, um ſein Verdienſt in's Gleichgewicht zu ſezen mit ſeinem guten Glücke. Er wollte das Militär verlaſſen. Eine der angeſehenſten Civilſtellen, zu der er ſich hinauf zu arbeiten gedachte, ſobald ſeine Geliebte ſein Weib ſei, ſollte ihn in den Stand ſezen, auch Hab' und Gut mit Hab' und Gut zu vergüten. So beflügelte Liebe die Hoffnung. So hob

Hoffnung ihren neuen Günſtling über Hügel und Thäler hinaus.

Warum iſt der Freudenſchwung eines Herzens, das zu lange dem Mißvergnügen geöffnet war, von ſo kurzer Dauer? —

Montenachs Phantaſien gingen ſo raſch in die Zukunft hinein, daß auch das eilfertigſte Glück nicht Schritt halten konnte. Es war denn doch noch mancher Stein zur Seite zu wälzen, ehe der Weg der Liebe zum Traualtar führte! Und dahin mußte er bald führen, wenn Montenachs Herz ſein Recht nicht mißbrauchen ſollte. Es iſt wahr; er würde ſich ſelbſt verdammt haben, wenn er ſich die Neigung zu ſolchem Mißbrauch deutlich abgemerkt hätte. Aber nur deſto ſchlimmer für ihn und Paulinens Unſchuld! Weil er an keine Gefahr glaubte, war er ſchon im Begriff, ihr zu erliegen. Auch lernte er

Hoffnung ihren neuen Günſtling über Hügel und Thäler hinaus.

Warum iſt der Freudenſchwung eines Herzens, das zu lange dem Mißvergnügen geöffnet war, von ſo kurzer Dauer? —

Montenachs Phantaſien giengen ſo raſch in die Zukunſt hinein, daß auch das eilfertigſte Glück nicht Schritt halten konnte. Es war denn doch noch mancher Stein zur Seite zu wälzen, ehe der Weg der Liebe zum Traualtar führte! Und dahin mußte er bald führen, wenn Montenachs Herz ſein Recht nicht mißbrauchen ſollte. Es iſt wahr; er würde ſich ſelbſt verdammt haben, wenn er ſich die Neigung zu ſolchem Mißbrauch deutlich abgemerkt hätte. Aber nur deſto ſchlimmer für ihn und Paulinens Unſchuld! Weil er an keine Gefahr glaubte, war er ſchon im Begriff, ihr zu erliegen. Auch lernte er zu ſeiner Verwunderung an kleinen Hinderniſſen vorausſehen, wie größere auf ihn wirken würden. Die alte Paſtorinn wurde krank. Pauline mußte bei ihrem Bette eine Nacht um die andre wachen, und that es mit der kindlichſten Willigkeit. Natürlich war aber nun für ſie auch in den Nächten, wo eine Bekanntinn ihre Stelle bei dem Krankenbette bekleidete, an kein Entwiſchen in den Obſtgarten zu denken. Sie konnte ſich vierzehn Tage lang ihrem Montenach nicht anders zeigen, als durch's Fenſter, wenn er vor dem Hauſe vorbeiging.

In dieſer Zwiſchenzeit fühlte Montenach, wenn ihm vom Kreislauf aller ſeiner Vorſtellungen um einen einzigen Mittelpunkt ſchwindelig wurde, daß er einer Art von Zerſtreuung bedürfe. Ein gewiſſer Troz, mit dem er izt allen gnädigen

Frauen und Fräulein unter die Augen zu treten ſich getraute, hatte auch ſein Süßes. Er erſchien auf einmal wieder in den Geſellſchaftszirkeln, wo er faſt ein Fremdling geworden war. Er gefiel — denn er war ſchwermüthig und glücklich! — mehr als je. Selbſt das Betragen, das er beobachtete, wenn Paulinens Name genannt wurde, gefiel. Denn wenn jemand, gleichviel was es ſeyn mochte, auch nur die leiſeſte Anſpielung gegen die Tugend der Pfarrerstochter fallen ließ, ſo ſchreckte ihn ein Wort von Montenach in die Schranken der Ordnung zurück.

Unter den Fremden, welche die Geſellſchaft, zu der ſich Montenach wieder begab, vermehrt hatten, war der Geheime Rath von G** mit ſeiner Tochter; jener ein Mann von Geld und Einfluß; dieſe ein liebliches und geiſtvolles Mädchen.

Ohne es zu wiſſen und zu wollen, wurde Montenach der Liebling beider, und erſchrak, als er es bemerkte.

„Das wäre ein Partie für Sie, Herr von Montenach!“ — flüſterten die fürſorgenden alten Damen.

„Es koſtet Ihnen nur einen Schritt — ſagten die Männer — und Ihr Glück iſt gemacht!“ —

Von Stund' an zog ſich Montenach wieder, als ob er auf glühende Kohlen getreten wäre, zurück in ſeine Einſamkeit. Wer ihn aus ſeinem Thun und Laſſen bis dahin kennen gelernt hat, wird auch dieſen übereilten Rückzug verzeihen. Dem guten Montenach war wirklich bange vor Untreue; aber nicht vor dem, was gewöhnlich ſo heißt. Ihn von Paulinen abwendig zu machen, hätten ſich alle Aſpaſien und alle Sultaninnen vergebens verbündet. Aber die unſchuldigſte Höflichkeit, die man für ein Vorſpiel eines künftigen Herzensantrages deuten konnte, ſchien ihm nichts Geringeres zu ſeyn als Hochverrath an der wahrhaftigen Liebe.

Die Folgen dieſer Seltſamkeit blieben nicht lange aus. Dienſtfertige Intereſſenten meldeten unverzüglich, was geſchehen war und was hätte geſchehen können, dem Onkel, von welchem Montenach bis dahin noch immer eine anſehnliche Unterſtüzung erhielt; und der Onkel wurde auf den Neffen, der, ſeiner Meinung nach, ſein gutes Glück wie ein Verrückter wegwarf, ſo erbittert, daß er ihm ein für alle Mahl ſeine Freundſchaft aufſagte.

Zu keiner böſeren Stunde konnte Montenach von ſo einem Schlage auf ſeine alte Wunde getroffen werden. Es half ihm dießmal nichts, daß er ſich's verhehlte, wie tief er ihn fühlte. Ein Ton, den er nicht mehr hören mochte, war Troz ſeinen ſchönen Träumen in ſeiner Bruſt wieder angeſtimmt. Was kümmerte ihn denn, kann man mit Grunde fragen, jezt da Pauline ſein war, der Verluſt der Gunſt ſeines Onkels? Nicht das Mindeſte kümmerte er ihn für jezt. Aber war denn dieß ſchöne, beruhigende Jezt einerlei mit Immer? Zuverläßig einerlei? Das fragte er ſich auf einmal. Bis dahin hatte er, ſeitdem er Paulinen kannte, nichts gefühlt, folglich auch nichts gedacht, als — ſeine Liebe. Jezt war zum erſtenmale nach langer Zeit ſein reizbares Gemüth wieder in einer feindſeligen Bewegung, und leitete ſeinen Verſtand auf jene Frage: „Aber wie? Wenn nun Pauline dir untreu würde?“ — Pauline kann ſo wenig untreu werden, wie die Sonne am Himmal umkehren kann! rief eine Orakelſtimme in ſeinem Herzen zur Antwort. Aber ſolche entſcheidende Antworten hemmen den Fortſchritt der aufgewiegelten Speculation nicht. Denn wie den lezten leiſen Schall eines vielſtimmigen Echo's hörte er's hinterher wieder fragen: „Aber wie? Wenn ſie nun umkehrte?“ —

Es war die höchſte Zeit, daß ein ſiegendes Gefühl der Wirklichkeit die froſtige Speculation, die nur mit dem Möglichen ſpielte, in ihr Dunkel zurucktrieb. Er ſahe endlich — ein gewaltiges Endlich für ihn! — um die Mitternachtſtunde am gewöhnlichen Orte der Zuſammenkunft ſeine Pauline wieder. Aber dieß ſehnlich erwartete Wiederſehen that eine üble Wirkung. Es rief die Zweifel, welche es wegſcheuchen ſollte, recht in's Leben auf. Auch Pauline war bei dem Krankenbette ihrer Mutter von einem Gedanken zum andern gerathen. Die Kindespflicht ſprach, da ſie geweckt wurde, von natürlicher Theilnehmung, nachdrücklicher als zuvor. Noch war ihre Mutter nicht wieder hergeſtellt. Verdoppelt war die Gefahr, der ſich Pauline bei einer nächtlichen Entfernung ausſezte. „Denn, dachte ſie, es kann meiner Mutter jeden Augenblick ein Zufall kommen. Wenn ſie dann ruft und — “

Das Gemälde mahlt ſich ſelbſt aus. Und jeder Liebhaber, der nicht an einer alten Schwermüthigkeit krank lag, würde die unvermeidlichen Empfindungen ſeiner Geliebten in ſolch einem Verhältniß mitempfunden und ihr einen ſolchen Beſuch unter dieſen Umſtänden zum höchſten Verdienſt der Liebe gerechnet haben. Aber Montenach verlor ſich von einem Abwege auf den andern. Seinen Foderungen gemäß mußte Pauline vom lange entbehrten Kuſſe durchglüht werden, wie er; und da ſie dieß nicht wurde, und vielmehr ängſtlicher als je war, glaubte er, ſie ſei entweder ſchon izt nicht mehr, was ſie für ihn ſeyn ſollte, oder doch fähig, gar leicht etwas anders zu werden. Dazu kam noch, daß die Zuſammenkunft dießmal nur eine flüchtige Viertelſtunde währte. Mit ſchwerbeladenem Gemüthe ſtieg Montenach über die Mauer zurück.

— „Wie? Wenn ſie dir untreu würde?“ — wiederhohlte er ſich die peinigende Frage, und ſtaunte gedankenlos die blinde Möglichkeit an.

Die Krankheit der alten Paſtorinn nahm wieder zu. Woche über Woche verging; und Pauline und Montenach kamen nicht zuſammen. Ein Gerücht ſagte aus, Pauline verſöhne ſich im Stillen mit dem

Sohne des Amtmanns. Gewiſſe Leute wollten wiſſen, der Sohn des Amtmanns mache ſich bei Gelegenheit luſtig über ſeinen adligen Competenten. Clerval, der kindiſche Clerval, trug mit ſeiner gewöhnlichen Dienſtfertigkeit alles dieß faule Geſchwäz ſeinem lieben Freund zu und goß recht behutſam einen Tropfen Oehl nach dem andern in's Feuer.

In einer der unſeligſten Launen, wo Zweifel, Beſorgniß und Mißmuth in widernatürlicher Verſchmelzung mit Hoffnung, Vertrauen und Liebe Montenachs ganze Seele durchſtürmten, erhielt er unvermuthet ein Einladungsbillet von Paulinen. „Das muß eine Nacht der Entſcheidung werden!“ rief er laut aus; und alle ſeine Vorſtellungen wirbelten wild durcheinander. Ohne deutlich zu wiſſen warum, aber nicht ohne Urſache, verbarg er deñ Empfang des Billets und den Tumult ſeiner Abſichten und Wünſche vor Clerval. Eine Stunde vor der gewöhnlichen Zeit fand er ſich ſchon im Pfarrgarten ein und ſchritt, unbeſorgt, ob er nicht geſehen werden könne, wie im Lande ſeiner Heimath unter den Bäumen umher.

Es war im Spätherbſt. Die Bäume hatten ſchon ihre Früchte abgegeben und zum Theil auch ihr Laub eingebüßt. Ein ſcharfer Oſtwind ſchlug die Zweige. Dunkel und Dämmerung warfen wechſelnde Schatten auf den feuchten Raſen, wenn die Wolken vor dem Monde vorbeizogen, bald langſamer, bald ſchneller. Montenach freute ſich des Wechſelſpiels zwiſchen ſeinem chaotiſchen Empfindungsgewirr und der Unruhe der Elemente. Da er zu früh gekommen war, ſo hatte er Zeit, ſich mit der Natur zu beſprechen. Es half ihm nichts, ſeine Uhr ſo oft aus der Taſche zu reißen. Paulinen durfte er nicht eher erwarten, bis das helltönende Glöckchen der Wanduhr im Pfarrhauſe zwölfe ſchlug. Jezt warf er ſich auf eine Raſenbank, zu deren beiden Seiten Pauline zwei Roſenſtöcke gepflanzt hatte. Jezt ſprang er auf, weil es ihn däuchte, er höre die Gartenthür ſich bewegen.

„Endlich!“ — war ſein erſtes Wort, das er der Holden zurief, als ſie mit dem Schlage Zwölfe, eingehüllt in einen blaßgrünen Pelzmantel, entgegen dem Winde, der Mantel und Kleid dicht an ihre ſchlanke Geſtalt ſchmiegte, unter den Bäumen daher kam. „Endlich — wiederhohlte er, als er ſie aus der langen Umarmung ſanft los ließ — Endlich hab' ich dich wieder.“ —

Mit einer Heftigkeit, die Pauline nicht auf dieſe Art in ihm kannte, preßte er haſtig und wild die Worte heraus. Sie ſah ihn groß an. Die ganze Innigkeit ihrer Verwunderung leuchtete aus ihren Augen. — „Was iſt dir, Lieber? Du kömmſt mir ja ſo ſonderbar vor, ſo fremd!“ —

„Meinſt du?“ antwortete er bedeutend.

Sie ſah ihm noch näher in's Geſicht. „Mein Gott! Was iſt dieß? Montenach, was fehlt dir? So mag ich deine Augen nicht ſehn.“ —

Sie hielt ihm ſchmeichelnd die Hand vor die Augen. Er nahm die Hand weg, und küßte ſie mit Ungeſtüm. — „Was mir fehlt? Mir, wenn ich Dich habe? wenn ich dich höre, fühle, ſehe? wenn ich weiß, daß du mein biſt? Dann, Mädchen, ſollte mir etwas fehlen?“ —

Er wollte ſie an ſich drücken, aber ſie bog ihm aus. — „Ich verſtehe dich dieſen Abend nicht, Montenach. So ſprachſt du ſonſt nicht, auch dann nicht, wenn du daſſelbe ſagteſt. Was ſoll das heißen: *Wenn ich weiß, daß du mein biſt?* Weißt du denn das nicht immer?“ —

Er ſchwieg. Sie ſprach ſanfter: „Ich weiß, daß ich dein bin, auch wenn ich dich in vierzehn Tagen nicht ſehe. Und du — “

Er fühlte die Pauſe. — „Meine, meine Pauline! Sei nur mein, wie ich dein bin! So wahr der Himmel — “

— „Kommen ſie doch wieder, unterbrach ſie ihn, dieſe Schwüre und Betheurungen, von denen ich dir ſchon einmal geſagt habe, daß mir ein einfaches Ja von dir mehr gilt, als ſie alle? — Laß uns zur Sache kommen! Was fehlt dir? Du biſt unruhig. Du biſt blaß. Du ſiehſt mich wild an. Was fehlt dir?“ —

Er legte ſeine Hand auf ihre Schulter, und aus ſeinen Blicken ſchien ſeine ganze Seele ſich auf ſie niederſenken zu wollen. — „Mädchen, das ich ewig lieben werde! Wenn ich weiß, daß keine Ewigkeit deine Liebe mir entwenden kann, ſo kann mir nicht nur nichts fehlen; dann bin ich ſelbſt kaum noch etwas und mein Leben iſt nur eine Wiederhohlung des deinen. Aber wenn mir ein Geiſt, der wohl nicht mein Schuzengel ſeyn mag, den Spiegel der Möglichkeit dicht vor's Auge ſtellt, und mich einſehen läßt, daß ich dich doch verlieren könnte — könnte, ſag' ich, nichts weiter — dann iſt's als thäte ſich die Erde vor mir auf und als ſollt' ich in Flammen verſinken.“ —

Beſtürzt ſtand das unbefangene Naturkind da. — „Ich fürchte mich, dich weiter zu fragen. Wer es auch ſeyn mag, der dir Böſes von mir geſagt hat; in meinem Gewiſſen hat er nicht geleſen.“ —

Sie zog ihr Schnupftuch hervor, und fing eine Thräne auf. Montenach küßte ihr Auge und drückte ihre rechte Hand auf ſein Herz. „— Von Möglichkeit, von weiter nichts ſprach ich, du liebe Unſchuldige! Und daß mich die Möglichkeit ſo erſchüttern kann, muß dir meine unendliche Liebe verbürgen. Aber deßwegen ſchwöre mir auch, eh dieſe ſchöne, warme Thräne kalt wird“ —

„— Schon wieder ſchwören? — fiel ſie noch einmal ein. — Haben wir denn bis dahin leere Worte geplaudert? — Unterdeß, wenn du meinen Schwüren mehr traueſt, als mir, ſo will ich dir ſchwören, was du willſt.“ —

Er beſann ſich. Ein Gedanke, der ihm in ſchwermüthigen Stunden ſchon einigemal gekommen war, fuhr ihm raſch durch den Sinn. Feierlich nahm er ihre beiden Hände. — „Meine Pauline! Jezt iſt wieder Liebe und Vertrauen in deiner Miene, ſo düſter du auch mich anblickſt. Du ſagteſt, ich ſähe wild aus? Komm! Seze dich zu mir auf dieſe Raſenbank, und höre mich ruhig an! Mein ganzes Herz hat dir ein Wort zu ſagen.“ —

Er zog ſie zu der Raſenbank. Sie folgte ſchüchtern. Er breitete ſein Schnupftuch über das feuchte Gras. Sie ſezte ſich zu ſeiner Seite. Seine Rechte mit der ihren auf ihr Knie gedrückt, bückte er ſich zu ihr hinüber. — „Was meinſt du, Pauline, wenn du den Fall als möglich dächteſt,

teſt, ich — verſteh mich wohl, ich — würde dir untreu; wie wirkt dieſer Gedanke auf dein Herz?“ —

Sie kam ganz in Bewegung. — „Haſt du Urſache, mich darum zu fragen?“ —

Er antwortete in dem vorigen Ton. — „Allerdings, Liebe, eine ſehr wichtige Urſache, wenn gleich — ich wiederhohle es — der Fall, wovon ich rede, noch unmöglicher wäre, als die Unmöglichkeit. Nur damit ich dir mein wahrhaftiges Gefühl nicht bemäntele, geſteh' ich dir, daß — wie ſoll ich's ausreden? — daß für die ganze Fülle meiner Liebe das Reich der Wirklichkeit izt zu eng' iſt. Ich bin ſo voll von dir, von dir allein, daß mein flüchtigſter Gedanke dein Bild mit ſich führt und es umherträgt in alle Sphären der Möglichkeit, wohin ſich nur ein Gedanke verfliegen kann. So dachte ich dich noch heute mit mir verſchlungen im Genuß der unauflöslichen Vereinigung; und auf einmal — es war nur ein Gedankenſpiel — auf einmal entdeckte ich von meiner Höhe hinunter den unermeßlichen Abgrund. — Pauline! Es riefen gräßliche Töne aus der Tiefe hinauf. Wenn unſer Bündniß — riefen ſie — wenn es getrennt würde durch deine Schuld — oder durch meine — “

Sie vermochte nicht, ihm weiter zuzuhören. — „Durch deine Schuld!“ — rief ſie — „Durch deine!“ — und riß ſich von der Raſenbank auf. — „O Gott! Gott! Woran dacht' ich denn? Jezt gehn mir die Augen auf. Jezt verſteh ich dich.“ —

Er ſtürzte ihr nach. — „Du mißverſtehſt mich, Liebe. Was meinſt du? Woran denkſt du? Du kannſt mich unmöglich ſchon errathen haben.“ —

„Errathen? — rief ſie, halb ſtolz, halb verzweifelnd. — Errathen ſollt' ich alſo, wie ein Kranker, dem der Arzt ſeinen Tod verheimlicht, errathen, daß du —

Sie ſtockte. Montenach lächelte ihr zu. — „Daß ich — was, Liebe?“ —

„Oh! Du willſt alſo meinen ausdrücklichen Glückwunſch hören zu deiner Verbindung mit dem Fräulein von G**. Es iſt wahr; ſie iſt ein Fräulein, und ich bin ein bürgerliches Mädchen. Der Geheime Rath ſoll viel gelten bei Hofe. Du kannſt nun dein Glück beſſer abwarten.“ —

Länger hielt ſie dieſe Sprache nicht aus. Ihre Thränen brachen brennend aus beiden Augen hervor. Montenach, der nun erſt erfuhr, wohin ihre Empfindungen zielten, ſank, ſie umſchlingend, vor ihr auf die Knie.

— „Zum erſtenmale, Pauline, knie ich vor einem Weibe, und ſchwöre dir bei dei=

ner Liebe, daß mir's auch nicht einmal im Traume eingefallen iſt, eine Verbindung zwiſchen mir und der G*** für möglich zu halten.“

Sie ſchien kaum ſeiner Betheurung zu trauen. Die feindſelige Vermuthung war ihr zu plözlich auf's Herz gefallen, als daß ſie ſich ſogleich hätte beruhigen können. Endlich brachte es Montenach dahin, ſie zu bedeuten. Aber ihr Blut blieb im wallenden Feuer. Sie war außer ſich; wie ſie in dieſer bedenklichen Stunde nicht hätte ſeyn müſſen. Montenach zog ſie auf die Raſenbank zurück.

„— Haſt du's nun erfahren, meine unerfahrne Pauline, was das Herz ein ſchwaches Ding iſt, wenn es Stand halten ſoll gegen alle Zweifel? Ein mißverſtandnes Wort konnte dich glauben machen, nicht, ich könne dir untreu werden, nein!

ich ſei es wirklich geworden. Und du bedürfteſt der Schwüre nicht? Du nicht des Stabes, ohne den *ich* nicht ſicher zu wandeln mich getraue? Und nun laß uns den Fall umkehren. Wie? Wenn *ich* nun einmal von *dir* hörte, was ich izt nicht denken darf — biſt du deiner ſelbſt ſo ſicher, daß kein Irrthum deiner Vernunft und kein Mechaniſmus verabredeter Bethörung dich gewiß nicht abwendig machen kann von deinem Getreuen?" —

Sie drückte ſeine Hand an ihren mitbetheurenden Buſen. — „Kein Menſch, kein Engel, und Gott ſelbſt nicht." —

Dankend umſchlang er ſie. — „Aber, Pauline, wenn du deiner ſelbſt ſicher biſt, ſo lange du auf meine Liebe vertraueſt, wirſt du es auch dann noch ſeyn, wenn du glauben *mußt*, *ich* habe den Bund ſchon gebrochen?" —

— „Kömmſt du wieder darauf? Muß ich denn das jemals glauben?“ — Ihr Herz ſchlug von neuen den Schlag des Sturms.

Montenach bewegte ſich nicht. — „Man muß, gute Pauline, ſeiner Ueberzeugung gehorchen. Dieß iſt ein unvermeidliches Muß. Und die Ueberredung giebt ſich nur zu oft für Ueberzeugung aus.“ —

Sie ſchien unwillig zu werden über die räthſelnden Diſtinctionen. „ — Ich weiß nicht, was du eigentlich willſt. Aber das weiß ich, daß mein Schwur mir heilig bleiben wird, auch wenn du den deinen brichſt.“ —

„Das wüßteſt du, Pauline? — antwortete Montenach im Ton eines liebreichen Lehrers — Biſt du ſchon in dem Falle geweſen, wo kluge Gewiſſensrichter, vor denen du Ehrerbietung fühlſt, dir bewieſen haben, bewieſen deiner Meinung nach, es ſei deine Pflicht, mich aufzugeben, mich fahren zu laſſen, mich zu vergeſſen? Unter die Hoheit der Pflicht muß ſich die Liebe beugen, wenn jene mit dieſer nicht eins iſt. Du wunderſt dich, daß ich es bin, der das dir ſagt? Ja, meine Pauline. Ich wiederhohle es. Sie muß, die Liebe muß ſich beugen unter die Pflicht, wenn beide nicht eins ſind. Aber es giebt eine Kunſt beide in Eins zu verwandeln, ſo daß kein Widerſpruch unter ihnen denkbar bleibt, eine Kunſt, die uns den Himmel aufſchließt und nirgends erfunden ſeyn kann, als im Himmel. Die Liebe muß Pflicht werden; und das wird ſie durch den Schwur der ewigen Treue. Es giebt alſo — das wollt' ich dir ſagen — keine höhere Pflicht für dich, als die, mich ewig zu lieben. Aber, Pauline, wenn dir ein

Mann, auf deſſen Vernunft, Einſicht und kaltes Blut du mehr bauen zu können glaubſt, als auf meine glühenden Lehren, wenn dir dein Vater das Gegentheil beweiſen ſollte von dem, was ich dir beweiſe; wenn die Zeit — Sieh mich nicht ſo ſtrafend an! Die Zeit hat Helden und Weiſe aus der Veſte ihres Willens gelockt; und du biſt ein Mädchen; — wenn alſo die Zeit ihre vernichtende Kraft auch an deinem Herzen erprobte, und die väterlichen Lehren keinen Widerſpruch mehr fänden in deinem Buſen — Werde nicht ungeduldig, liebe Treue! Ich muß mich nun einmal ausreden. — Da ſtehn wir wieder vor dem Thore der unerbittlichen Möglichkeit. Es iſt möglich, daß wir getrennt werden, um uns nicht wiederzuſehen als, wer weiß nach wie langer Zeit. Es iſt möglich, daß dieſe Nacht — wie wird dir, Pauline? — daß dieſe glückliche, heilige Nacht für unſre Umarmungen hier im Garten die lezte iſt. Nur einmal braucht das Ungefähr einen Zeugen zu verſtecken, wenn ich über die Mauer ſteige — nur einmal — und nun ſieh hier vor dir deinen Vater, der uns überraſcht hat! Sieh deine Mutter, die vor Scham und Schrecken in ihre Krankheit zurückfällt! Wie ſie dich nun mit Vorwürfen betäuben und die ganze Laſt deiner Beſchämung zurückwerfen auf mich! Wie ſie auf dich einſtürmen, Vater, Mutter, Rathgeber, Verwandte und Vertraute, und Alle nichts weiter wollen, als meinen Namen austilgen in dir! Du wirſt eingeſperrt. Du wirſt bewacht. Ich kann dich nicht entführen. Ich kann deinen Vater nicht erweichen. Ich kann dir kein Zeichen geben, daß ich noch bin. Pauline! Pauline! —“

Er warf ſich an ihre Bruſt. Ihre Beſonnenheit war fortgeſtrömt von der brauſenden Flut ſeiner Worte. — „Du haſt mich unglücklich gemacht!“ liſpelte ſie weinend, und wand ſich von ihm.

Er faßte das Wort. — „Unglücklich, das ſind wir beide, wenn wir nicht ſo feſt auf einander rechnen können, wie auf unſern Tod. Aber Liebe, die Muth hat, es mit dem Tode zu wagen, leuchtet ſonnenhoch über alles Unglück. Nicht vom Aufopfern unſres eignen Lebens iſt die Rede. Was bedeutet eignes Leben dem, der nur durch Liebe lebt und ſchon geſtorben iſt beim Verluſt des Geliebten? Hunderte, Tauſende vielleicht, ſind dieſes Weges aus der Welt gegangen und haben nichts Beſondres gethan, weil ſie in der Welt nichts mehr zu ſuchen hatten. Aber Pauline, die Liebe, die zwei Seelen unzertrennlich zuſammen einigt, die ewige Liebe, geht in ihren Anſprüchen weiter. Nicht wahr? Du haſt ein Recht auf mein Leben?“ —

Sie ſtaunte ihn an, irr' und ungewiß. — „Wie?“ —

Er erklärte ſich raſch. „ — Liebe iſt ein Tauſch fühlender Weſen. Durch deine Liebe, mein Mädchen, gehört mein Leben dir. Durch meine Liebe gehört mir das deine. Nicht?“ —

„Ja! Ja! — rief ſie beklommen — Sage nur, was du eigentlich ſagen willſt. Ich ſinke in Ohnmacht, wenn ich dieſe Spannung länger ertragen ſoll. Wohin willſt du mich führen?“ —

Seine Augen glühten ſie an. — „Hand in Hand an den Scheideweg der Seligkeit und der Verdammniß. Da wollen wir zum leztenmale uns Liebe um Liebe und Tod um Tod mit vereinigter Wonne verbürgen. Willſt du mir nachſchwören, was ich dir ſage?“ —

„Ja! Ja! Mach nur dieſer Vorbereitung ein Ende, oder du ſiehſt mich nicht länger lebendig!“ — Wirklich hätte auch ihre Zunge nicht mehr ſagen können, wenn in ihrer Seele mehr Gedanken geweſen wären.

Montenach nahm ihre beiden Hände. — „Pauline, Liebe und Pflicht können unter uns nicht mehr mit verſchiedenen Namen genannt werden. Darüber ſind wir eins. Laß dich alſo von keiner thörichten Warnung eines vermeinten Gewiſſens erſchrecken. Wer einen Bund, wie der unſre, vorſätzlich oder leichtſinnig bricht, verdient den Tod — muß den Tod von der Hand des aufgeopferten Geliebten als Gnade annehmen. Auch iſt es nothwendig, daß das Auge in gefährlichen Stunden ein Ziel habe, ein feſtes, unbewegliches, einziges Ziel, nach welchem es ſich richte. Weg alſo mit den Schwüren auf's Gerathewohl, die einen leeren Kreis um uns ziehen und keine gerade Richtung bezeichnen! Weg mit Schwüren, die Empfindungen verheißen und keine That gebieten! Schwöre du mir, daß du mich tödten willſt, wenn ich die Treue breche!“ —

Sie konnte ihre Worte nicht mehr verbinden. — „Tödten? Morden? Ich dich?“ —

„ — Morden nicht, ſprach er herzhaft fort, aber tödten Die Gerechtigkeit mordet nicht; und in unſrer Sache ſind wir allein unſre Richter. — Du bedenkſt dich dennoch? — Wohl. Der Mann muß dem Weibe vorgehen mit ſeinem Beiſpiele. So ſchwöre ich denn dir, frei wie ich bin, bei dem ewigen Vater der Liebe, daß ich dich, wenn du die Treue brichſt, tödten will, als hätte mir der Weltrichter ſein Amt übertragen. Nun, Pauline? — “

Mit rollenden Augen wandte ſie ſich weg von ihm. — „Wenn du denn mich tödten kannſt, ſo kann ich dich auch tödten!“ — Ihre ſchwindende Kraft ſchien auf einmal wiederzukehren.

Montenach eilte. — „Daß du es kannſt, wer zweifelt daran? Schwöre, daß du es willſt! — Willſt du?“ —

„Ja!“ rief ſie entſchloſſen.

„Willſt du mich, wenn ich die Treue breche, tödten mit Gift oder Dolch oder einem andern Werkzeug des Todes, ſo ſchwör' es mir, wie ich es dir geſchworen habe, bei dem ewigen Vater der Liebe! Schwörſt du's?“ —

„Ja!“ rief ſie abermal; und Montenach preßte ſich an ſie.

„Jezt, Mädchen, biſt du mein Weib. Prieſterſegen iſt Schellenklang gegen die Kraft unſres Eides. Weder Zufall noch Kunſt, weder Argliſt noch Gewalt, kein Schrecken, kein Schmeicheln, ſelbſt der Untergang deiner Liebe nicht, wenn der möglich wäre, kann mich von dir und dich von mir wieder vereinzeln. Mädchen! Mädchen! Ich bin ſo neugeboren! ſo wunderbar glücklich! Biſt du's nicht auch!“ —

Er umſpannte ihren Leib. Sie antwortete nicht. Er ließ ſie los, und warf ſeinen rechten Arm um ihren Nacken. Sie ließ es geſchehen, und verbarg ihr Geſicht an ſeiner Bruſt. Ohne Wort und Laut ſaßen ſie beide; und abgeriſſner wurden mit jeder Minute ihre Athemzüge, und ausgeſpannter ihre Herzen, und ſüßer jedes

Gefühl des Ausdrucks, und brennender jede Berührung. —

„Glücklich! glücklich wollen wir ſeyn!“ flüſterte Montenach.

„Glücklich bin ich, wenn du es biſt!“ ſäuſelte die Stimme Paulinens.

Das Zittern der Angſt ſchwand über in wollüſtige Bebung. Immer trüber wurde die Nacht vor den Blicken der Koſenden; immer weiterhin verlor ſich von ihnen die Ferne. Sie ſahen das Wanken der Bäume nicht mehr. Sie hörten das Sauſen des Oſtwinds nicht. Sie fühlten nicht die herbſtliche Kälte. — Fromme Pauline! Spracheſt du darum ſo ſpät dein Ja? — Die Raſenbank wurde das Brautbett der armen Glücklichen. Und als ſie wie aus einem tiefen Traum' in ſich ſelbſt wiederkehrten, hatte der Engel der Unſchuld die Stätte geräumt in ihrem Bewußtſeyn. —

Unterdeß war ein Bauer, der, um Brennholz zu ſtehlen, in die benachbarte fürſtliche Waldung ſich ſchleichen wollte, Zeuge geweſen, wie Montenach eine Stunde zu früh über die Mauer ſtieg. Das Ding kam ihm bedenklich vor; doch unterließ er darum ſeinen Gang nicht. Aber als er nach Verlauf einer Stunde mit ſeiner Beute wiederkam, wurde er neugierig, zu wiſſen, ob der Mann, den er überſteigen ſah, noch im Pfarrgarten ſei und was er da treibe. Clerval ſtand, wie wir wiſſen, dießmal nicht Wache. Der Bauer lehnte ſein Bündel an die Mauer, hub ſich daran in die Höhe, entdeckte das vertraute Paar und machte ſich forderſamſt auf, die Neuigkeit an ſeine Frau zu berichten. Die Frau entglühte vor Eifer. Ohne Rückſicht auf Zeit und Stunde klopfte ſie die Magd im Pfarrhauſe wach. Die Magd, welche Panlinen nicht beſonders gewogen war, weckte den alten Paſtor mit einer Haſtigkeit, als wäre Feuer im Hauſe. Auch die halbkranke Frau, Paulinens Mutter, fuhr aus dem Bette auf. —

Aber wer erzählte gern mit hiſtoriſcher Ausführlichkeit den Fortgang ſolcher bitteren Störungen des ſchönſten Friedens? Glück genug für die verirrten und verlornen Beiden im Garten, daß ſie nicht eher überraſcht wurden, als bis ſie ſchon Hand in Hand ſtanden, um ſich zu trennen. Sie waren alſo doch, wenn ja ihre Freuden ein Ende nehmen ſollten, wenigſtens nicht als Verbrecher entdeckt, und wenn das Gerücht hinzuſetzen konnte, was der Vater nicht ſah, ſo konnte doch der Vater auf ſein Gewiſſen dem Gerücht widerſprechen. Aber Pauline war freilich nicht in der Verfaſſung, ſogleich dieſe Bemerkung zu machen. Sie ſank, ſobald ſie die Stimme ihres Vaters hörte, mit einem ſchneidenden Schrei an ihren Montenach; und dieſem ſtockte das Blut in allen Pulſen. — Es war nun geſchehen, das Schlimmſte, was geſchehen konnte.

Wüthend fuhr der Alte auf den Räuber ſeiner häuslichen Ehre ein; und dieſer wehrte ſich nicht, und bewahrte nur, wie eine Löwinn ihr Junges, das Mädchen in ſeinen Armen. Unaufgehalten von dem eindringenden Vater trug er ſie, ohnmächtig wie ſie war, als ſein Eigenthum und ohne ein Wort zu erwiedern auf die Schmähungen des Alten, durch den Garten in's Haus, feſt des Sinnes, ſie weiter zu tragen und, es folge daraus, was da wolle, nicht eher niederzulegen, als in ſeiner eignen Wohnung. Aber die Thür, welche auf die Straße führte, wurde ihm geſperrt. Der alte Paſtor ſtemmte ſich davor mit dem ganzen Reſt ſeiner Kräfte. Der Tumult im Hauſe nahm zu. Jammernd ſchlich die halbkranke Mutter die Treppe hinab. Die Knechte des Hauſes kamen ihrem Herrn zu Hülfe. Kein Stürmen, kein Drohen, kein Ungeſtüm der Verzweiflung Montenachs konnte durchdringen durch dieſen Widerſtand. Denn wollte er ſeiner Hände Meiſter werden, ſo mußte er ſeine Ohnmächtige aus dem Arm fahren laſſen, und eh' er dieſe von einer rauhen Hand berühren ließ, trug er ſie lieber, wie ein Held, der dem Tode entgegen geht, ſelbſt in das Zimmer des Paſtors, wo er ſie auf einem Stuhl niederlegte. Nicht eher wich er von ihrer Seite, bis ſie die Augen wieder aufſchlug und ihn ſelbſt bat, ſie zu verlaſſen. Jetzt zog er ſich zurück, obgleich mit dem donnernden Verſprechen, wiederzukommen, dennoch begleitet von Verwünſchungen ohne Zahl und — was mehr, als dieß, ſagen wollte — zerknirſcht in ſeinem tiefſten Bewußtſeyn.

Da ſtand er nun, der Unbeſonnene, unter dem freien Himmel vor der Thüre, die hinter ihm verſchloſſen und verriegelt wurde, allein. Wie ein Betrunkener, der die Gegend umher nicht mehr kennt, ſtarrte er jezt zur Rechten hin, jezt zur Linken, fragte ſich Wo hinaus? und knirſchte mit den Zähnen die Antwort. Blindlings rannte er endlich zu Clerval, und trieb dieſen aus dem Schlafe.

Mit einer Strafpredigt empfing Freund Clerval, wie natürlich, den hülfloſen Vertrauten. Denn warum hatte ihn dieſer nicht um Rath gefragt, eh' er zu Paulinen ging? Warum hatte er ihn nicht Wache ſtehn laſſen, wie gewöhnlich? — So werden armſelige Gemüther beleidigt, wenn man ihre Helfersdienſte verſchmäht. — Montmach hörte alle Vorwürfe geduldig an, und hätte ſich noch härtere gefallen laſſen, nur, um vernünftigen Rath zu gewinnen. Aber welcher Rath, wenn es auch der vernünftigſte war, konnte ihm nüzen? Augenblickliche Löſung des Knotens verlangte er; und Pauline war eine Gefangne. Die Zeit abzuwarten, bis die möglichen Folgen der lezten Begebenheit im Garten Paulinens Vater vielleicht nöthigten, über die Verbindung, die er durch keinen Machtſpruch der väterlichen Gewalt aufheben konnte, freiwillig den Segen zu ſprechen, dieß allein blieb als die weiſeſte Auskunft übrig. Und woher ſollte die Bruſt voll Drang und Schmerz Geduld nehmen bis dahin?

Mehr, um ſich Luft zu machen, als in der Hoffnung eines glücklichen Erfolgs ſetzte Montenach mit Tagesanbruch einen langen Brief an den Paſtor auf. Herzhaft ſprach er zu ihm wie ein Mann, unterwürfig wie ein Sohn, drohend wie ein Liebender voller Verzweiflung. Der Brief wurde nicht einmal angenommen.

Was Beſtechung, Ueberredung, Liſt und Kühnheit vermag, wurde verſucht, um Paulinen einige geheime Zeilen in die Hände zu ſpielen. Alles ohne Gewinn. Paulinen hielten Schloß und Riegel eingeſperrt, und ihre Hüther verſtanden den Dienſt.

So erwürgend hatte das Schickſal den empfindlichen Montenach noch nie gefaßt. Nun konnte er nicht mehr, unbefangen in ſeinem Bewußtſeyn, dem Unglück die freie Stirn bieten. Seine Kraft war erdrückt von dem Gefühl ſeines Unrechts. Denn er hatte ſich ſelbſt nicht Wort gehalten. Paulinens Unſchuld höher zu achten, als ſein höchſtes Glück, hatte er ſich oft und heilig vermeſſen; und nun umſonſt. Was nicht ſein Verbrechen war, hatte er doch veranlaßt. Der zügelloſe Ruf ſpielte jezt auf das muthwilligſte mit der Ehre des lange beneideten Mädchens. Was auch der Paſtor von Amtsautorität und Beredſamkeit, was auch ſeine Frau ſogar an die kleinen Nachbarleute von häuslichen Gaben aufwandte; nichts hemmte den Strom des böſen Gerüchts; denn die Frau des Bauersmannes, der das Geheimniß entdeckte, hatte einmal geplaudert. Montenach wagte kaum, ſich öffentlich blicken zu laſſen; denn man wies von weiten auf ihn. Und wenn er in ſeinen vier Wänden ſich einſchloß und im Erinnerungsgenuß Troſt und Kühlung zu ſuchen anfing, brach die Reue ſeinen Phantaſien die Blüte ab. Lieber blickte er in das Dunkel vor ſich hin. Der Ruhepunkt ſeiner Gedanken wurde von nun an der raſende Schwur, wozu er beredt genug geweſen war, das Mädchen ſeiner Liebe zu verleiten.

Und was fühlte und ſann indeſſen dieß Mädchen? Wenig Tröſtliches für Montenach; und noch weniger für ſich ſelbſt. Die Reue, die in ihrem Buſen brannte, that unvermeidlich der Liebe mächtigen Abbruch. Sie war die Verführte. Montenachs Betragen war zu ſehr außer der Regel, worauf ſie ſich verſtand, als daß ſie nicht hätte als möglich ſollen gelten laſſen, er könne doch wohl nur ein Verführer ſeyn. Hätte er ſeine Vertheidigung vor ihr anbringen können; welch ein Unterſchied! Aber da ſah ſie ihren Vater, der ſie ein ehrvergeßnes Geſchöpf nannte, ihre kranke Mutter, deren Thränen noch tiefer, als die väterliche Züchtigung, in ſie drangen, und Rathgeberinnen, die ſich's zum Geſchäft machten, ihr Montenachs Bildniß von allen Seiten in's Häßliche zu mahlen. Einen Menſchen, der ihrem Geliebten wohl wollte, ſah ſie nicht. Immer blieb er zwar der Geliebte. Immer leitete ſie die Verwürfe ihrer Eltern von ihm auf ſich ſelbſt, ſo oft er laut genannt wurde. Aber in der Verborgenheit ihres Herzens, wie ſollte ſie da den Schwur, den er ihr doch eigentlich abgeſtürmt und abgedrungen hatte, mit den Geſezen der Vernunft und Menſchlichkeit reimen? Wohl hüthete ſie ſich. dieſes Schwures zu erwähnen. Deſto wärmer aber brütete darüber die ſtille Erinnerung. Folgte nicht unmittelbar auf den Schwur dasjenige, was Flammen in ihr Geſicht trieb, wenn ſie es dachte? Und wenn ſie weiter dachte, daß ihr Vergehen ſichtbar werden könne, und wenn ſie dazu erwog, daß ihr Vater ernſtlich verſichert hatte, er wolle ſie lieber wie eine gemeine Sünderinn mitten in der Kirche knien, als an der Hand ihres Verführers vor den Altar treten ſehen, dann würde ihr ſelbſt das Einzige, was ihr blieb, ihre Liebe, die für Alles, nur für verlorne Ehre nicht Erſaz ſeyn konnte, abſcheulich.

Wer unter allen mithandelnden Perſonen am wenigſten das Anſehen hatte, die Fäden des hart verwickelten Knotens auseinander ziehen zu können, unternahm den erſten Verſuch. Dieß war die alte Paſtorinn. Sie ſann und ſann ſo lange, bis ſie auf den Einfall kam, den ſogenannten Freund Monterachs, den dienſtbefliſſenen Clerval, zum Inſtrumente der Weisheit zu machen, um eine Verbindung, die doch ihrer feſten Meinung nach auf keinerlei Weiſe glücklich ausſchlagen konnte, zu trennen.

Eterval war, als er die geheime Einladung von der alten Paſtorinn erhielt, kurz zuvor bei Gelegenheit eines Wortwechſels, wobei er den Weiſen machte, von Montenach durch einige Kernſprüche zu Boden geſchlagen und ſeinem Bedünken nach bitter beleidigt worden. Es gährten giftige Säfte in ſeiner Bruſt. Doch aber wollte er, wie er ſich ſelbſt bewies, nichts als das Rathſamſte. Eben dieß wollte vermuthlich die alte Paſtorinn. Warum ſollte er nicht eine geheime Unterredung mit ihr pflegen zum Beſten eines Paars, das doch, Alles wohl erwogen, vielleicht nicht zuſammenpaßte? So bewies er ſich, daß er gar nicht nöthig habe, etwas an

Montenach mitzutheilen, wes dieſem, wie er meinte, vielleicht mehr Schaden, als wahren Nuzen bringen würde, wenn er es erführe. Ganz heimlich und ohne Wiſſen Montenachs ſchlich er zur geſezten Stunde in's Pfarrhaus.

„Welch ein unvergleichlicher junger Mann iſt dieſer Herr von Clerval!“ ſprach zu ſich ſelbſt die gute alte Paſtorinn. Sie hatte ſich mit vielem Kopfbrechen vorbereitet, auf Gegenreden etwas Gründliches zu erwiedern. Wie freute ſie ſich, aller Demonſtration entbehren zu können! Clerval fand ihre einfachen Gründe ſo einleuchtend, daß er, ſtatt etwas dagegen zu erinnern, ſich gedrungen fühlte, ſie noch mit neuen zu unterſtüzen. Es war Schwäche, geſtand er ſich izt, mit einem verirrten Freunde in den Tag hinein zu irren. Ihn auch wider Willen auf die rechte Straße zurück zu leiten, wäre ſchon längſt Pflicht geweſen, meinte er. Mißheirathen wären der Regel nach unglückliche Heirathen; und nach der Wahrſcheinlichkeit oder dem, was der Regel nach zu geſchehen pflegt, müſſe doch ein verſtändiger Mann ſein Betragen abmeſſen, meinte er. Und was war der nicht fähig zu thun, der dieß Alles ſo auf einmal und unter ſolchen Verhältniſſen meinte? —

Die Intrigue zur Erreichung des vermeintlichen Beſten ging nun einen leichten Gang. Pauline wurde von ihrer Mutter überredet, ihren Montenach in einem Billet zu erſuchen, daß er doch, auf einige Monate etwa, Urlaub nehmen, ſich aus der Gegend entfernen, und etwa zu Verwandten reiſen möchte, weil dieß das einzige Mittel ſei, ihr Freiheit zu verſchaffen und ihres Vaters Zorn nach und nach einzuſchläfern. Der erſte kühlende Tropfen auf Montenachs in ſich ſelbſt verglühendes Herz war dieß Billet. Clerval, der ihn damit überraſchte, ſtand wie ein Engel in der Glorie der unermüdeten Freundſchaft vor ihm. In einer Antwort, die Clerval zu beſorgen übernahm, ergoß der verrathene Montenach mit der Bereitwilligkeit, jedem Befehle Paulinens zu gehorchen, den ganzen Strom ſeiner Liebe, ſeiner Schmerzen und ſeiner Treue. O hätte Pauline dieſe Antwort erhalten! Aber Clerval beſtellte ſie an die Paſtorinn. Dieſe brach den Brief auf, las ihn und verſchloß ihn vorſichtig in ihr Schränkchen.

„Und er geht, ohne mir zu antworten?“ — fragte Pauline voll Wehmuth.

„Ich glaube, es iſt ihm gar recht, daß er mit guter Art gehn kann;“ ſagte die Mutter.

„Wenn er bei ſeinen Verwandten angekommen iſt, ſchreibt er gewiß deſto ausführlicher!“ dachte Pauline.

Schon aus einem Städtchen, wo Montenach, nachdem er abgereiſet war, die erſte Nacht zubrachte, ſchrieb er wieder Clerval, der Mittelsmann, trug auch dieſen Brief an die Paſtorinn. Die brach ihn auf, las ihn und verſchloß ihn in ihr Schränkchen. Daſſelbe widerfuhr allen noch folgenden Briefen.

„Kind, ſagte nun die Mutter, wenn Montenach gute Abſichten auf dich gehabt hätte, ſo ließe er izt gewiß wenigſtens ein Wort von ſich hören.“ —

Als hätte es eine Wette gegolten, wer ſich am beſten darauf verſtände, den Glauben an Treue in zwei verbündeten Herzen abzutödten, beſorgte Clerval ſein Geſchäft bei

bei Montenach, wie die Paſtorinn das ihrige bei ihrer Tochter.

Doch wer mag alle Krümmungen des Diebesgangs der Intrigue nachgehen? Das vermeintliche allgemeine Feſte wurde erreicht. Pauline fing an den Mann ihrer Liebe, nachdem ſie faſt ein halbes Jahr lang nichts von ihm geſehn, und nur das gehört hatte, was ſie hören ſollte, nach und nach auch für das zu halten, wofür ſie ihn halten ſollte; und Montenach, den der übermächtige Schmerz dicht an die Gränzen des Wahnſinns führte, erwartete nur von Paulinens Meineide den lezten, unwiderſprechlichen Beweis, um ſie und ſich in Eine Tiefe zu ſtürzen.

Schon ſeit einiger Zeit hatte der junge Amtmannsſohn, der zu Montenachs erſter Trennung von Paulinen das Seine beizutragen wußte, nachher aber ſich zurückziehn zu wollen ſchien, ſeine Beſuche im Pfarrhauſe erneuert. Es fügte ſich, daß er ſeinem Vater als wirklicher Amtmann adjungirt wurde. Er konnte nun ohne Säumen einem Mädchen, das er ſich zur Gattinn wünſchte, ſeine Hand antragen. Paulinens Reize mit dem einen Auge anblickend und ihr Geld mit dem andern, gab er ſich den Schwung, allem Gerücht und Gerede zu trozen. Er warb um ſie, feierlich und förmlich, bei ihren Eltern, und erhielt von dieſen ihr vollwichtiges Ja.

Als Paulinen kund gethan wurde, daß man ſie kurz und gut veräußert hatte, da erſt fühlte ſie wieder, daß Montenach in ihrem Herzen noch lebte. Die Furcht vor der empfindlichſten aller Beſchämungen, deren Vorſtellung ihren Unwillen gegen den Urheber ihres Verderbens faſt bis zum Haſſe trieb, war vorüber. Die Zeit war

Bürge geworden, daß die Nacht des Unglücks kein ſichtbares Band zwiſchen den beiden Verirrten geknüpft hatte. Jezt trat alſo der ſtille Kummer in ſein volles Recht ein. Pauline fühlte ſich als die Verlaſſene; und wenn ſo ein Gefühl zur Rache verführen kann, ſo belebt es vorher noch einmal mit nagender Innigkeit das Bild des verlornen Geliebten. Dem jungen Amtmann gelang es, Paulinen in gewiſſen Stunden nicht zu mißfallen. Das war aber auch das Höchſte, was ihm gelingen konnte. Auf ihr entſcheidendes Ja drangen ſeine Bitten ſo vergebens, als die Drohungen des Vaters und die Ermahnungen der Mutter. Und dieſe ganze Weigerung quoll unverfälſcht aus den Tiefen der Liebe. An Erfüllung des unſinnigen Schwurs dachte das gute Mädchen um ſo weniger, da ſie, wenn ſie ſich ihrer Schwermuth ohne Vorwurf überlaſſen wollte, nicht daran denken durfte. Denn ſie hatte ſich — und wie konnte ſie anders? — überredet, Montenach habe mit den Verkehrungen des Schreckens nichts weiter gewollt, als ſie hineinziehen in die Verwilderung ſeiner Leidenſchaft. So oft ſie dieß von ihm dachte, konnte ſie ihn nicht lieben; und lieben wollte ſie ihn.

So that es denn Noth, daß die Intrigue einen lezten Schritt wagte, wenn ſie ihr Spiel gewinnen wollte.

Die alte Paſtorinn nahm die Miene an, als wollte ſie ſich zu ihrer Tochter neigen. Pauline, der die Kunſt, Schlangen mit Blumen zu bedecken, ſo fremd war, daß ſie auch ihrem Feinde keine Verrätherei zugetrauet hätte, bequemte ſich, den mütterlichen Vorſtellungen zu Folge, noch einmal an Montenach einen Brief zu ſchreiben, der alle Zweifel löſen, allen ferneren Sorgen ein zuverläſſiges Ende machen ſollte. Sie meldete ihm, und zwar, um ſich ſelbſt nichts zu vergeben, dürr und kalt, ihre Eltern verlangten von ihr als einer gehorſamen Tochter, ſie ſolle dem jungen Amtmann ihre Hand geben. Sie fragte ihn, was er ihr zu thun riethe. —

Clerval, der Mittelsmann, nahm keinen Anſtand, zum Beſten des Ganzen, wie er ſich ſagte, den lezten Bliz auf den ſchon niedergeſchmetterten Montenach zu ſchleudern. Er reiſete ſelbſt zu ihm mit Paulinens Briefe. Er übergab den Brief, und nun erſt, nun, da er die fürchterliche Wirkung auf dem Geſichte des Unglücklichen mit dummdreiſten Blicken ermaß, fing das Licht ſeiner ſchönen Thaten an ihm zu leuchten. Wirklich fühlte er ſich im Begriffe, die ganze Verrätherei zu bekennen. Aber in demſelben Augenblick, wo er ſich als Sünder darſtellen wollte, bemerkte er an der Wand zwei Piſtolen. Nicht ohne Grund befürchtete er, eh' er dem Bekenntniß ſeine Schuzrede beifügen konnte, auf der Stelle niedergeſchoſſen zu werden von dem Verrathenen, der ſeine Augen hin und her rollte, als wollte er die ganze Natur vernichten. Aus ſolcher Gefahr ſich mit Ehren zu ziehen, vermag kein Clerval. Dafür kehrte er zur Ueberlegung des Beſten zurück und nahm ſich in der Angſt vor, wenn er ſein Geſchäft mit Montenach ſo weit geendigt habe, ihn zu einer Reiſe nach B** zu bewegen, um dort mit ihm ſich durch die Winterluſtbarkeiten zu zerſtreuen, wozu er ihm großmüthig die Koſten vorſchießen wollte. So mit ſich ſelbſt wieder verſöhnt, ſpielte er ſeine Rolle ens. Es fehlte noch ein Stück an der Urkundenſammlung, welche die Paſtorinn in ihrem Schränkchen verwahrte, und dieſes Stück mußte begleitet werden von einem andern, das Paulinen zugeſtellt werden konnte. Hierauf war die Kataſtrophe berechnet. Auf Clervals Rath ſchrieb alſo Montenach der Antworten zwei, eine, die er nur unter Clervals Direction zu Stande bringen konnte; denn ſie war kälter noch, als der gezwungene Brief, auf welchen ſie galt; und eine andre, worin ſein ganzes zerſchlagenes Herz ſprach. Jene wollte Clerval, ſeinem Vorgeben nach, gebrauchen, um Paulinens Reſt von Liebe darauf zu probiren, und wenn er finde, daß dieß gelungen ſei, dann erſt die zweite übergeben. So ſchrieb Montenach, ohne es zu wiſſen, ſein Todesurtheil eigenhändig. Die erſte ſeiner beiden Antworten wurde Paulinen richtig zugeſtellt. Die andre wanderte zu den übrigen in das Schränkchen.

„— Siehſt du nun, daß ich Recht hatte!“ rief die alte Paſtorinn ihrer Tochter zu.

Pauline ſaß verſunken in dumpfer Betäubung. Noch einmal von Vater und Mutter gemeinſchaftlich beſtürmt, gab ſie dem jungen Amtmanne mit erblaſſenden Lippen ihr lange verweigertes Ja. Allem Leide entſprungen zu ſeyn, träumten die beruhigten Alten.

Und was that Clerval? Ungewiß, ob er ein Weiſer oder ein Schurke ſei, eilte er förderſamſt den zu Grunde gerichteten Montenach zur Reiſe nach B** zu überreden und ihm das nöthige Geld anzubieten. Und als ihn Montenach, der keinen Menſchen mehr ſehen wollte, mit allen ſeinen Ueberredungen und Anerbietungen wegſtieß, überfiel ihn eine ſolche Gewiſſensangſt, daß er nirgends eine bleibende Stelle mehr fand. Wie ſollte er ſich aus ſo einem ärgerlichen Handel ziehen? Sich ſelbſt war er doch der Nächſte! Alſo er nahm eiligſt Urlaub, packte auf, und reiſete auf ſeine eigene Hand nach B** zu den Winterluſtbarkeiten.

Montenach war nun mit ſeinem Wahnſinn allein. Er entwich ſeinen Verwandten, die ihn in dieſem Zuſtande, deſſen Urſache ihnen nur halb bekannt war, nicht ſich ſelbſt überlaſſen wollten. Zu Fuße kam er mit ſeinem Bedienten wieder in ſeiner alten Wohnung nicht weit vom Pfarrhauſe an. Aber niemand ſah ihn nachher. Er ſchloß ſich den Tag über in ſein Zimmer ein. Nur des Nachts ging er ſpazieren auf den beſchneiten Feldern. Tief und langſam wühlte in ihm die Verzweiflung; denn ſeine Kräfte waren erſchöpft. Keine Flamme des Ungeſtüms wallte aus ſeinem Herzen mehr auf. Tod! Tod! war ſein einziger übriger Wunſch: aber kein raſcher, jäher, rettender Tod. Er gefiel ſich im Amt eines Würge-Engels, wozu er ſich ſelbſt berief. Was er geſchworen hatte, wollte er halten.

Vorbilder der hochzeitlichen Fröhlichkeit belebten indeſſen das Pfarrhaus. Aber Paulinen wurde wehmüthiger um's Herz, je näher der Tag kam, zu welchem ihr nur der Unverſtand Glück wünſchen konnte. Sie mochte ihr Brautkleid nicht ſehen. Und als ihr der Myrtenkranz, der Schmuck der Jungfräulichkeit, gebracht wurde, befahl ſie, ihn fortzutragen bis zur rechten Zeit, mit einer Heftigkeit, die niemand verſtehen konnte, als ſie ſelbſt.

Endlich am Hochzeitsmorgen entdeckte ſie auch ihrem Vater, als geiſtlichem Helfer, den Schwur, den ſie mit Montenach gewechſelt hatte. Schaudernd ſchlug der Alte ſeine Hände zuſammen. Aber daß Montenach Wort halten würde, befürchtete er um ſo weniger, da er ihn ſelbſt für den erſten Bundbrüchigen hielt. Deſto kräftiger bewies er ſeiner Tochter, daß der Gegenſchwur, den ſie geleiſtet hatte, eben ſo nichtig als gottlos, und der Mann, der ihn ihr abdringen konnte, ſchon deßwegen ein Böſewicht ſei.

Die Copulations-Ceremonie ging auf Verlangen des alten Paſtors, der einen häuslichen Altar nicht für heilig genug erkannte, in der Kirche vor ſich. Montenach, der ſich davon durch ſeinen Bedienten hinlänglich unterrichtet hatte, miſchte ſich, als Bauer verkleidet, unter die Zuſchauer, und drängte ſich dicht an den Altar. Niemand bemerkte ihn. Auch war er nicht gekommen, das Heiligthum des Glaubens, den auch er bekannte, mit Blut zu beſudeln. Er wollte nur Paulinen noch einmal im vollen Licht ihrer Herrlichkeit ſehen, und ihr Ja, das ſie zum Weibe eines Andern machte, mit eignen Ohren vernehmen. Faſt glaubte er ein Wunder zu erleben, da, ähnlicher einer Kloſternovizinn, als einer Braut, Pauline blaß und mit niedergeſchlagenen Augen am Arme ihres triumphirenden Verlobten wie zum Tode daher ſchritt. Aber ſie ſprach das unwiederrufliche Ja; und Montenach, ſo feſt er ſich auch vorgenommen hatte, ſich nicht zu verrathen, blieb ſeiner nicht Meiſter. „Bravo!“ rief er, die feierliche Stille der Zuſchauer durchdonnernd, raſch auf Paulinens Ja, und ſtürzte wie ein

Raſender fort durch den Haufen. Der Tumult folgte ihm nach. Aber er entwiſchte, ohne erkannt worden zu ſeyn, in ſeine Wohnung. Der alte Paſtor hatte kaum noch Zeit, eiligſt die Ringe zu wechſeln und die ganze Ceremonie für beſchloſſen gelten zu laſſen; denn Pauline hatte Montenachs Stimme erkannt und war halb ohnmächtig auf den Knien zuſammengeſunken. Sie wurde aus der Kirche mehr getragen, als geführt.

Aber Montenach warf ſich, ſobald er die Thür hinter ſich verſchloſſen hatte, in ſeinen Zügen einem Geſpenſte gleich, vom Krampf der Verzweiflung durch alle Glieder geſchüttelt, auf den Boden nieder. Es war ihm — denn er hatte die Geliebte wiedergeſehn! — als ob er wieder weinen könnte. Wie aufgelöſ't, wie vernichtet lag er. Und als er ſich endlich aufraſſte, ſprach er dumpf und kalt zu ſich ſelbſt:

„Nun iſt ſie ſein. Sein? Wer iſt denn Er, deſſen ſie ſeyn kann? Nur ich habe das Mädchen meiner Liebe mit Sinn und Seele einzig geliebt. Sie iſt nur meine Pauline. — Oder gilt der unfruchtbare Segen eines gefühlloſen Vaters und Prieſters — gilt der auch etwas? — Und das leiſe Ja ihrer Stimme! — und ihres Herzens! — — Ihres Herzens? Dieß Herz von Schilf und Rohr weiß von keinem Ja, und beugt ſich nur vor dem Winde des Zwangs und der Lehren. — Aber wenn es doch nicht ganz von Schilf und Rohr wäre, dieß weiche Herz? — Sie hat Kummer gefühlt. Ihr irrendes Auge, ihre Krankenbläſſe betheuerten das. Warum hat man mir davon nichts geſagt? Warum iſt Clerval von mir gewichen wie ein Flüchtling? — Welt! Welt! Wo iſt Sicherheit in dir? Du biſt eine Höhle voll Nacht und Verrath. Wahrheit und Gewißheit und Treue ſind Geſpennſter, die an Abgrunden gaukeln. — Rund um mich ſeh ich nichts, nichts, als die nackte Scheidewand zwiſchen Leben und Tod. Kein Freund, keine Geliebte — keine Seele für meine Seele! — Als hätte mich die Natur geſchaffen nicht, nur verloren, bin ich in's Daſeyn gefallen. Erhoben durch meine Geburt über die größere Menſchenzahl, damit ich ein Sklave würde von meines Gleichen; fähig vor hundert Andern zu fühlen und zu erkennen was ſchön und trefflich iſt, damit jeder Dorn am Roſenſtrauche, der für mich keine Roſen hat, tiefer in meine Nerven ſich ritze; dennoch genügſam in meinem Schmerz, bedürfend unter dem unendlichen Ueberfluß der Natur nur eine einzige Gabe, nur Liebe, und auch dieſe nicht wie ein Bettler, ſondern nur für den Tauſch ewiger Gegenliebe bedürfend; und dieſes, damit ich nun, nun, da mir endlich der große Tauſch gelungen ſeyn ſollte, verſpottet übrig bliebe und einen Andern wühlen ſähe in meinen Schäzen? So bin ich alſo, eine Ausnahme von allen Regeln des Glücks, mit dem Leben belaſtet, und ſoll mich krümmen unter meiner Laſt nach der Regel? — Recht? Unrecht? — Wo die gerechteſte aller Klagen kein Ohr findet, da iſt Unrecht ein Schall ohne Bedeutung. Rettung, die ſuch' ich, die bedarf ich, die will ich mir ſchaffen. Ich danke dir, guter Geiſt, der du ſonſt wenig Sorge für mich getragen haſt und dich auch nicht lange mehr mit mir bemühn ſollſt, ich danke dir dafür, daß du mir Kraft gabeſt, der Bundbrüchigen muthig den Tod zu verſichern! Ich danke dir zum leztenmale für die heilige Nacht, wo Pauline mein Weib wurde unter der Decke des Himmels! O! Dieſe Nacht! Als das holde Schlachtopfer noch nicht ſo nah ſeinem Ende ſich wähnte; als mein Arm um ſie gewunden, ihr Kopf an meiner Bruſt lag, und die Wolluſttropfen ihres Auges für mich entquollen, und ihr ermattendes Herz an dem meinen ſich ſtärkte — Allmächtiger! und nun nur wenige Stunden noch, dann ſoll mit dem ausgelöſchten Licht in der Brautkammer der lezte Reſt meines Anſpruchs erlöſchen? Soll es? — Und läſe mir ein Engel die Geſeztafeln des Höchſten ab; ich höre ſie nicht; ich verſtehe ſie nicht. Retten will ich mein Eigenthum. Pauline iſt mein, das verſteh' ich; mein, weil ich ſie mir erworben habe; mein, durch den ganzen Aufwand meiner Liebe und meines Lebens; mein, weil ſie durch meine Hand zu ſterben verdient. Und ſie ſoll ſterben.“ —

So kettete der Wahnſinn in der Seele des unglücklichen Montenach Gedanken an Gedanken, Gefühl an Gefühl. Er eilte, ſeine That auszuführen auf die Art, wozu er ſchon die Anſtalten getroffen hatte.

Zwölf Bauerkinder, Knaben und Mädchen, ließ er feſtlich ſchmücken in einem benachbarten Dorfe, wohin er ſich jezt begab, und gab ihnen den nöthigen Unterricht, wie ſie es machen ſollten, der Braut, zu der er, als Bauer verkleidet, ſie führen wollte, ihre kleinen Opfer, Kränze von Myrten und vergoldetem Buchsbaum mit ſchwarzen Bändern umwunden, zu überreichen.

Es war um die Dämmerungszeit, als die kleine glückwünſchende Schar unter Montenachs Anführung vor dem Pfarrhauſe ankam. Pauline, ſeit dem Schrecken, der die Trauungsceremonie ſtörte, von ängſtenden Gedanken gepreßt, ſtand an einem Fenſter des großen Zimmers, wo man verſammelt war, und achtete weder auf das Geſumme um ſie her, noch auf die Liebkoſungen ihres Anvermählten, den ſie jezt, wäre Rückkehr möglich geweſen, vielleicht von ſich geſtoßen haben würde. Nie konnte ihr eine unſchuldige Rührung gelegener kommen. Sie hörte auch nicht ſobald, daß ein Trupp feſtlicher Bauerkinder aus dem benachbarten Dorfe gekommen ſei, der Mamſell Braut eine Ehre zu erweiſen, als ſie hinausſprang, wie ein Kind zum Chriſtgeſchenke.

Die Knaben und Mädchen brachten ihren Spruch an, wie ſie unterrichtet worden waren, und überreichten glückwünſchend ihre Kränze.

„— Aber dieſe Bänder, lieben Kinder, was bedeuten die? Das ſind ja ſchwarze Bänder!“ — Pauline ſeufzte, als ſie gefragt hatte. Die Kinder antworteten nicht.

„— Wo iſt denn, fragte Pauline weiter, euer Anführer? Man hat mir geſagt, es ſei ein ältlicher Mann.“ —

Die Kinder antworteten, wie ihnen befohlen war, der Mann habe der Mamſell Braut etwas ganz allein zu ſagen, wenn ſie zu ihm vor die Thür kommen wolle; denn er käme nicht zu ihr.

Alle Anweſenden lachten, und Pauline lachte mit. Neugierig auf das Ende des vermeinten Scherzes ging ſie hinaus, wo Montenach mit verſchränkten Armen ſtumm und unbeweglich ſtand. Sie winkte ihrem Anvermählten, der ſie begleitet hatte, in der Thüre ſtehen zu bleiben, und ſchlüpfte dem Verderber zu.

Haſtig nahm er ihre Hand. „— Kennſt du mich noch, Pauline?“ —

Jezt erſt ſah ſie ihm durch die Dämmerung näher in's Geſicht. Sie wollte aufſchreien; aber drückendes Entſezen nahm ihr die Stimme. Stammelnd preßte ſie, daß die Zuſchauer es hörten, die Worte hervor: „Ein andermal, guter Freund!“ und wollte ſich los reißen. Aber Montenach hielt ſie mit der Linken, während ſeine Rechte in die Taſche ſeines bäuriſchen Kleides fuhr.

— „Pauline, flüſterte er, ich bin nicht gekommen, mit dir zu hadern. Höre nur zwei Worte! Ich liebe dich noch und werde dich durch alle Welten lieben, wie ich dir's geſchworen habe. Aber ich habe dir noch etwas geſchworen. Beſinnſt du dich darauf?“ —

Sie ſchrie laut auf: „Herr Jeſus!“

„— Der ſei mit dir!“ knüpfte Montenach raſch an; und die Kugel ſeiner Piſtole fuhr in ihren Buſen.

Indem der Schuß fiel, ſtürzten mit ſchmetterndem Jammergeſchrei Bräutigam und Vater und Mutter und das ganze Getümmel von Gäſten und Zuſchauern heraus. Pauline blieb todt. Montenach gab ſich ſelbſt als Mörder an und litt zwei Monate darauf, ohne der Reue Gehör gegeben zu haben, ſtandhaft ſeine Strafe.

Pilgrimsgedanken.

Pilgrimsgedanken.

I.

Am Quell.

Wenn du die Lethe wäreſt, heller Bach,
Der freundlich mit des Mooſes Fäden ſpielt;
Wenn dieſe Handvoll deines Waſſers mir
Des Herzens Durſt für nun und immer
löſchte;
Wie? Würd' ich dann wohl ſchöpfen, wie
ich ſchöpfe?
Erinnerung, die immer friſche Feucht
Der bald gewelkten Blume Gegenwart
Um einen Trunk des Friedens hinzugeben,

Wer möchte das? Und doch — wer möcht' es nicht,
Wenn nach dem Trunk ein neues Sonnenlicht
Dein ganzes Seyn mit Maienſtrahlen hellte?
Der Schnitter, dem der Erntetag genügt,
Berechnet die verlornen Körner nicht.
Erinnerung bedarf der Sterbliche,
Solang' er mehr bedarf, als je empfängt.
Das nun und immer trachtende Gemüth
Erweitert träumend ſeinen engen Kreis,
Des Inhalts wahrem Mangel abzuhelfen.
Doch wenn Gefühl des Gebens und Genießens,
Wie Wellenſpiel den leicht bewegten See,
Den ganzen Umfang unſers Lebens füllte;
Wer wünſchte mehr zu haben, als er hat?
Und deine künſtliche Gedankenveſte,
Regſamer Geiſt, iſt gar ein enger Raum.

Vergeſſenheit! Vergeſſenheit! Du führſt
Den Schlüſſel zu dem goldnen Thor der Freude;
Denn der nur lebt, wer, daß er lebt, vergiſſt.
Wie? Oder übergiebt uns Alle nicht
Ein Augenblick dem andern, bis der lezte
Im Grabe ſeine Beute niederlegt?
Das wäre Leben, ſo mit jedem Schritte
Dem Tode wiſſentlich entgegen gehn?
Bedenk' es! Wiſſentlich! Und es iſt aus.
Auch wenn du hoffſt, auf einem beſſern Sterne
Dich wieder zu erkennen, es iſt aus
Mit deinen lebensfröhlichen Gefühlen.
Bedenk' es! und zum Grabgeläute wird
Dir, Horcher, jeder Viertelſtundenſchlag.
Wenn dann vom Roſenhorizonte ſich
Das neugeborne Licht des Tages hebt.

So wird dein Auge ſchon das Dunkel ſuchen,
Das in des Abends Schooß verborgen liegt.
Dann werden nicht die Stunden leiſe ſich
Vorbei vor deinem Ruhelager ſtehlen.
Den Untergang des Athmenden berechnen,
Das wäre dein unſeliger Beruf.
Und wer bedenkt im Lebensgange das?
Wer anders, als der Grübler und der Kranke?
Das Leben iſt ein Ganzes. Wer es ſo
Als Ganzes faßt, der mißt an's Ende hin.
Nicht ſo der Menſch im freien Lebensſchwung.
Ihm bildet auf der Freude tauſend Inſeln
Die Phantaſie ein tauſendfaches Seyn.
Nur wenig Schritte blicken wir zurück;
Nur wenig vor uns hin, und nie an's Ende.
Und dafür habe Dank, Vergeſſenheit!
Du ſcheinſt des Lebens Faden zu zerreißen,

Und ſpinnſt ihn an, wohin das Auge ſieht.
Du ſorgſt dafür, daß nichts im Buſen wurzle,
Was minder uns am Herzen liegt. Es drückt
Das Wichtige durch ſeine Schwere nur
Sich feſt in uns. Die leichtern Stoffe haucht
Der Athem der Vergeſſenheit vorüber.
So ſchwindet des Zuſammenhangs Gefühl;
So ſchwindet das Gefühl des Untergangs.
Mit jedem Tage wohnt ſich unſer Geiſt
In ſeine häusliche Bedingung ein.
Der Jüngling überträumt des Grabes Nähe.
Des Mannes Auge überſieht ſie weit.
Dem Greiſe fällt es vollends gar nicht ein,
Den Gaſt, der nun ſo lange ſchon nicht kam,
Am ſpäten Abendtiſche zu erwarten.

II.

Im Walde.

Vor tauſend Jahren, wie gar anders lag
Das weitgeſtreckte Waldgefild' umher!
Auf dieſem breiten Steine ſaß vielleicht
Ein derber Sohn vom freien Sachſenſtamme,
Und rieb die Stirn, und wog ſein Schwert, und lachte
Der Drohung des geſtrengen Franken Karl.

Was ſtreckſt du deinen Fittich, Phantaſie?
Was ſchwebſt du gern und fröhlich über Zeiten
Des ſtarren Sinnes und der rauhen Kraft?
In dieſen Zeiten, faßte jemand ſchon

Des Berg- und Thal- und Waldrevieres Schöne
Im hellen Harmonienſpiegel auf?
Da hüllte nicht die blaue Nebeldecke,
Die auf dem weiten Hintergrunde liegt,
Des Sehers Seele ſympathetiſch ein.
Das Wellenwölkchen, das ſo zart und leiſe
Daher am hohen Himmelsdome ſchwebt
Erweckte des Betrachters Freuden nicht. —

Gewiß nicht? Weißt du's? Maßeſt du die Tiefen
Des regelloſen Menſchenſinnes aus?
In welcher Bruſt erhub ſich denn das Trachten
Nach ſchöner, menſchlicher Verbrüderung?
Wo ſprang zuerſt der leuchtende Gedanke
Von Sitt' und Recht aus des Gemüthes Nacht?
Und wenn des freien Feldgeſanges Fluth

Hinwogend an die Felſentannen rauſchte,
Erwachten da des Hörers Freuden nicht? —

Säuſelt aus der Wolke grauen Falten,
Säuſelt nieder, ſchattende Geſtalten!
Seid gegrüßt in eurem Todtenflor!
Wie die Ferne ſpät im Dämmerlichte
Schwebe mir die trauliche Geſchichte
Von der Erde Kinderjahren vor.
Damals, als man nicht nach Weisheit haſchte,
Als den Geiſt ſein Denken überraſchte,
Als des Herzens Triebwerk ſchneller ging,
Damals, als am glücklichen Erſinder
Volk und Völkchen wie ein Haufe Kinder
An des guten Vaters Knieen hing;
Damals war ſo manche Blume wichtig,
Die der Fuß der Unnatur zertritt!
Jeder Wackre war zum Helfen tüchtig;
Jeder half und that das Seine mit.

Aber wir, die auf der Höhe wohnen,
Die fürwahr! nicht unſer Fuß erſtieg,
Spotten wie aus Götterregionen
Nieder auf der Vorwelt ſchweren Sieg?
Was ſind doch die meiſten Menſchenhöhen?
Schaugerüſte für des Gauklers Kunſt.
Zeigt dem Volke himmelblauen Dunſt;
Und es ſchwört, den Himmel ſelbſt zu ſehen.

III.

Am Wege.

Der Mittelweg, das wäre denn der rechte,
Der goldne Weg? Der führte hin zum Thale
Der Fröhlichen, wovon geſchrieben ſteht? —
O frag nicht ſolche Fragen! Trägſt denn du,
Du, Frager, nicht des Lebens Mittelpunkt
Umher mit dir in deiner eignen Bruſt?
Wo nicht die Blume meines Herzens blüht,
Da frommen mir nicht Myrten und nicht Roſen,
Da frommt mir Tempe's Hain und Himmel nicht.
Was Menſchenweisheit in die Mitte ſtellt,

Iſt allzuoft nur ſchlimmer, als das Schlechte.
Drum ſuche nichts, als was mit deinem Sinn
Und deinem Wollen ſanft zuſammenklingt.
Harmoniſch, wie der Welten Kreiſesſchwung,
Harmoniſch ſei dein Thun und dein Genießen.
Doch hörſt du lieber Meiſterwort und Lehre
Von Contrapunkt und reinem Saz und Klang,
Als deines wohlgeſtimmten Herzens Ton.
So geh und leire von Glückſeligkeit
Die alte lange Gaſſenmelodie.

So mannichfaltig, als unendlich iſt
Des Herzens nie entſchlummerndes Bedürfen.
Nie füllen ſich die Weiten und die Tiefen

Des Raum und Zeit verſchmähenden Gemüths.
Drum rudre du auf deinem kleinen Nachen
Und ſteure mit verbundnen Augen weiter
Durch Wogenſchaum und glattes Wellenſpiel!
Der Stern, der deinen Weg berichtigt, iſt
Mit dir und deinem Leben aufgegangen.
Ihm folg', und freue ſchweigend dich der Sonne,
Die du zu ſehn vergebens dich bemühſt,
So oft ihr Feuer deine Wange wärmt!

Verbeſſerungen.

In dem Gedichte Seite 17 bis 20 lies **Tahea**, ſtatt Tahua.

In dem Gedichte Seite 47 u. folg. lies **Oeta**, ſtatt Outa.

Seite 107 in der 3. Zeile v. u. lies **wägt**, ſtatt wegt.

— 155 in der 7. Zeile v. u. lies **Damon**, ſtatt Dämon.

— 224 in der erſten Zeile v. oben, lies **Ansdrucks**, ſtatt Ausdrucks.

Fünf
Kosmopolitiſche Briefe.

Herausgegeben

von

Friedrich Bouterwek.

Berlin, 1794.
Bei Carl Ludwig Hartmann.

22 P 3
= [illegible] 445

Ich habe dieſe Briefe herausgegeben, weil ſie mir mehr als Eine erfreuliche Wahrheit zu enthalten ſcheinen. Und wer wollte erfreuliche Wahrheiten, oder was er dafür hält, nicht mittheilen, zu einer Zeit, wo es der traurigen ſo viele giebt? Geſetzt, die Lehre, die man hier finden wird, hätte auch nicht die Bündigkeit, die ihr der Verfaſſer der Briefe zutraut, ſo kann ſie dennoch für eine nützliche Lehre gelten. Den Menſchen mit dem Schickſale auszugleichen, wird der Philoſophie immer nur zum Theil gelingen; aber uns geneigter machen zur Ergebung in die Ordnung der Welt, das kann oft ein einziger Gedanke, und dazu wirkt jede Anſicht des Ganzen, die uns den Fortgang der

Vernunft und Menſchlichkeit entdecken läßt, das Ihre mit. Daß dieſen Fortgang der Vernunft und Menſchlichkeit im Ganzen kein Untergang einer Nation, keine Querphiloſophie eines Sectenführers und ſelbſt kein Jacobiner-Club aufhalten kann; dieß iſt der Grundgedanke, vom welchem der Kosmopolitismus oder der Geiſt dieſer Briefe ausgeht. An eine Disputation über die beſte menſchliche Regierungsform war dabei nicht zu denken. Denn hier iſt die Rede von der Monarchie des Schickſals, der wir Alle unterthan ſind, und von dem Genius des Ganzes, der Urſachen und Folgen ſo verflochten hat, daß ein guter Fürſt der Sache der künftigen Menſchheit mehr nüzt, als eine ganze Bande jacobiniſcher Freyheitswürger ihr ſchaden kann.

Kosmopolitiſche Briefe.

Erſter Brief.

Alſo auch du ein Kosmopolit? Wie doch gewiſſe Gedanken gewiſſen Gemüthern erb- und eigenthümlich zuzugehören ſcheinen! Aber, Kosmopolit, wenn du dich deines Namens mit Grunde freueſt, wie kannſt du denn noch bei mir anfragen, ob ich es billige, daß du ihn führſt? Denn ich dächte, wer ſich ſtark genug fühlt, zu leiſten, was ein ſo außerordentlicher Name verſpricht, dem kann es auch nicht an Entſchloſſenheit fehlen, zu bleiben, was er aus Bedürfniß, Geſinnung und Grundſaz iſt, und ſollten auch alle Landsleute, Vettern und Nachbarn ihn abmahnen wollen.

Aber iſt denn der Name Kosmopolit wirklich ſo ein außerordentlicher Name? Ich dächte doch. Denn daß ihn zu dieſer Friſt auch Knaben und Knäblein führen, möchte ich nicht gern für einen Einwurf annehmen, ſo lange der alte Spruch noch ſeine volle Gültigkeit hat: Wenn zwei Einerlei meinen u. ſ. w.

Was denkſt du dir unter Welt? Vermuthlich doch etwas mehr, als unſre Menſchenheimath, dieſen Erdplaneten, deſſen Durchmeſſer der Aſtronom für Null rechnen muß, wenn es gilt, die Entfernung eines Fixſterns zu beſtimmen? Aber wenn du auch alle Fix- und Nebelſterne unter deinem Totalworte begreifſt, ſo haſt du dem Begriffe, den dieß Wort bezeichnen ſoll, doch auch kein Genüge gethan. *Welt* iſt ein Vollendungsbegriff, den die Vernunft nur idealiſch entwirft, und an deſſen Verkörperung die Phantaſie ihre Kraft umſonſt verſchwendet.» Dieß gilt ſchon von einer Welt überhaupt, die nichts weiter bedeutet, als die Vernunftvorſtellung alles Vorhandenen. Aber nun gar eine *Bürgerwelt*? Was iſt denn die? was kann ſie anders ſeyn, als ein Verbindungsall aller vernünftigen Weſen? —

Das klingt dir metaphyſiſch, und vielleicht grillenhaft, was ich da frage. Aber, Kosmopolit, ich etymologiſire dir nur deinen Namen. Und nun frage ich dich weiter, ob du aufhören kannſt, ein Bürger der Welt zu ſeyn, wenn du willſt? ob nicht jedes vernünftige Weſen zum großen Total nothwendig gehört? ob ein Geſchöpf, das Menſch heißt, ein Weſen, das von Allem, was iſt, nur ſo viel kennt, als es ſehen und fühlen und betaſten kann, die Wirkung nur einer einzigen ſeiner Handlungen für das Ganze, für alle Vernunftweſen auf allen Sonnen und Planeten, zu berechnen vermag? —

Genug der Fragen für den erſten Auslauf. Ich will deiner Philoſophie ſogleich die Hand bieten mit einer Behauptung. Ein guter Wille iſt immer ein kosmopolitiſcher Wille. Der meint es nicht gut, wer es nur mit ſeinem Hauſe gut meint. Wie groß oder klein mein Haus iſt, thut nichts zur Sache. Gleichviel alſo, ob ich in die abgezirkelte Peripherie meines Intereſſe nur die aufnehme, die mit mir einerlei Namen führen, oder die mit mir einerlei Sprache reden, oder die der Zufall auf irgend eine andre Art zunächſt neben mich in Reihe und Glied geſtellt hat. Wer nicht wünſcht, daß alles Gute, was einem Weſen widerfahren kann, allen Weſen widerfahre, der iſt ein Ariſtokrat.

Du ſiehſt, ich laſſe deiner Philoſophie Gerechtigkeit widerfahren. Aber, Kosmopolit, wir ſind allzumal Ariſtokraten, und mangeln des Ruhms, den wir vor der Vernunft haben ſollten. Und faſt möchte man ſagen, die Natur gebiete es ſo, wenn man ſieht, wie Neigung und Zufall ſich unabläſſig vereinigen, uns zu nichts anderm zu machen. Laß uns einmal ſtehen bleiben auf unſerm Erdplaneten, und ſehen, wie es da hergeht.

Die unkosmopolitiſchſten Geſchöpfe ſind die nächſten Angehörigen der Natur, die Lieblinge Rouſſeau's, die Wilden. Was iſt's, wenn der Irokeſe oder Tſchippaweh dem Europäer ſo trozig unter die Augen tritt, als gehörte die Welt den Irokeſen und Tſchippawehen? Deſto beſſer für dieſe guten Leute, daß ſie ihre Selbſtſtändigkeit fühlen. Es iſt immer eine Freude, Menſchen zu ſehen, die ihren Schritt durch die Welt gehen, ohne zu fragen, was dieſer und der dazu ſagen wird, der in der Welt etwas anders vorſtellt. Aber was hat Selbſtſtändigkeit für nothwendigen Zuſammenhang mit kosmopolitiſcher Geſinnung? Eben der Wilde, der keinen Herrn und Meiſter anerkennt, vererbt auf Generationen ſeine Stammesfreundſchaft und ſeinen Stammeshaß. Unbekannt mit dem, was in andern Zonen vorgeht, weiß er nur von Menſchen, die in ſeinen Fehden für oder gegen ihn ſind, und theilt die ganze Gattung der Erdinhaber in Freunde und Feinde. . . .

Frage den Grönländer, was ein Menſch iſt? Und er wird dir antworten: ein Grönländer. In der Sprache ſeines Volks findet er nur Ein Wort zur Bezeichnung beider Begriffe. Sieh ihn an, wie er in ſeinem Schmuz und ſeiner Häuslichkeit zufrieden und exemplariſch lebt, ohne weder von Fürſten, noch Vorgeſezten, noch von Obrigkeit irgend einer Art etwas zu wiſſen. Welches Europäervolk thut ihm dieß nach? Kein Hochgericht flößt dort den Dieben Schrecken ein; und doch verſchließt kein Grönländer, wenn er ausgeht, die Thür ſeiner Hütte; denn daß ein Grönländer den andern, ein Menſch ſeinen Mitmenſchen, beſtehlen könne, ſcheint dieſem Volke etwas unerhörtes. Aber laß ein Europäiſches Schiff anlanden mit Eiſengeräth und ſonſt dem Wilden brauchbaren Waaren; und der gewiſſenhafte Grönländer greift zu, wo etwas zu greifen iſt, und macht ſich, herzlich vergnügt, mit der Beute aus dem Staube. Die Beſtohlnen, denkt er, ſind ja nur Europäer! — Er alſo, der drei Schuh hohe, halbnackte Seehundsfänger iſt allein in ſeinen Augen ein Mann von Stande, und noch etwas mehr.

Aber du haſt nicht nöthig bis nach Grönland zu reiſen, um dich zu überzeugen, daß dem Menſchen in jedem Lebensverhältniß, er ſei roh oder humaniſirt, arm oder reich, Diener oder Herr, keine Vorſtellung weiter aus den Augen liegt, als die von dem Ganzen ſeiner Gattung. Was erweckt in uns Vorſtellungen? Zunächſt doch dasjenige, was wir um uns her ſehen! Und wer ſah in ſeinem Leben ſchon einen Menſchen? Eltern, Kinder, Geſchwiſter, Gatten, Haus- und Stammesgenoſſen, Herren und Diener, Reiche und Arme, Fremde und Landsleute, die ſehen wir. So mancherlei Individuen, ſo mancherlei durch Natur, Schickſal und Bürgerordnung anders, als wir in die Reihe der Lebendigen eingefügte, frei oder gezwungen beſtehende Weſen, keines dem andern gleich, alle nur einander ähnlich. Die Unterſchiede fallen auf und erwecken die Achtſamkeit. Das Allgemeine, der Gattungsbegriff, iſt — ein Begriff, kalt und ohne lebendiges Herzensintereſſe für den, der nicht ein Gefühl hineinlegt. Deßwegen will der Regel nach jeder, ſo viel an ihm liegt, mehr ſeyn, als ſein Hausgenoſſe, Nachbar, Vetter und Landsmann. Deßwegen hat jede Zunft, jede Compagnie, jede Gemeinde ihre Privilegien ſo lieb. Deßwegen iſt der ſchon ein ganzer Mann, wer nur aus voller Seele Landsmann, das heißt, Patriot iſt.

So iſt es. Aber ſoll es ſo ſeyn? Iſt uns die Vernunft nicht eben dazu gegeben, um wieder gut zu machen, was der angeborne Ariſtokratismus verdirbt? —

Kosmopolit, du weißt, wie viel ich von der Vernunft erwarte; vielleicht zu viel. Aber ich kann mir die Vernunft nicht denken im Widerſtreit mit der Natur, deren Dolmetſcherinn ſie iſt, als einzig und allein im Bezug auf die höhere Forderung des *Rechts*. Was recht iſt, ſollen wir thun, wie es uns das unbegreifliche Geſetz des Bewußtſeyns gebietet, ohne Rückſicht auf die Unterſtützung natürlicher Kräfte. Dieß *ſollen* wir; dieß *können* wir. Aber was wir nicht können, ſollen wir auch nicht. Und wer kann aus Pflicht *lieben*? Von Liebe aber geht alle Verbrüderung auf. Recht und Gerechtigkeit führen nur zu gedachter, nicht zu gefühlter Verknüpfung.

Troſtlos, und der Natur widerſprechend, iſt die Forderung, daß der Menſch zuerſt die Welt liebe, dann ſein Land, und dann erſt ſein Haus und die nächſten Angehörigen ſeines Herzens. Und doch iſt der Menſch für die Welt da, nicht bloß für ſein Land und ſein Haus, und auch nicht bloß für die Angehörigen ſeines Herzens! Liebe ohne Ausſonderung und näheren Anſchluß an das Geliebte hat weder Dauer noch Wahrheit. Und doch iſt es ein Gedanke, deſſen Herrlichkeit jedes beſſere Gemüth anerkennt, Alles, was Menſch heißt, umfaſſen mit Liebe! Wie gleichſt du hier, Kosmopolit, die Natur mit ſich ſelbſt aus? —

Ich muß dieſen Gedanken noch einige Schritte weiter nachgehen. Was will Liebe? Was anders, als Glück des Geliebten? Und glücklich wird keiner, wie es der andre wird. Die Freude zeigt ſich in millionenfacher Geſtalt, und iſt nur darum die Göttinn Aller, weil ſie ſich in die Lieblingsfarbe jedes Einzelnen kleidet. Glücklicher machen kann ich nur den, deſſen Bedürfniß ich kenne. Nur deſſen Bedürfniß kenne ich, deſſen Eigenthümlichkeit die Sympathie in mir ſelbſt wiederhohlt. Deßwegen ſchließt, und geſellt ſich Gleiches zu Gleichem, und Sympathie wird auf Befehl der Natur die Pflegerinn und Mitgenoſſinn der Liebe. Wie kann nun Liebe, die der ganzen Gattung unſre Herzen zueignen will, ſich äußern? Was kann ich mehr thun für den, deſſen Sinn und beſonderes Weſen mir unbekannt iſt, als das Geſez der Gerechtigkeit nicht übertreten gegen ihn, und nach der matten Vorſtellung eines allgemeinen Umriſſes der Menſchlichkeit ſeinem rohern und mehr animaliſchen Bedürfniß abhelfen? Und ſelbſt um dieß zu können, iſt es nöthig, daß mein Arm bis zu ihm reiche. Freilich erkenne ich in jedem vernünftigen Weſen auch zwei höhere Bedürfniſſe an, das Bedürfniß der Wahrheit, und das Bedürfniß der reinen Güte. Aber Wahrheit zu ſuchen und mitzutheilen, fordert mich die Vernunft auf ohne allen Bezug. Reine Güte will, daß ich, ſoviel ich vermag, auch dem helfe, den ich nicht liebe. Wenn alſo kosmopolitiſche Geſinnung nichts weiter will, als dieß; wenn ſie ſich nur an Vernunft und Pflicht hält, und nicht Liebe iſt, nicht brüderliche Geſinnung für das Ganze; wozu bedarf es dann ihrer?

Dann iſt jeder, wer ein Contingent zum unvergänglichen Schaz der Wahrheit beiſteuert, ein Kosmopolit, und ſollte er auch von dem, was jenſeit ſeiner Studierſtube oder ſeines Laboratoriums vorgeht, ſo wenig Notiz nehmen, wie von dem, was im Mittelpunkt der Erde geſchieht, wo vielleicht auch vernünftige Weſen ihre Heimath finden. Dann iſt jeder ein Kosmopolit, wer gut und brav in ſeinem Kreiſe das Seine thut, unbekümmert, ob der Menſchenhandel mit ſchwarzen Brüdern, denen er doch nicht helfen kann, durch eine Parlamentsacte abgeſchaft, oder neu eingeführt wird. Sag an, Kosmopolit, iſt das auch deine Meinung? —

Doch wozu die Frage? Du willſt, daß Menſch zu Menſch ſeyn ſoll, was Bruder zu Bruder iſt. Du willſt alſo Herzensanhänglichkeit und Liebe in ihrer höchſten

Erweiterung. Und dieſe Geſinnung iſt's, die dich zum Kosmopoliten macht, und die ich in dir wieder liebe.

Was ſagt nun aber zu dieſer Geſinnung die Natur? Das war der Punkt unſrer Verhandlung.

Ich habe dich genug im Kreiſe herumgeführt. Jezt laß uns gerade auf's Ziel gehen. Es iſt Träumerei, nichts mehr und nichts weniger als Träumerei, ein Weltbürger ſeyn wollen in dem Sinn, wie man ein Staatsbürger, ein Stadtbürger, ein Hausbürger iſt. Und warum denn ſo geradezu Träumerei? Weil ein Menſchenauge nur ein paar Schritte weit in die Ordnung des Ganzen hineinſieht. Weil der Menſch, ſobald er des Guten zuviel thun will, gar nicht mehr wiſſen kann, ob ſein Thun nicht das Gegentheil von dem fördert, was es fördern ſoll. Weil der Klügſte, Erfahrenſte und Beſte unter uns Allen durchaus nicht vermag, die Folgen, die irgend eine Particulärunternehmung für den Univerſalzweck der Gattung hat, zu berechnen. Weil der Begriff vom Wohl des Ganzen ein idealiſcher Speculationsbegriff iſt, den der Menſch vernünftig denken, aber nun und nimmer verſtehen, und noch weniger realiſiren kann. Weil das Schickſal oft Menſchen und Nationen in Unglück und Verwüſtung ſtürzt, um aus chaotiſchen Trümmern eine neue Schöpfung hervorzulocken, der Menſch aber ein Ungeheuer wird, wenn er hierin das Schickſal nachahmen will; denn das höhere Gebot des Bewußtſeyns entſcheidet, was geſchehen darf und nicht darf, ohne Bezug auf Wirkung und Folge.

Um artige Vorſchläge zu thun zur Errichtung einer allgemeinen Weltrepublik

braucht

braucht man nicht einmal ein frommer Abt St. Pierre, ſondern nur ein närriſcher Sanscülotte-Anacharſis zu ſeyn. Ob das Schickſal es nicht ſichtbar darauf anlegt, alle ſeine vernünftigen Zöglinge zu vereinigen in einen Univerſalbund, das iſt eine gar andre Frage. Um ſie zu beantworten, laſſe ich mich in unſre kosmopolitiſche Correſpondenz ein. Aber der Speculations- und Revolutions-Mann, der, er für ſeine Perſon, das große Werk zu Stande zu bringen, oder auch nur einzuleiten, ſich vermißt, dem kann nicht beſſer gerathen werden, als daß er hingehe auf's offne Feld, wo Plaz iſt, und Kohl pflanze für's Wohl des Ganzen.

Wie doch der Einzelling, der Menſch, immer ſo bereit iſt, ſich einzubilden, daß, was er überhaupt für möglich hält, ſei namentlich durch ihn und ſeinen Einfall möglich! Gerade dieß hat ſchon mehr als einmal den natürlichen Entwickelungsſchritt der Vernunft und Menſchlichkeit gehemmt, daß ſo mancher Deſpot, Demagog, Sectenführer und politiſcher Parteigänger ſeine unmaßgebliche Meinung einem Haufen Anhänger und Unterworfener als Regel und Richtſchnur aufdringen konnte. Faſt jedes Jahrhundert ſtraft die Weisheit eines politiſchen Reformators Lügen.

Was ſoll denn aber der Kosmopolit thun? Träges Herzens dem wunderſamen Laufe der Dinge zuſehen und ſeine bürgerliche Unnützlichkeit bemänteln mit einer humanen Lehre? —

Kosmopolit, wenn du die Ehre deines Namens faſſeſt, ſo ſei, was du ſeyn kannſt! Sei Freund, Gatte, Vater und Bürger! Suche Wahrheit, ſoweit Geiſt und Kraft dich geleiten; theile ſie mit, behutſam und ohne Scheu; verehre ſie mit der ganzen Unbefangenheit eines uneigennüzigen Willens! Thue, was recht iſt; dann biſt du ſicher, etwas für's Ganze zu thun! Aber was nüzlich iſt für's Ganze im einen und andern Fall, das weiß nur der unendliche Genius des Ganzen. Dem überlaß dieſe Sorge! Und dann, wenn du eins biſt mit dir; wenn deine Geliebten und Alle, die das Schickſal in deinen Berührungskreis ſtellte, ſich deiner erfreuen; dann erinnere dich, daß du Alles, was du biſt, nur als Menſch biſt, Alles, was du genießeſt, nur als Menſch genießeſt; daß jeder Menſch, er ſei wer und wo er wolle, auf deine Hülfe ein Recht hat, und der Würde deines Weſens, der Vernunft nach, deines Gleichen iſt! So wird das Gefühl der Menſchlichkeit in ſeiner Vollendung ein Univerſalgefühl der Menſchheit, das Intereſſe am Guten ein Intereſſe an Allem, was Menſchen beginnen, und jeder Tag, wo ein Volk einen glorreichen Schritt zum Ziele ſeiner Menſchenbeſtimmung gethan hat, ein kosmopolitiſcher Feſttag.

Wenn alſo Kosmopolitik als Methodenlehre für reformationsluſtige Leute ein Unding iſt, ſo iſt Kosmopolitiſmus eine Geſinnung, die alles Treffliche in ſich ſchließt. Und nun, Kosmopolit, ſind wir doch eines Sinnes? —

Nach dieſer Vorſtellungsart nimmt unſere Speculation eine ganz andre Wendung, als diejenige iſt, in der ſich Projectmacher gefallen. Allgemeine Menſchenverbindung, das iſt doch nun einmal für den Kosmopoliten, was für den Alchimiſten der Stein der Weiſen. Da, wo Particulärklugheit zu unvermögend iſt, einen Wunſch wirklich zu machen, bleibt nichts übrig, als ſich voll Hoffnung und Vertrauen dem Schickſal auf Diſcretion zu ergeben. Aber was iſt Hoffnung und Vertrauen, ununterſtüzt vom Verſtande? Ehe wir Verzicht thun auf Einſicht, müſſen wir wenigſtens das Unſre verſuchen, um ſie uns zu erwerben. Da die Zukunft ihr groſes Geheimniß nicht verräth, ſo müſſen wir uns an die Vergangenheit wenden. Das Schickſal vollbringt den Willen der Natur, und die Natur widerſpricht ſich nicht. Wer ihre Spuren entdeckt, kann ſicher ſeyn, daß ſie ihn auf Wege führen.

Wer kann ſich rühmen, daß ihn Alles angehe, was Menſchen angeht, und doch es ruhig bewenden laſſen bei der froſtigen Vorſtellung, daß es in dieſer ſtrebenden und arbeitenden Menſchenwelt bleiben werde wie es iſt, für nun und immer?

Wer möchte nicht, wenn er je das geliebte Kanaan nicht mit Augen ſehen ſoll, es wenigſtens wie Moſes im Traume voraus entdecken? — Nicht wahr, Kosmopolit? Je tiefer man fühlt, wie wenig das iſt, was man ſelbſt thut, deſto dringender wird uns das Bedürfniß, den Gedanken mit in den Sarg zu nehmen, daß die allmächtige und unaufhaltbare Kraft, die in der Natur wirkt, zum Theil auch, und meiſt ohne unſer Wiſſen, durch uns unſern Enkeln eine erfreulichere Stätte bereite.

Nicht umſonſt ſucht man die Anlage zu kosmopolitiſcher Geſinnung auch in roheren Gemüthern auf. Die menſchliche Eigennützigkeit iſt ſehr verrufen. Wie kömmt es denn aber, daß dieß eigennützige Geſchöpf, der Menſch, ſo empfänglich iſt für das Gefühl, mehr in der Gattung als in ſich ſelbſt zu leben? Wenn der Horizont der Meiſten zu eng iſt, ſo trägt ihr eingeſchränkter Wille nur die Schuld ihres Verſtandes und ihrer Einſicht. Sieh den ganz gewöhnlichen Landes-, Bundes- und Ordensgenoſſen an, wie wenig dazu gehört, wenn ſeine Kräfte einmal im Schwunge ſind, ihn über den Vorſtellungen von Vaterland, Bund und Orden ſeine ganze Perſönlichkeit vergeſſen zu machen und ihn dahin zu bringen, daß er nöthigen Falls auf Kopf und Herz Verzicht thue, um ſich in der Corporation als Hand oder Fuß zu fühlen! Ohne Murren duldet er Froſt und Hitze, Mangel und Noth, wenn er ſich ſagen kann: „Ich bin es, der leidet; aber ich leide für Uns." — Ueberall iſt Diſpoſition zu Patriotiſmus da; und wo dieſe Diſpoſition nicht zum wirkſamen Gefühl wird, da kann man ohne Bedenken als erwieſen annehmen, daß die Regierung oder die Verfaſſung des Volks dem Nationalgefühl widerſpreche.

Je freigeſinnter die Seele iſt, je größer ihr Lichtkreis, deſto erweiterter wird ihr Intereſſe, deſto lebendiger ihre Naturdirection ſich zu verlieren in irgend einem Ganzen zu deſſen ſicherer Dauer und ſchönerer Blüte. Konnte doch ſogar die unweſentliche, nur auf metaphyſiſchen Notionen und Diſtinctionen ruhende Theodiceenphiloſophie, die Leibniziſche Lehre von der beſten Welt, mit einem Zutrauen, als ob ſich gar nichts dagegen erinnern ließe, ſich überall aufdringen, wo ſie guten Willen vorfand! Ihre Troſtargumente, die ſich alle im luſtigen Zirkel der Möglichkeit umdrehten, nahm man mit Freuden zum Erſaz für die wirklichen Plagen an, die man fühlte. Wenn das Uebel, das den Einzelnen trifft, zum Wohl des Ganzen mitwirkt; wer giebt denn dem Einzelnen wieder, was er an das Ganze verliert? Wer kann von ihm fodern, daß er's, ohne den Kopf zu ſchütteln, umſonſt verliere? Der verſchwundene Tag iſt auf ewig verſchwunden. Die kleinſte Lücke im Genuß der Vergangenheit füllen, wenn man rechnen will, Jahrhunderte einer glücklichern Zukunft nicht aus. Aber der Menſch, der ſich nicht ſelbſt verwerfen will, verſchmäht eine Rechnung, die ihn nöthigt, ſich im Gedanken abzutrennen vom Ganzen. Er dünkt ſich des Daſeyns nicht werth, wenn er nicht allenfalls zwei Drittheile ſeiner Freuden zum Weltcontingent abzugeben erbötig iſt. Er verachtet die Freude ſelbſt, wenn ſie ihn zum Wucherer macht.

Auf feſterem Grund und Boden, als derjenige war, der die Leibniziſche Monadenwelt tragen ſollte, laß uns einmal verſuchen, Kosmopolit, ein Monument zu Ehren des Schickſals zu errichten. Thatſachen müſſen wir beurtheilen, nicht Begriffe ohne Inhalt. Der Geſchichte müſſen wir nachgehen, um den Zweck der Natur zu errathen. Keine feſte Stätte müſſen wir ſuchen auf dem ſtrudelnden Ocean der menſchlichen Begebenheiten; denn Alles, was nur hier oder dort beſtehen kann, muß untergehen wie es aufging. Aber mitten durch alle Strudel hin eine Strömung des ganzen Oceans nach einer Richtung zu entdecken, das iſt wenigſtens des Verſuches werth. Vorher müſſen wir uns nur noch um einige Gedanken vergleichen. Davon mit nächſtem!

Zweiter Brief.

Das war es, Kosmopolit, was ich dir zuerſt noch ſagen wollte, daß unſre Speculation, wenn ſie Halt und Beſtand haben ſoll, mit dem zuſammenlaufen muß, was Geſchichte der Menſchheit genannt werden kann. Aber was iſt das, Geſchichte der Menſchheit? Was kann man ſich denken unter einer Wiſſenſchaft, die etwas Anderes zu werden ſcheint, ſo oft ſie einen neuen Bearbeiter findet? Hier liefert uns ein trefflicher Gelehrter mühſam geſammelte und geordnete Notizen von den Sitten, Meinungen, Tugenden und Laſtern der Jäger- und Hirtenvölker, die wir Wilde und Barbaren zu nennen gewohnt ſind, und erklärt dieß für eine Geſchichte der Menſchheit. Ein Andrer ſpinnt den Faden ſeiner Philoſophie wirklich hiſtoriſch ab und verfolgt die großen Begebenheiten aller Zeiten von Adams Ausgang aus dem Paradieſe bis auf die Erſcheinung der franzöſiſchen Encyklopädie, aber mit ſolch einem Vorblick auf ſeinen Particulär⸗Standpunkt im Zeitalter der genannten Encyklopädie, daß er darüber die halbe Welt aus den Augen verliert. Sein Buch heißt unterdeß eine Geſchichte der Menſchheit. Entrüſtet über eine ſolche parteyiſche Häuslingsphiloſophie zieht ein dritter Mann, deſſen Namen dir und mir reſpectabel iſt, den ganzen Himmel in den Umfang ſeiner Lehre herab, und erklärt uns geographiſch, chemiſch und anatomiſch, daß die gute Natur ihre Kinder überall und zu jeder

Zeit mit den Gaben beſchenkte, in deren Beſitze ſie ſelbſt war.

Nun, Kosmopolit, laß uns vor allen Dingen jedem dieſer trefflichen Männer im Herzen Dank ſagen für das, was wir von ihnen lernten. Die Zuſammenſtellung der Sitten, Meinungen, Tugenden und Laſter derjenigen Erd-Inhaber, die von unſern Europäerkünſten nichts wiſſen, zeigt im großen Beiſpiele, daß die Maſſe der Thorheiten überall ſchwer auf der Vernunft liegt, daß aber auch eben die Vernunft, die unſre Scribenten gern als ein Monopol in Beſchlag nehmen möchten, jeden dumpfen Wahn und jede kindiſche Sitte durchſchimmert. Weniger lehrt uns eine räſonnirte Weltgeſchichte, die den Werth der Nationen mit falſcher Elle mißt; aber ſie hat uns einen weſentlichen Dienſt gethan, wenn ſie uns das Gute des Zeitalters, dem wir doch nun einmal angehören müſſen, näher vor's Auge rückt und dadurch unſern Hausfrieden befördert. Die ſchönſte Stüze kosmopolitiſcher Geſinnung iſt endlich die Ueberzeugung von der unbeſchränkten Mutterliebe der Natur, die mit der Entwickelung beſonderer Kräfte jedesmal beſondre Fähigkeiten zum Genuß und zur innern Erhöhung ertheilt. Aber ſo nüzlich und erfreulich auch alle dieſe Notizen und Lehren ſind, ſo befriedigt doch keine von ihnen der Vernunft das Bedürfniß einer Geſchichte der Menſchheit.

Du mußt mich noch ein wenig argumentiren laſſen, Kosmopolit. Nachher kömmt dann die Reihe an's Documentiren.

Angenommen, was denn doch am Ende auf keinem menſchlichen Wege zu erweiſen ſteht, daß die größte Mannichfaltigkeit des Exiſtirenden die Grundbedingung der Exiſtenz, und die Natur ſonach jederzeit in ſich ſelbſt erſchöpft ſei; was haben wir durch dieſen Gedanken gewonnen, wenn wir wiſſen wollen, ob das Streben, Arbeiten, Dichten und Denken der Menſchen im Ganzen zu einem Ziele führt? Denn iſt dieß Ziel überall, ſo kann man eben ſo gut ſagen, daß es nirgends iſt. Daß die Menſchen zu allen Zeiten geworden ſind, was ſie werden konnten, iſt ein Satz, der ſich ſelbſt beweiſ't, eine analytiſche Verdeutlichung des Begriffes Natur. Die Natur kann ſich nicht widerſprechen, und was jemals in ihr geſchah, mußte geſchehen. Nun aber weiter! Warum und zu welchem Ende geſchah dieß? Iſt es erlaubt, die Nothwendigkeit als ein Kind des Zufalls zu denken, ſo hebt unſer Warum ſich ſelbſt auf. Denken wir uns aber, wie es die Vernunft will, alle Naturwirkungen nicht nur entſpringend aus Urſachen, ſondern, was mehr zu bedeuten hat, aus Zwecken, ſo ſagen wir der Natur in's Geſicht, daß ſie ſich widerſpreche — eine Schmähung die ſich ſelbſt widerſpricht — wenn wir annehmen, die Individuen rücken nach Verhältniß ihrer Kräfte und Umſtände fort, während die Gattung ſtehen bleibt oder wenigſtens ohne ein Ziel zu haben dem blinden Strome der Zeit folgt.

Ich habe mich in metaphyſiſche Phraſen verloren. Alſo noch einmal kurz und anders.

Warum heißt ein Staat, eine Armee, eine Corporation ein Ganzes? Weil im Staat, in der Armee, in der Corporation Alle für Einen ſtehen ſollen und Einer für Alle. Weil jedes Glied der Verbindung Zweck iſt für ſich, aber zugleich auch Mittel für einen Gemeinzweck. Wende das

Beiſpiel an. Wenn mit der Entwickelung des Einzelnen, des Abgeſonderten, des mehr oder minder für ſich Beſtehenden, in der Menſchengeſellſchaft zugleich die Summe aller Menſchen in Eins gedacht, die Gattung, ſich entwickelt, dann macht die Gattung ein Ganzes aus, und dieß Ganze heißt die *Menſchheit*. Wird aber das Einzelne und Abgeſonderte durch die Fügungen von innen und außen nur für ſich entwickelt, ſo exiſtirt kein Ganzes, und *Menſchheit* iſt ein Begriff ohne Bedeutung. Daraus folgte dann, wenn wir die Natur nach Zwecken beurtheilen wollen, daß ſie einen Zweck hätte mit dem Einzelnen, mit der Gattung aber nicht. Das hieße: die Natur hat in einer Rückſicht einen Zweck, in anderer Rückſicht aber keinen Zweck. Das hieße: die Natur widerſpricht ſich.

So weit gut! Aber wenn nun der Philoſoph aus Principien darthut, daß die Natur ſich nicht widerſprechen kann, was ſagt dazu der Geſchichtsprüfer, der aus Thatſachen keinen Gedanken zu ziehen Luſt hat, den man erſt vorläufig aus Principien hineintragen muß, um ihn nach Gefallen wiederzufinden? Sehen wir irgend eine Nationalgeſchichte für ſich an, ſo zeigt ſich uns überall ein und derſelbe bekannte Umlauf des Rades der bis dahin ſogenannten Cultur. Ein Völkchen läßt ſich's ſauer werden, ringt, arbeitet, blutet und duldet, um ſich für ein civiliſirtes Völkchen zu achten, das heißt, um leſen und ſchreiben zu lernen und ſich in ſtaatsmäßige Sitte zu fügen. Das Schickſal gewährt ihm endlich dieſe Freude. Wie ein übermüthiger Knabe zu ſchwärmen aufhört, ſich mit ſeinen ehemaligen Mitſchwärmern auf Schulbänke hinſetzt und ruhig und geſittet wird, ſo auch das neuciviliſirte Volk. Nun folgt eine ſchöne Zeit. In lieblicher Eintracht ſpielen alle Kräfte der verbündeten Staatsgenoſſen ſich los. Was der Knabe gelernt hatte, deß freut ſich der Jüngling. Man ſingt, ſpielt, mahlt, meißelt, dichtet, philoſophirt — oh! wenn es erſt bis zum Philoſophiren gekommen iſt, dann iſt es gemeiniglich ſchon geſchehen um den erſten Keim der Nationalherrlichkeit, die unbeſcholtene Bürgerſitte. Der Reſt der Bundesjahre wird weggeſchwelgt. Das Volk ſtirbt an der Entkräftung.

Was bedeutet nun dieß Steigen und Fallen der Nationen? Iſt der Lauf der menſchlichen Begebenheiten wirklich ein Kreislauf? Kömmt die Reihe der erſten Rolle nach und nach an alle Schauſpieler?

Oder behandelt das unſtäte und eigenwillige Schickſal einige mit Gunſt, andere mit Ungunſt? Und was wird ſeyn, wenn ja die Reihe an Alle gekommen ſeyn ſollte? Fängt die Weltgeſchichte alle Jahr von vorn an? —

Hier giebt's ein geräumiges Feld für kampfluſtige Speculirer, Zweifler und Demonſtratoren. Findet einer der letztgenannten um der guten Sache willen nöthig, die Gegenwart über die Vergangenheit zu erheben, und ſeinem Bedünken nach zu erweiſen, daß es jetzt wirklich beſſer auf Erden hergehe, als zu den Zeiten des Perikles oder Scipio; ſo kann ihm allenfalls ein Zweifler dieſe Theſe durchſchlüpfen laſſen, ohne in der Hauptſache ſich für belehrt zu erkennen. Denn wenn die Menſchheit ſich jetzt beſſer befindet, als in der geprieſenen Griechenzeit, warum kam denn erſt der düſtere Zwiſchenact, wo ſie ſich ſchlimmer befand? Wer den Schatten im Gemälde nicht zu deuten weiß, kann ſich nicht rühmen, daß er das Gemälde verſtehe. Was bedeutet nun in der Weltgeſchichte, nachdem das Licht der Vernunft und Menſchlichkeit in Oſten und Weſten langſam aufgeglimmt war, das totale Erlöſchen dieſes Lichts und der Einbruch der tauſendjährigen Mitternacht, die wir die Mittelzeit nennen? —

Doch ja. Es giebt noch eine Antwort für denjenigen, welcher Luſt hat, ſich mit ihr zu behelfen. Man kann nur ſagen, die Griechen- und Römer-Humanität war im Grunde nichts werth, und mußte ſich ganz verlieren, um der neuern, der heutigen, die unbehinderte Herrſchaft nicht zu ſtören. Aber warum entſteht denn Etwas, das im

Grunde nichts werth iſt? Und ſoll denn die immer wiederkehrende Theſe, den Vorrang unſrer Zeit betreffend, immer ohne Widerſpruch durchgehen? —

Kein Wort mehr von dieſer Advocatenphiloſophie, zu deren Behelf jeder, welcher ſich in die Diſputation miſcht, die Streitgründe mehr aus ſeiner Gefühlseigenheit nimmt, als aus den vorliegenden Acten. Wem antike Nationalart und Geiſtesbeſtimmung beſſer gefällt, als moderne, der wird jener ein Loblied ſingen. Wer Cabinette und Canzelleien für nothwendige Beſtandtheile eines wohleingerichteten gemeinen Weſens achtet, und Predigten lehrreicher findet, als Demoſtheniſche Reden, der wird nie begreifen, was jener Sänger mit ſeinen Lobliedern eigentlich will.

Zu welcher Partei ſollen wir uns ſchlagen, Kosmopolit? Denn da beide einander widerſprechen, ſo muß denn doch, wie es ſcheint, eine nothwendig Recht haben, wenn ſie gleich Verzicht thun ſollte auf die Bemühung, die Gegenpartei zu bekehren. Aber wie? wenn nun beide Recht hätten, jede nach ihrem Sinn, und beide Unrecht in Bezug auf unſre große Frage? —

Das war das Zweite, was ich dir zu ſagen hatte. Man ſtreitet über den Zweck, den das Schickſal mit unſrer Gattung erreicht oder nicht erreicht, in der treuherzigen Vorausſezung, daß man ſchon wiſſe, was denn dieß für ein Zweck ſei, da man doch, um darüber urtheilen zu können, ein Ereigniß abwarten muß, wovon ſich bis dieſen Tag noch in keinem Geſchichtsbuche Meldung findet.

Beſtimmung der Menſchheit, das iſt der apokalyptiſche Begriff, mit dem man, wie mit mehreren ſeines gleichen, aus frommer und pädagogiſcher Abſicht ein pragmatiſches Spiel treibt, und auf deſſen ernſtlichen Inhalt doch dem Kosmopoliten Alles ankömmt. Wenn nur die Intereſſenten dieſes Begriffs uns vorläufig ſagen könnten, was ihre eigne und beſondre Beſtimmung ſei! Was ihr Wunſch iſt, das zu erläutern fällt ihnen nicht ſchwer. Und noch leichter iſt es, ſich ungefähr eine Vorſtellung zu machen von einem allgemeinen Wunſche, in welchem ſich, wenn man herumfragen wollte, zuverläſſig alle Stimmen in allen Welttheilen vereinigen würden. Aber wer hat uns vorwizigen Naturkritikern die Vollmacht gegeben, unſern Wunſch für unſre Beſtimmung zu halten? Beſtimmung iſt die Folge von Abſicht, aber nicht deſſen, der beſtimmt iſt, ſondern deſſen, der ihn beſtimmt. Wenn ich aus dem, was ich will, ſchließe, daß eben dieß die höhere Kraft wolle, die mir meinen Willen gegeben hat, ſo ſcheint das einer der untrüglichſten Schlüſſe zu ſeyn. Wie aber? wenn ich nun ſehe, daß in der Welt, die ich für das Werk eben der Kraft erkenne, die mir meinen Willen gegeben hat, das nicht geſchieht, was ich will, und daß die Naturdirection meiner Kräfte nichts weniger als einerlei iſt mit der Direction meines Wunſches? Wie ſteht es dann mit unſerer Philoſophie? Hat denn jene höhere Kraft einen doppelten, ſich ſelbſt widerſprechenden Willen? Du denkſt wohl, ich lege dir nur Subtilitäten zur Uebung vor. Aber nicht alſo. Denn was wird aus dem Begriffe Beſtimmung, wenn ich in den Werken der Natur, und ſogar in den Kräften des Menſchen ſelbſt, nicht einen gemeinſchaftlichen Endpunkt erkenne?

Allem Mißverſtande vorzubauen, muß ich dich erinnern, daß ich hier nicht von der höhern Beſtimmung des vernünftig freien Weſens zum reinen Guten rede. Dieſe Beſtimmung hat ihre Gewißheit für ſich, und iſt ſo unwiderſprechlich, als die reine Vernunftforderung des Rechts und der Pflicht, aber auch eben ſo unbegreiflich. Wir *müſſen* denken, reine Güte ſei der letzte Zweck aller Exiſtenz, weil wir keinen andren Zweck für den höchſten annehmen *dürfen*. Aber ſo gewiß es iſt, daß der Menſch gut ſeyn *ſoll*, ſo gewiß iſt es auch, daß er glücklich ſeyn *will*. Hier ſtehen wir auf dem Punkte der Frage, welche die Pflichtphiloſophie von der Philoſophie des Kosmopolitiſmus trennt. Die Pflichtphiloſophie beweiſet, daß es gerade der Widerſpruch zwiſchen Glück und reinem Werth in dieſer Sinnenwelt iſt, was uns zum Glauben an eine beſſere Welt, wo beide mit einander ausgeglichen werden müſſen, berechtigt. Die Philoſophie des Kosmopolitiſmus aber hält ſich an die Bedingung unſrer Sinnenwelt. Sie umfaßt alle Menſchen, aber nur als Menſchen, und vereinigt ſie in der Vorſtellung der Menſchheit. Und in menſchlichem Sinn nenne ich es ein pragmatiſches Spiel und nichts weiter, wenn jemand darthun will, daß der Menſch in dieſer Welt zum Glück beſtimmt, und ſonach wachſendes Glück die Beſtimmung der Menſchheit ſei.

Ein populäres Geſchichtchen ſoll unſre Sache erläutern.

Es war einmal ein Mann, der, gleichviel, ob nach Oſt- oder Weſtindien, auf Reiſen ging mit einem Apparat von phyſikaliſchen und aſtronomiſchen Inſtrumenten. Der gute Mann litt Schiffbruch, fand in den Wellen ſein Grab, und hinterließ den Kaſten, der den Inſtrumenten-Apparat enthielt, dem Zufall. Der Zufall warf ihn an eine Inſel, wo ein Haufen Wilder ihn für einen guten Fund nahm und Anſtalt machte, ihn als ſolchen zu benuzen. Du mußt wiſſen, daß dieſe Wilden noch ſtockwild waren, das heißt, noch nie mit Europäern Verkehr gehabt hatten. Sie öffneten den Inſtrumentenkaſten, und konnten ſich nicht genug wundern über die ſchönen Sachen, die er enthielt. Aber zu welchem Zweck waren dieſe Sachen? Daß ein Künſtler etwas damit im Sinne gehabt haben müſſe, erkannten die Wilden einmüthig an. Aber was? Das war die Frage. Nach einigen allgemeinen Verſuchen, die insgeſamt bewieſen, daß man mit einem Quadranten keine Vögel ſchießen, in einer Luftpumpe keine Fleiſchbrühe kochen, und mit einem Barometer den Feind nicht ſchlagen könne, formirten ſich die Philoſophen unter den Wilden in eine gelehrte Societät, unterſuchten den problematiſchen Apparat im Allgemeinen und gründlich, und zogen aus ihren Unterſuchungen zuletzt gemeinſchaftlich einen Schluß, der ſich hören ließ. Wir Alle, ſagten ſie, ſind darüber eins, daß blanke und bunte Sachen, von deren Beſtimmung man ſich ſonſt keine Vorſtellung machen kann, dazu dienen, daß die Kinder damit ſpielen. Nun ſind dieſe vor uns liegenden Sachen bunt und blank, und wir wiſſen uns von ihrer Beſtim mung ſonſt keine Vorſtellung zu machen. Folglich ſind ſie beſtimmt, Spielzeug für Kinder zu ſeyn.

Viel zu gelehrt ausgedruckt für eine gelehrte Societät von Wilden! Ganz recht. Die Rede iſt auch nur von dem, wie es die Wilden dachten, nicht wie ſie's ausdruckten; und jenes war nichts weniger, als einfältig gedacht. Man machte die Probe. Man verehrte den Inſtrumentenapparat den Wilden-Kindern zum Feſtgeſchenk, und die Kinder freuten ſich hoch und ſpielten wirklich damit. Der Apparat war alſo für die Kinder wirklich Spielzeug; und doch hatten die Wilden-Philoſophen nicht zum richtigſten geſchloſſen.

Ernſthaft, Kosmopolit. Schließen wir nicht gerade wie dieſe Wilden, wenn wir daraus, daß Alles in der Welt unter gehörigen Umſtänden dienen kann, uns glücklich zu machen, erweiſen wollen, die Welt ſei um unſert- und andrer glücksfähigen Weſen willen da? Gilt aber dieſer Schluß nicht, ſo gilt auch der mit ihm auf's engſte correſpondirende nicht, daß wir beſtimmt ſind, glücklich zu ſeyn. Denn iſt Glück etwas anderes als Genuß? Und iſt Genuß nicht die Folge unſrer Verhältniſſe zu der Welt, die unſre Sinne erreichen? Wir ſind beſtimmt, glücklich zu ſeyn, oder die Welt iſt da, um uns glücklich zu machen; ein und derſelbe Gedanke; eine und dieſelbe eitle Vorausſetzung, daß unſer Wunſch den ganzen Willen des Weſens enthalte, durch welches wir ſind und wünſchen.

Biſt du ſolcher allgemeinen Argumentationen müde? Wohlan, Kosmopolit, ſo kehre heim zu dir ſelbſt, und frage in deinem eignen Buſen nach, ob die Naturdirection deiner Kräfte von den Schlangenlinien deiner Wünſche nicht alle Augenblick durchkreuzt wird. Frage weiter von Haus zu Haus, ob du nicht zehn Sterbliche findeſt, die das Spiel ihrer Neigungen und Kräfte vom Wege des Glücks, nach dem ſie ſich ſehnen, weit ſeitwärts verſchlagen hat, gegen Einen, der zufälliger Weiſe fand, was er nicht umhin konnte zu ſuchen. Nur im Suchen, im Streben, im Wünſchen nach Glück, darin kommen Alle überein. Und daraus folgt, wenn man ja von der Richtung auf die richtende Kraft, von der Wirkung auf den Zweck ſchließen will, daß man allenfalls ſagen darf, wir ſind beſtimmt, dem Glück nachzuiagen, aber nicht, es zu beſitzen. Es hüpft lockend vor uns hin, läßt ſich haſchen auf Augenblicke, und hüpft dann wieder dahin. Warum? wenn man fragen darf. Damit durch die Bewegung jede verborgene Kraft ſich entwickele wie die Natur ihr den Impuls gab. Dieß iſt wenigſtens die einzig mögliche Antwort für dieſe Menſchenwelt. Das Wirkliche muß das Fundament unſrer Urtheile ſeyn, nicht das Gewünſchte. Nicht alſo ſind uns Kräfte und Gaben ertheilt, damit wir durch ſie des Lebens genießen, ſondern wir genießen des Lebens dann und wann, damit durch das Streben, es immer zu genießen, unſer Selbſt ſich entwickele. Zu welchem Zweck? Das iſt's, was niemand weiß und niemand wiſſen wird. Und dieſer Zweck, bis dahin nur ein leerer Begriff, den wir in einem erweiterten Daſeyn belegen ſollen, iſt Menſchenbeſtimmung.

So thut denn, um zu unſerm Kosmopolitiſmus umzukehren, die wahrhaftige Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit auf alles Wägen und Meſſen des Nationalglücks Verzicht. Ob bis dahin Freude oder der Noth auf Erden im achtzehnten Jahrhundert vor oder nach Chriſti Geburt mehr war, darauf antworten zu können, müßte man ohnehin eine Art von Götterweſen ſeyn, das in einem Augenblicke in die Tiefe der Herzen aller Millionen ſehen könnte. Die ſchönen Privatnotizen von den Fortſchritten der ſogenannten Aufklärung gehören gar nicht hieher. Denn daß der, welcher vom Nüzlichen, Trefflichen und Guten die richtigſten Begriffe hat, der Aufgeklärteſte alſo, zugleich der Glücklichſte ſei, iſt wieder einer von den frommen und pragmatiſchen Pädagogenſprüchen, mit denen Natur und Erfahrung geradezu nichts zu ſchaffen haben. Richtige Begriffe gehören zu unſerm köſtlichſten Erdengut. Aber um ihren Werth anzuerkennen, hat man eben nicht nöthig ſeine Zuflucht zu nehmen zu dem abenteuerlichen Verſuche, die Freude aus dem Herzen, wo ihre Heimath iſt, in den Verſtand zu verpflanzen.

Ob ein Volk glücklicher iſt, als das andre? fragt man. Warum nicht lieber: ob ein Volk mehr werth iſt, als das andre? Denn wenn es nur auf's Glücklichſeyn ankömmt, ſo giebt es Opiate für Kopf und Herz, die zu dieſem Zweck ihren Dienſt nicht verſagen. Hoch jauchzt der Neger im Mondenſchein um ſeine Calapaſſentrommel, und der Pohlniſche Sklave um ſeinen Dudelſack. Was fehlt dieſen Menſchengeſchöpfen, wenn ſie nur nicht arbeiten müſſen und nicht denken? Der erbärmliche, zur Ceremonialpuppe zuſammengezwängte Chineſer, wie wohl befindet er ſich, wenn nur niemand von ihm verlangt, daß er etwas Beſſeres werde, als ſeine Väter waren! Aber wie Vieles fehlt dem hoch- und wackergeſinnten Britten, und überhaupt jedem, der die Welt von mehr als einer Seite anſieht! Wo geſchieht es unter uns Europäern am öfterſten, daß Unglückliche ihre lezte Zuflucht zu Strick und Mordgewehr nehmen, um unter der Laſt ihres Lebens wegzuſchlüpfen? In Bulgarien, Croatien, Servien und der Wallachei? Nicht doch. In England, Deutſchland und der Schweiz.

Sinneseinfalt und Sorgloſigkeit, das ſind die Grundſchwellen des Menſchenglücks, nicht Weltklugheit und Speculation. Aber die Natur duldet es nicht, daß ein Volk ſich lange wohl befinde auf Koſten ſeiner Entwickelungskraft. Unaufhaltbares Bedürfniß reißt die Sterblichen fort, das Leben näher kennen zu lernen, um es williger zu verlaſſen; und von der

Klugheit zur Einfalt iſt ſo wenig Rückkehr möglich, als vom Alter zur Jugend. Je deutlicher ſich im Laufe der Weltbegebenheiten zeigt, daß ein unwiderſtehlicher Impuls die Menſchen drängt, den Freuden der Natur Freuden der Kunſt unterzuſchieben, deſto weniger läßt ſich einſehen, wie man auch nur den Verſuch machen kann, in dem Fortſchritte der Gattung zu einem unbekannten Zwecke Annäherung zu einem träumeriſchen Ideal von Weltglück zu finden.

Aber was iſt dieß für eine Philoſophie, die ich dir, Kosmopolit, ſtatt der verworfenen biete! Ein Nichts für Etwas, für einen wohlbekannten Zweck einen unbekannten, einen kalten und problematiſchen Begriff für ein ſüßes und reelles Gefühl? Und wie kann ich denn überhaupt ſagen, daß die Natur unſre Gattung leite, wenn ich nicht weiß und nicht wiſſen kann, wohin? —

Kosmopolit, meine Argumentationen ſind ſchon zu Ende. Es kömmt uns nur noch darauf an, einen einzigen ganz ſimpeln Gedanken aus dem, was ich geſagt habe, zu entwickeln.

Was der Menſch unter der Bedingung der Menſchlichkeit iſt, das iſt er für dieſe Erde. Eins. Wenn die Natur mit dem Einzelnen einen Zweck für ſeine Menſchenexiſtenz hat, ſo erreicht ſie dieſen Zweck theils klimatiſch, theils aber auch hiſtoriſch durch Verknüpfung. Weiter. Wenn alſo Menſchen ſich zu Menſchen geſellen, ſo erreicht die Natur den Zweck der Particulargeſellſchaft. Geſellſchaft aber iſt abſichtliche Wechſelwirkung, und was ſich nicht kennt und nicht um einander bekümmert, kann nicht abſichtlich auf einander wirken. Wenn alſo die Natur mit der Menſchengattung einen Zweck erreichen will, was muß geſchehen, ehe ſie ihn erreichen kann? Die Gattung muß Menſchheit, muß eine Geſellſchaft werden, das heißt, alle ihre Glieder in allen Klimaten und Particulargeſellſchaften müſſen von einander wiſſen und auf einander wirken, und das Reſultat der Gemeinwirkung aller Particulargeſellſchaften auf die Univerſalgeſellſchaft, das wäre denn die Beſtimmung der Menſchheit.

Nun, Kosmopolit? Bin ich glücklich durch ſo viele Krümmungen meines Weges wieder angelangt auf deinem Grund und Boden? Schimmert uns nicht wieder ein erfreuliches Licht? Denn jezt wiſſen wir auf einmal, woran wir ſind. Unſre Speculation wirft für's erſte nur die Frage auf, ob denn das Schickſal wirklich und ſichtbar es darauf anlege, die Menſchen zu einer Univerſalgeſellſchaft, die Menſchheit heißen ſoll, zu verbinden? Die Antwort kann nicht ſchwer zu finden ſeyn; denn die Directionen der menſchlichen Natur ſind uns Allen gemein, und das Datum der Geſchichte liegt vor uns. Jezt ſiehſt du auch, warum ich ein Recht hatte zu ſagen, um urtheilen zu können, was die Beſtimmung der Menſchheit ſei, müſſe man ein Ereigniß abwarten, wovon bis dieſen Tag noch kein Geſchichtsbuch Meldung giebt. Dieß Ereigniß iſt die allgemeine und kosmopolitiſche Menſchenverbindung.

Hier haſt du denn auch abermal einen Beweis, daß Ariſtokratiſmus die Erbſünde iſt, die auch den Klügſten und Beſten auf

Abwege leitet, und ihm die Augen verbindet. Wäre dieß nicht, ſo müßte ein einziger Blick auf ein Planiglobium, aller Geſchichtsphiloſophie längſt eine andre Wendung gegeben haben. Wo war denn zur Griechen- und Römerzeit der Zuſammenhang zwiſchen den hier und dort vereinigten Völkchen, die man aufgeklärt zu nennen für gut findet, und den Millionen Sanscúlottes in Nordaſien, dem Innern von Afrika und dem ganzen vierten und fünften Welttheile? Seit wie lange iſt es denn, daß man die guten Leute von Otaheiti kennt und am Nutka-Sund in Nordweſtamerika Züge der Menſchlichkeit ſammelt? —

Aber ich will mir ſelbſt nicht vergreifen. Denn daß die Welt noch in der Wiege liegt und unſre Weisheit nicht minder, wird einer der tröſtlichſten unſrer Folgegedanken ſeyn.

Nur noch einige vorläufige Anmerkungen. Wenn wir finden, daß der Ariſtokratiſmus unerſchöpflich iſt an Verſuchen, die Hoffnung einer künftigen Geſchichte der Menſchheit zu vereiteln, ſo muß uns dieß nicht irre machen. Denn vom guten Willen dürfen wir ein Werk von Bedeutung in dieſer Welt überall nicht erwarten. Vielmehr muß dieß das Ziel unſrer pſychologiſchen und hiſtoriſchen Bemühung ſeyn, zu finden, ob nicht das Schickſal, das Uebel ſelbſt zum Guten kehrend, den Ariſtokratiſmus zum Mittel für kosmopolitiſche Zwecke benuzt und die abgeſonderten Häuflein, während jedes für ſich widerſtrebt oder zu widerſtreben vermeint, zum allgemeinen Vereinigungspunkte fortdrängt.

Das Weſen aller Vereinigung, was iſt es anders, als Gefühl des Zuſammenhangs? Familienzuſammenhang iſt der älteſte; Nepotiſmus die gemeinſte Aeußerung einer ariſtokratiſchen Gemüthsart. Eine Zahl häuslicher Zirkel verſammelte ſich in einen politiſchen Zirkel, der Staat heißt, weil durch ihn Wohl und Uebel, das ſonſt die unzähligen Formen des Zufalls annimmt, länger beſteht. Der animaliſche Zuſammenhang geht über in einen moraliſchen. Der Staat wird ein Miniaturgemälde der Welt; Patriotiſmus, die ſchöne Flamme des Herzens, ein Vorgefühl der unbeſchränkten Liebe. Im Staat, im Zuſtande der Nationalität, wo der Eigennuz allein die Rechnung über menſchliche Zwecke und Kräfte zu führen ſcheint, entwickelt ſich unter der Autorität der Vernunft der Begriff von einer Welt. Krieg, Knechtſchaft, Dürftigkeit und Luxus, die Furien der bürgerlichen Geſellſchaft, foltern den Ruf der Menſchlichkeit aus dem verbürgerten Menſchen heraus. Mit ſchweren Zinſen wird das Gemeingut der Vernunft und Wahrheit erkauft; aber es wird doch erkauft; und ſeine freie Benuzung iſt es, was den Menſchen im Bewußtſeyn ſeines Weſens nicht unpatriotiſch macht, aber ihn hinaushebt über den Nothbehelf der Bürger-Convenienzen. Aber auch die Vernunft muß den Eigennuz in ihr höheres Intereſſe ziehn, damit die Blinden, ohne zu wiſſen was ſie thun, das Werk der Zukunft zugleich mit den Sehenden fördern. Der Eigennuz jagt den räſonnirenden Europäer durch alle Zonen und über alle Meere umher. Unterdeß erweitert die Menſchlichkeit ihr verborgenes Reich; und dieß verborgene Reich wird ſichtbar werden, wenn die Vernunft dem Herzen ſein ſchönſtes Gefühl wiedergegeben hat, das es auf lange Jahrtauſende hin an den Ariſtokratiſmus verlor. Fühlen ſoll ſich der Menſch, der Naturordnung nach, als Sohn, Freund, Gatte und Vater; dann erſt als Bürger; und dann erſt als Menſch. Aber erkennen ſoll er ſich, der Vernunftordnung nach, erſt als Menſch, dann als Bürger, dann als Sohn, Freund, Gatte und Vater. Nur dieſe Vereinigung des Gefühls mit der Einſicht, des Herzens mit der Vernunft, macht ein wahres Grundgefühl der Menſchlichkeit möglich; und zu dieſer Vereinigung, die nicht von Regierungsformen abhängt, trägt ein menſchenfreundlicher Fürſt mehr bei, als ein zügelloſer Apoſtel einer chimeriſchen Freiheit. Von Verwandſchaft geht die Geſchichte aus und ſoll ihren erſten Abſchnitt endigen mit Verwandſchaft. Was dann im zweiten Abſchnitte geſchehen wird, davon kann unter uns gar nicht die Rede ſeyn. Für uns kurzſichtige Zuſchauer iſt bis dahin das Drama aller Staatsactionen ein Familienſtück, und Verbrüderung die Kataſtrophe.

Dritter Brief.

Eine Hypotheſe? Kosmopolit, was traueſt du mir zu? Eine Hypotheſe ſollte die Lehre ſeyn, die ich mit ſo viel Ernſt und Zuverſicht dir zu verkündigen wage? So fremd iſt mir denn doch die Wahrheit nicht, daß ich eine Sprache, die nur ſie führen darf, ihrem Dienſtboten, der Vermuthung, in den Mund legen ſollte.

Damit du ſogleich die Beweisgründe, von denen wir ausgehen müſſen, überſiehſt, ſo will ich ſie concentriren. Die Lehre des Kosmopolitiſmus hängt an zwei Endpunkten, einem pſychologiſchen und einem hiſtoriſchen.

Erſter Endpunkt. Soll die Idee, daß die Menſchengattung ſich zur Menſchheit oder Weltverbrüderung ausbildet, mehr als Idee ſeyn; ſo muß ihre Realität pſychologiſch bewieſen werden, und dieſer Beweis kann nichts andres ſeyn als ein Commentar über die unverkennbaren Individualdirectionen aller Menſchen.

Zweiter Endpunkt. Soll man mit Grunde annehmen, daß die Individualdirectionen aller Menſchen einen Univerſalzweck des Schickſals enthalten, inſofern uns nehmlich überhaupt dem Schickſal Zwecke beizumeſſen erlaubt iſt; ſo muß aus dem Laufe der Geſchichte dargethan werden, daß alle groſen Nationalbegebenheiten auf die Individualdirection aller Menſchen zur Weltverbrüderung gewirkt haben, wie die beſchleunigende Kraft der Schwere auf den Fall der Körper wirkt.

Wird dir bange bei der gelehrten Mieme dieſer beiden Grundſäze? Wohl; ſo ſiehſt du doch meinen guten Willen, von Principien auszugehen und nicht in's Weite hinein zu rechten. Uebrigens läßt ſich die Wahrheit dieſer Principien auch mit einem leichteren Gewande bekleiden. Etwa ſo:

Was iſt es, was des Menſchen Kräfte insgeſammt in Bewegung ſezt, wenn er, wie wir es nennen, klug, verſtändig und mit Vernunft zu einem Ziele eilt? Iſt es nicht daſſelbe Verlangen nach Genuß und Freude, das zu andern Zeiten blind oder animaliſch wirkt, und ſein Höchſtes gethan zu haben ſcheint, wenn es ſich ſogar die Vernunft dienſtbar macht? Vernünftig und Vernünftigglücklich iſt nach der Lehre bekannter Moralphiloſophen ein und derſelbe Begriff. Fragt man aber ſtatt dieſer Philoſophen die Natur und Geſchichte, ſo kömmt das gar anders lautende Datum zum Vorſchein, daß die Uebel der Vernünftigeren die beſchwerlichſten aller Uebel ſind, weil ſie ihren Grund haben im Widerſtreit zwiſchen Vernunft und Luſt, alſo in einem Rebellionszuſtande des Gemüths, wodurch der Menſch mit ſich ſelbſt entzweit wird. Oder ſoll auch das wahr ſeyn, daß der Menſch alle ſeine Wünſche dergeſtalt methodiſiren könne, daß ihm nichts widerfahren kann, als was er wünſcht? — Käme es darauf an, die Natur zu meiſtern und ſie zu belehren, wie ſie ihre Sache beſſer machen müſſe, wenn ihr am Wohlſeyn ihrer Kinder das Meiſte gelegen ſei; ſo könnte man ihr ganz getroſt den Vorſchlag thun, allen Menſchen ſtatt der Zugabe von Vernunft, durch die ſie mehr als die Thiere, aber nicht glücklicher als die Thiere ſind, ein größeres Maß von den friedlichen und geſelligen Trieben zu verleihen, die den Seelöwen vor dem Menſchen auszeichnen. Warum hängt das Herz des Mannes an den Tagen ſeiner Jugend? Warum preiſ't ſchon der Jüngling die Zeit, wo er noch ein Knabe war? — Frage nach bei den Erfahrnen und Aufrichtigen von Haus zu Haus! Wenn nicht das höhere Geſez des Bewußtſeyns die Vernunft zu ehren geböte; lieben würde ſie dann unter Tauſenden ſchwerlich einer. Und ſelbſt bei aller Ehrfurcht vor der Vernunft und ihrer Tochter, der Wahrheit, ſehnt ſich das Herz heimlich nach Thorheit und glücklicher Täuſchung. Aber die Natur, gleichgültig gegen unſer heimliches und oft unwürdiges Sehnen, bietet durch den Impuls unſrer Kräfte der Vernunft die Hand, ohne Rückſprache mit unſern Wünſchen zu halten. Sie richtet das Triebwerk menſchlicher Vorſtellungen ſo, daß wir klüger werden müſſen, wir mögen wollen oder nicht. Als ſpottete ſie unſerer Freudenträume, und gelegentlich auch unſrer Weisheit, gibt ſie uns Einſicht, wenn es uns um Genuß zu thun war, und wenn der Betrogene, dem zu ſeinem Schmerz die Augen aufgehen, im Wirbel mißmüthiger Gefühle die Wahrheit verwünſcht, lehrt ſie ihn zur rechten Stunde im Ueberblick der Zukunft und Vergangenheit Troſtgründe finden.

Was der Einzelne ſich gefallen laſſen muß, das begegnet natürlich auch der Nationalſumme der Einzelnen, oder dem Volke. Vernunft! Vernunft! tönt mit jedem Jahre immer lauter das Aufgebot der Redlichen und der Betrüger. Richtet doch ſogar in unſern Tagen eine herrſchende Bande, die Raub, Mord und Raſerei zu ihrem Evangelium gemacht hat, der Vernunft Tempel und Altäre auf und ſingt ihr feſtliche Hymnen! Gräßlich iſt dieſe Gaukelei; aber lehrreicher, als alle Actenſtücke und Geſchichtsdocumente der Vorzeit. Und was Miſſethäter mit ihrer Hyänen-Philoſophie ſündigen, darf die Vernunft nicht büßen.

Wende dieſe Bemerkungen auf den Kosmopolitiſmus an. Wie iſt Weltverbrüderung und mit ihr Realiſirung des bis dahin nur idealiſchen Begriffs der Menſchheit möglich? Einzig und allein durch Vernunft. Neigung und Herzensgefühl erliegen dem Ariſtokratiſmus. Das natürliche Wohlwollen wird mehr oder minder eingeengt, wenn nicht die expanſive Kraft der Vernunft die Schranken der häuslichen und bürgerlichen Convenienzen ſprengt. Erinnere dich, was ich dir hierüber in meinem erſten Briefe ſagte. Und wenn wir den Schritten der Vernunft und Menſchlichkeit durch die Geſchichte nachgehen, ſo bleibt uns nur die Hartnäckigkeit des angebornen Ariſtokratiſmus übrig, um daraus zu erklären, warum Jahrtauſende verlaufen müſſen, ehe ſelbſt die Einſichtsvollſten und Beſten im Volke kosmopolitiſch begreifen lernen, daß, wie das Sprichwort ſagt, hinter dem Berge auch Leute wohnen.

Der Schluß, der von dem erſten Endpunkte unſrer Speculation abhängt, wäre alſo dieſer. Da Weltverbrüderung nur durch Vernunft möglich iſt, die Natur aber in jedem Individuum durch das Spiel unſrer Vorſtellungskräfte an der Erweiterung des Reichs der Vernunft arbeitet, ſo zielt die Individualdirection aller Menſchen auf eine künftige Gründung der Menſchheit ſichtbar und unwiderſprechlich hin.

Du kannſt dieſem Schluſſe noch einige Erläuterungen beifügen. Wir nennen die Vernunft mit gutem Grunde Mutter der Wahrheit, aber nur als allgemeine, ja nicht als individuell und organiſch beſtimmte Vernunft. Denn wenn gleich die Vernunft dem Weſen nach auch im Einzelnen nicht irren kann, ſo kann doch der Einzelne irren/ wenn ſeine Vorſtellungen einen andern Grund haben, als die Vernunft. Der Irrthum aber iſt vergänglich, weil ſeine Gründe vergänglich ſind und zwei Menſchen nie auf gleiche Art irren. Nur was vernünftig iſt, iſt unvergänglich; denn die Vernunft allein iſt in allen Gemüthern, unter allen Umſtänden und zu allen Zeiten dieſelbe. So geſchieht es denn, daß durch die Vergleichung der Individualirrthümer die Nationalwahrheit gewinnt; ſo wird es geſchehen, daß durch die Vergleichung aller Nationalirrthümer endlich einmal die bleibende, unwiderſprechliche, einzig einige Menſchenwahrheit in ewigem Lichte leuchten wird.

Haſt du Luſt, vorläufig einen Blick auf die kosmopolitiſchen Wirkungen des Eigennuzes zu werfen? Auch da wirſt du finden, daß es die Vernunft iſt, die durch die Kunſt ſolche Wirkungen möglich macht. Denn ohne die Zwillingsſchweſter der Wahrheit, die Kunſt, was wäre der Eigennuz weiter als ein dumpfes Bedürfniß, des Augenblicks zu genießen? Die Kunſt macht den Menſchen munter. Sie treibt ihn, in allen Formen der Möglichkeit das, was wirklich iſt, umzubilden und ſich ſtatt der

Welt, die er nehmen muß, wie ſie ihm gegeben iſt, eine andre nach ſeinem Sinn zu realiſiren; und die Ausſichten in dieſe andre Welt ſind unendlich. Die ſchöne Kunſt, die ihren Werth nur durch ſich und für ſich ſelbſt behauptet, hat um den Kosmopolitiſmus nur ein indirectes Verdienſt. Aber die mechaniſche Kunſt, die mit der Wiſſenſchaft Hand in Hand geht, vereinigt getrennte Welttheile und leitet unſre Schiffe durch alle Zonen vom Cap Horn bis nach Kamtſchatka. Wer kann ſagen, daß die Menſchen ſich nicht ſo gut befunden haben würden, als ſie ſich jezt befinden, wenn kein Compaß erfunden wäre? Aber daß ohne den Compaß Columb nicht nach Weſtindien, und Cook nicht nach den Societätsinſeln gekommen, alſo die Verknüpfung dieſer Weltgegenden mit Europa und eben dadurch mit einander unterblieben, oder wer weiß auf wie viele Jahrtauſende noch verſchoben wäre, das iſt eine kosmopolitiſche Wahrheit.

Mit dieſem vorläufigen Blicke haben wir denn auch den Zuſammenhang des erſten Endpunktes unſrer Speculation mit dem zweiten gefunden; und hier gibt es mehr zu thun; denn was nothwendig gewagt werden muß, wenn wir feſten Grund und Boden in dieſer unſtäten Beſchauungswelt unter uns fühlen wollen, iſt eine kosmopolitiſche Kritik der Geſchichte von Adam bis auf unſre Tage.

Iſt denn ſolch eine Kritik ein Wagſtück? Ich dächte. Denn, Kosmopolit, wir verlaſſen nun die philoſophiſche Anſicht der *ordentlichen* Naturbedingungen und gehen zu den *außerordentlichen* über. Ungeachtet wir immer noch Thatſachen vor uns haben, iſt doch die

Folge, die wir aus dieſen Thatſachen entwickeln wollen, nicht mehr mit ihnen gegeben. Ich will mich erklären.

Der hiſtoriſche Beweis, daß das Schickſal die Menſchen zur Verknüpfung der Menſchheit drängt, iſt von dem voran geſchickten pſychologiſchen weſentlich verſchieden. Dieſer, der pſychologiſche, hält ſich an das, was wirklich iſt, ohne zu unterſuchen, ob es nicht hätte anders ſeyn können; und deßwegen iſt er auch ſo kurz und ſo ſimpel. Er geht aus von der Naturdirection des Menſchen als einem Factum, deſſen Wahrheit, wenn auch die Geſchichte ſchwiege, jedem Einzelnen ſein Bewußtſeyn verbürgen würde. Nach richtiger und unwiderſprechlicher Schlußart ſagt er die künftige Wirkung voraus als ein unausbleibliches Correlat der bleibenden Urſache. Geſezt alſo, wir Neu-Europäer wären noch, was die Völker der Vorwelt waren, abgeſonderte Häuflinge und im kosmopolitiſchen Sinn Inſulaner mitten auf dem feſten Lande; geſezt, wir wüßten ſo wenig von Mexiko und Neuholland, als die Griechen von Dalekarlien und Ingermannland wußten; geſezt alle Geſchichtbücher aller Nationen wären untergegangen im großen Bücherbrande zu Alexandrien; ſo bliebe dennoch wahr, was wirklich iſt; ſo würde dennoch Vernunft, als das einzig Uebrigbleibende im Reiche der Vergänglichkeit, täglich und ſtündlich Fortſchritte machen, und ſollte der Notizenſammler ſoviel dagegen zu erinnern haben, wie ein Kind, dem man eine Uhr vorhält, gegen das Fortrücken des Stundenzeigers. Eben ſo wenig dürfen wir uns weiter dabei aufhalten, wenn die Geſchichte beſtätigt, daß die Menſchen in der That vernünftiger werden. Das muſten ſie werden, weil ihre Väter Menſchen waren und ſie ſelbſt Menſchen ſind. Das müſſen ſie noch mehr werden, als ſie es ſind, und ſollte alle tauſend Jahr wieder ein neues ſogenanntes Mittelalter die Ordnung der Dinge verdunkeln.

Was will denn nun die hiſtoriſche Speculation? Was wagt ſie? Sie will außer der ordentlichen Naturdirection noch eine außerordentliche Bemühung des Schickſals entdecken. Sie wagt, wozu ſie durch die Vernunftkritik nicht berechtigt iſt, in der Beſchleunigung der Wirkungen, die zur Weltverbrüderung führen, den Finger eines weltregierenden Geiſtes zu finden, der dieſe Verbrüderung wollte.

Daß wir einander ja nicht mißverſtehen, Kosmopolit! Die Naturdirection unſrer Gattung iſt und bleibt der einzige Erklärungsgrund alles-deſſen, was Menſchen als Menſchen thun und betreiben. Das Uebernatürliche gehört nicht in den Bezirk der Philoſophie, über welche wir correſpondiren. Ob die Naturwirkung im Großen oder im Kleinen erfolgt, auch dieſe Verſchiedenheit ändert nichts in unſrer Beſtimmung der Urſache. Aber wir können, ohne den Begriff derſelben Urſache aufzugeben, ihre Wirkungen der Zeit nach bald in langſamer und unmerklicher, bald in ſchneller und überraſchender Folge als möglich vorausſezen. Wir können alle außerordentlichen Begebenheiten wegdenken, ohne den Faden der Natur zu zerreißen. Außerordentliche Begebenheiten aber ſind das, was wir im beſondren Sinn Fügungen nennen. Fügungen verhalten ſich zu gewöhnlichen Ereigniſſen, wie ein Donnerſchlag zu einem elektriſchen Funken. Durch

Fügungen wird eine Wirkung gewaltſam gehemmt oder gewaltſam beſchleunigt; für unſern Sinn nehmlich; denn in der Natur gibt es keine Hemmung; Natur als ein Ganzes wirkt nach Einer Richtung und immer ſich ſelbſt gleich. Wenn nun, dieſer Beſtimmung unſrer Begriffe nach, als möglich gedacht werden kann, daß gewiſſe Nationalkataſtrophen in der Reihe der Begebenheiten den Fortſchritt unſrer Gattung zur künftigen Menſchheit gehemmt hätten, die Kritik der Geſchichte aber beweiſen kann, daß jede ſcheinbare Hemmung eine wirkliche Beſchleunigung jenes Fortſchrittes war, ſo wird dieſer Beweis, wie ich meine, ein erfreulicher Beitrag zu den Glaubensargumenten deßjenigen ſeyn, der ſeiner Vernunft nicht das Bedürfniß abzudiſputiren vermag, mitten im Wirbel aller menſchlichen Verwirrungen einen unendlichen Ordnungsgeiſt zu verehren.

Weltverbrüderung! Es gibt doch keine andre Anſicht der menſchlichen Dinge, die das Herz ſo ſanft und ſo herrlich erweitert! Mag denn das Maß von Lebensluſt, das die Natur ihren dankbaren Kindern beſchieden hat, wachſen, oder abnehmen, oder, was denn wohl der wirkliche Fall ſeyn möchte, ſo abwechſelnd und unbeſtimmt ſeyn wie die Faſſungs- und Genußkräfte der immer dürftigen Menſchen! Weltverbrüderung! Wie die Sonne im Mittelpunkt aller Planetenkreiſe, ſo leuchtet und wärmt im wiederkehrenden Laufe unſichrer Vorſtellungen der ſchönſte aller Gedanken! Wie dem Sternkundigen, der ſich das Planetenſyſtem ſo denkt, wie es von der Sonne aus geſehen erſcheinen würde, alles Rückgängigwerden und Umkehren planetariſcher

Him-

Himmelskörper verſchwindet, ſo gibt es für den Geſchichtsprüfer, der von dem Gedanken der Weltverbrüderung ausgeht, kein ſogenanntes Mittelalter mehr und keine Begebenheit, die im Bezug auf das Ganze unſre Gattung vom rechten Wege zurückgeworfen hätte.

Reſignirend auf ein Paradies, das jenſeits der Bedingung der Menſchlichkeit liegt, trete ich alſo mit Vater Adam meine Wanderung in die Geſchichte der Menſchen an und tröſte mich, wie er, mit der Erwartung einer Geſchichte der Menſchheit.

Vater Adam? Iſt er denn wirklich der Einzige in ſeiner Art, der als alleiniger erſter Menſch im Vordergrunde der Geſchichte voranſteht? Hat er gewiß nicht die Ehre der Weltverbrüderung mit Andern ſeines Gleichen getheilt? Mag es ſein Schöpfer wiſſen! Genug, die Geſchichten aller Völker, ſo viel wir wiſſen, deuten, wie Arme eines Stroms, auf eine gemeinſchaftliche Quelle, auf Eine Abſtammung unſrer Aller hin. Genug, die Menſchen mußten ihre Wohnſtätte beziehen, ehe ſie ſich als Nachbarn ſtreiten oder vertragen konnten. Wie viel Antheil die Mannkraft Adams an der Verbreitung unſres Geſchlechts über die ganze bewohnbare Erde hatte, darüber zu rechten ziemt ſich nicht für ſeine genügſameren Söhne.

Verbreitung der Menſchen war Trennung. Brüder ſonderten ſich von Brüdern, Verwandte von Verwandten, Stämme von Stämmen. Geſchichtsdocumente führte man noch nicht; Stammbäume noch weniger. Brüder und Brüder, Verwandte und Verwandte, Stämme und Stämme mußten einander um ſo fremder werden, je weiter ſie auseinander rückten. Wer kann erzählen, wie viele Jahrtauſende dieß Auseinanderrücken gewährt hat? Vermuthlich aber fing der Unfriede unter den Brüdern in der alten Heimath weit früher an, ehe an den Enden des bewohnbaren Bodens alle Plätze beſetzt waren. Denn ſo wenig auch der Wald- und Buſchmann, deſſen Bett die kalte Erde, iſt und deſſen Leckermahl, was der Himmel beſchert, um Wind und Wetter ſich bekümmern mag, ſo ließen ſich doch die Vorfahren der armen Oſtiaken und Samojeden ſchwerlich ſo ganz gelaſſen an die troſtloſen Eiskäſten drängen, wo man ſich zwei Drittheile des Jahres hindurch nicht mit unverhülltem Geſicht in's Freie wagen darf, wenn man ſeine Naſe unverfroren wieder zu Hauſe bringen will.

Kain erſchlug ſeinen Bruder Abel. Das iſt mit fünf Worten die Geſchichte des

Menſchengeſchlechts bis auf unſere Zeit im Grundriſſe. Die fürchterliche Loſung des Schickſals, mit welcher die Kräfte der Sterblichen zum Gewinn der Vernunft ihr wildes Spiel anfangen ſollten, lautete: Krieg! Krieg iſt das älteſte Factum. Abgerechnet die Einwohner weniger ganz vereinzelter Inſeln oder Halbinſeln, die Grönländer zum Beiſpiel, wiſſen die Reiſebeſchreiber uns kein wildes Volk zu nennen, das nicht in National- oder Stammesfeindſchaft lebte mit einem anderen Volke; und ſelbſt die friedlichen Grönländer wiſſen vom Kriege ihrer Vorfahren zu erzählen.

Unfreundlicher und antikosmopolitiſcher, dem Scheine nach, konnte die Geſchichte nicht anfangen. Und doch, wenn ſie anders anfing, war an Annäherung des Menſchen zur Menſchheit ſchwerlich zu denken. Wenn nicht die Spaltung zwiſchen

Brüdern und Brüdern auf's Aeußerſte getrieben wurde, konnte Wiedervereinigung durch Vernunft nicht gelingen.

Der Krieg hat zuerſt Nationen gegründet. Wer daran zweifelt und lieber zu Ehren der Theorie vom Geſellſchaftsvertrage, annehmen will, das bürgerliche Weſen ſei in ſeinem erſten Urſprunge auf dem Wege Rechtens entſtanden, der durchblättre nur die Nachrichten von den Sitten der Wilden. Viel zu weit liegen die Vortheile des bürgerlichen Weſens dem Naturmenſchen aus den Augen, als daß er, um ſie zu erwerben, ſeinen Willen zum Werkzeuge eines andern Willens zu machen ſich entſchließen ſollte. Nur die Noth lehrt gehorchen, und die Vernunft beſtätigt den Gehorſam. Die einzige Noth, von welcher der Wilde weiß, iſt Kriegsnoth. Der Krieg machte Anführer nothwendig.

Die nordamerikaniſchen freien Wilden ſcheinen durch die anſtößigen Exceſſe, die ſie ſich gegen ihre Hauptleute erlauben, die raffinirteſte Politik zu beweiſen; und vielleicht iſt dieſe Politik das Einzige, was ſie im Beſitz ihrer unbürgerlichen Freiheit ſchützt. Denn unbürgerlich iſt alle Freiheit des Wilden. Nicht eine Spur von natürlicher Diſpoſition des Menſchen zum republikaniſchen Unterwerfungsvertrage, kraft deſſen die Minorität im Volke der Majorität tractatenmäßig *gehorchte*, findet ſich in den Sitten der Urwelt. Ohne *Gehorſam* aber giebt es bekanntlich kein bürgerliches Weſen.

Iſt der Menſch, nicht aus Wahl, ſondern aus Noth, Mitglied eines bürgerlichen Weſens geworden, dann erſt kömmt er nach und nach ſo weit, ſich in ſeinem neuen Stande wohlzugefallen. Jetzt erſt dankt er dem Staate für den Schuz, der ihm widerfährt; denn jezt erſt bedarf er ihn. Und nun geht die Nationalgeſchichte ihren bekannten Lauf. Unter dem Schuze der Bürgerordnung erheben ſich Kunſt und Kenntniß, die in einer gewiſſen Erweiterung Cultur heißen. Die Vernunft iſt lange Zeit nur Geſchäftsträgerinn des rohen Bedürfniſſes und der Erwerbſucht.

Cultur heißt von nun an ſo manches, was der verbürgerte Menſch zu ſeinem bitteren Schaden einlernt, und was mehr als zu oft einer anſteckenden Krankheit gleicht, die eine Generation an die andre vererbt, eine Nation der andern als verpeſtete Waare zuführt! Aber alle Uebel der Künſtlichkeit gehören dazu, daß die Vernunft endlich die einzige bleibende Kunſt lerne, ſich durch ſich ſelbſt zu behaupten. Dieß iſt der Punkt der Punkte. Vom künſtelnden Anfänger darf man aber nicht einmal erwarten, daß er auch nur ahndend und hoffend nach dieſem Punkte hinblicke. Seinem Bedünken nach iſt ſeine Landwehre eine kleine Welt, ſeine Sitte die einzig geziemende, ſein Glaube der einzig wahre. Daß ich's ohne Vorrede ſage; die Cultur aller Völker iſt ihrem Urſprunge nach durchaus ariſtokratiſch.

Soviel für heute.

Vierter Brief.

Nein, Koſmopolit; ich nehme dir's im geringſten nicht übel, daß du meinen ſchulgerechten Schlüſſen noch nicht ihr volles Recht widerfahren läſſeſt. Denn vielleicht haſt du die Einwendungen, die du gefliſſentlich noch zurück behältſt, ſchon ausgegeben, ehe dieſer Brief bey dir ankömmt. Siehe, welch ein zuverſichtlicher Correſpondent ich bin! Und weil ich das bin, fahre ich im Texte meiner koſmopolitiſchen Philoſophie der Geſchichte ohne Säumen fort.

Im Dunkel der Urwelt iſt's leicht, ſich zu verirren. Wir wollen alſo, um ſichrer und zugleich raſcher zu gehen, die älteſten civiliſirten Nationen, von denen wir Nachricht haben, als entſtanden annehmen, und ſehen, von welcher Art ihre Civiliſation war. Dieſer Nationen ſind drei, und, was merkwürdig genug iſt, zwei davon beſtehen unzerſtörlich bis dieſen Tag, da die dritte, den beiden andern von ſo mancher Seite ähnlich, bis auf den letzten Reſt erloſchen iſt. Der Zeitrechnung getreu zu bleiben nach meiner Ueberzeugung, die ich aber hier nicht rechtfertigen kann, ſtelle ich das Volk am Ganges, die Hindu's oder Indier, an die Spitze aller übrigen Völker.

Eine politiſche Elegie möchte man die Geſchichte der Indier nennen; ſo milde iſt ſie, ſo ſchwärmeriſch und ſo rührend. Wie ehr- und liebenswürdig, möchte man anfangen zu klagen, der abgehauene uralte

Stamm mit ſeinen Nachſchößlingen ſich erhält! Aufgeſproßt in üppiger Herrlichkeit und prangend mit den zarteſten Blüthen des Geiſtes, ſtand er ſchon zur Zeit, als die Bewohner von Attika noch Holzäpfel und wilden Honig ſpeiſ'ten, unter dem ſchönſten Himmel da, der hohe Palmbaum am Ganges! Und jezt, um in ſimpler Proſe fortzufahren, da die Bewohner von Attika zum zweitenmale etwas, den Autochthonen, die Holzäpfel und wilden Honig ſpeiſ'ten, Aehnliches ſind, erkennt man unter allen Verunſtaltungen, die Zeit und Unterdrückung herbeiführten, im Hindu, der dem brittiſchen Statthalter von Bengalen gehorcht, den treuen Schüler des Brama. Was wollte das Schickſal mit dieſem Volke? Warum iſt es mit ſeiner uralten Cultur ſeit Jahrtauſenden ein Spiel roher Eroberer? — Sieh dieſe uralte Cultur näher an! Was kann ariſtokratiſcher ſeyn, als ſie! Das ganze Braminen-Regiment, ein Werk der feinſten Speculation, beruhte auf der bekannten innern Trennung des Volks durch Caſten und Untercaſten, und dieſe innere Trennung auf einer äußern, die dem frommen Hindu jedes vernünftige Weſen, das nicht, wie er, ſich des Fleiſches enthält und nicht, wie er, Brama's Geſetz höher achtet als das Geſez der Vernunft, zum Anſtoß und Aergerniß macht. Solch ein Volk mag ſo human geſinnt ſeyn als es will, mag Künſte erfinden mehr und früher als andere Völker; es iſt, nachdem es den Tribut ſeiner Erfindungen an die Geſchichte abgeliefert hat, unbrauchbar für die künftige Menſchheit. Sein Andenken muß uns ehrenwerth bleiben, ſo lange unſre Aſtronomen mit ſeinem Zahlenſyſtem beſſer als mit jedem andern die Bewegungen des Himmels berechnen; aber das Volk ſelbſt muß als Volk, wie ſpät es auch ſei, verſchwinden aus dem Reiche der Dinge.

Was den Indiern bevorſteht, haben ihre Geiſtesverwandten, die Aegyptier, das zweite unter den civiliſirten Völkern der Urwelt, längſt ſchon erlebt. Auch dieß Volk war mit ſeinem Ackerfleiß, ſeinen mechaniſchen Künſten und ſeiner hieroglyphiſchen Weisheit ſo unheilbar ariſtokratiſch geſinnt, daß aus ſeinen Mitteln niemals Kosmopolitismus hervorgehen konnte. Seine Caſten und Standesordnung iſt faſt ganz der indiſchen gleich. Und den Umgang mit Fremden floh der Aegyptier mit eben der Aengſtlichkeit, wie er ſich vor der Berührung eines Ausſätzigen ſcheuete. Handel und Schiffahrt ſe gar, die ſonſt überall humanere Sitten einleiten, mißfielen dem Aegyptier, weil ſie ihn nöthigten, ſich mitzutheilen. Das Schwermüthige, Einſiedleriſche, Zurückgehaltene, das alles Thun und Laſſen der Pharaonen- und Prieſterknechte auszeichnet, kann uns unmöglich ihren Untergang lange beklagen laſſen. Ihre Erfindungen kamen in beſſere Hände. Griechen hohlten dem eigenſinnigen Aegypter als rohe Producte die Kenntniſſe ab, die er ſelbſt zu allgemein brauchbarer Waare nicht zu verarbeiten verſtand. Was wir andern Europäer direct aus Aegypten erhalten haben, iſt die Peſt und die Möncherei. Jene meldet ſich noch immer von Zeit zu Zeit; dieſe hat den wackeren europäiſchen Menſchenverſtand ſo betäubt, daß er ſchwerlich in den nächſten fünf Jahrhunderten völlig wieder zu ſich ſelbſt kommen wird. Verſchwinden wird ſie unterdeß, die Möncherei, wie das Volk verſchwunden iſt, von welchem ſie urſprünglich ausging.

Nicht durch Caſten-Fachwerk und hieroglyphiſchen Nebel, aber durch eine ähnliche Verirrung der erwachenden Vernunft iſt das dritte und noch beſtehende Urvolk, die Chineſer, den Indiern und Aegyptiern gleich geworden. Ich trage kein Bedenken, die chineſiſche Civiliſation für gleichzeitig mit der ägyptiſchen, alſo für weit älter als die griechiſche zu halten. Denn wenn man auch die hiſtoriſchen Sagen und angeblichen Urkunden des Chineſervolks wie Erzählungen notoriſcher Lügner behandeln, das heißt, das Meiſte davon nicht glauben und von ihrer Chronologie Jahrtauſende abziehen will; ſo kann doch der Zuſammenhang ihrer Geſchichten aus demjenigen Zeitalter, wo Factum auf Factum folgt, unmöglich ganz erlogen ſeyn. Ungerecht iſt auch der Hohn, mit welchem unſre Geſchichtsphiloſophen dieß uralte Volk zu behandeln anfangen, eben ſo ungerecht, wie die Vergötterung kindiſch war, die man ihm kurz zuvor auf Treu und Glauben einiger Jeſuiten erwies. Woher nahmen denn die Väter der beſpöttelten Chineſer, dieſe verrufenen Mongolenköpfe, ihren Witz, als in unſern Klimaten Menſch und Thier noch ſo ziemlich eins war? Daß ihr Weg, auf den ihr Genius ſie verſchlug, der unrechte war, wird niemand in Abrede ziehn. Dieß Schickſal haben ſie aber mit allen Urvölkern gemein. Genug, dieß Mongolenvolk wurde, was es iſt, ohne Lehrer. Von welchem Europäervolke kann man ein Gleiches rühmen?

men? Der griechiſche Genius mußte geweckt werden; der chineſiſche erwachte von ſelbſt. Mag es alſo immerhin ein kümmerlicher und ſtümpernder Genius ſeyn; wer weiß, wie er ſich weiter geholfen haben würde, wäre er nicht gleichſam abgemarkt von der ganzen übrigen Welt in den Zeiten, wo er noch bildſam war, ganz und gar ſich ſelbſt überlaſſen geweſen? Da ihm aber einmal dieß Schickſal beſtimmt war, ſo war unaustilgbarer Ariſtokratismus die natürliche Folge davon. Ueberzeugt und durch uralte Sagen verſichert, daß Alles, was in China Gutes iſt, in China zu Hauſe gehört, mag der Chineſer von allem Fremdartigen nichts wiſſen. So eingeklemmt in ſeiner Väter Weiſe, erdrückt durch Nationalregeln, Nationalceremonien, Nationalmanieren und Nationalgrillen, bewundert er hartnäckig ſeine eigene Stümperei, und lacht der beſſern Lehre. Deßwegen iſt auch an wahrhaftige Humaniſirung dieſes Volks durch fremde Vermittelung nun und nimmer zu denken. In ihm ſelbſt muß einmal ein zweiter Fo-Hi aufſtehen, der wieder gut macht, was der erſte verdarb. Bis dahin ſcheinen die Horden der Kalkas- und Tſcharras-Mongolen und alle Wilden in den Steppen Sibiriens, weil ſie noch lehrfähig ſind, dem Ziele des Kosmopolitiſmus näher zu ſeyn, als die nickenden Männchen hinter der großen Mauer in der ſchönen Blume der Mitte. *)

---

*) Blume der Mitte iſt bekanntlich der Name, mit welchem der artige Chineſer ſein Land beehrt. Sein Volk iſt das Volk, im königlichen und ausſchließlichen Sinne alſo genannt. Deßwegen möchte man ſich wundern, wenn unſre Gelehrten diſputiren, ob wir den Namen dieſes Volks Chineſer,

Noch zeigten ſich, eh es in unſerm Europa hell zu werden anfing, in Kleinaſien einige Völkchen, die etwas Beſſeres werth geweſen zu ſeyn ſcheinen, als unterzugehen bis auf die lezte Spur. Dieß waren die Phönizier an der Küſte von Kanaan, und die Chaldäer am Eufrat. Ihnen kann man keinesweges vorwerfen, daß ſie ſo ekel und ängſtlich ſich civiliſirten, wie die Indier, ſo düſter und ſtörrig wie die Aegyptier, ſo kindiſch und poſſenhaft wie die Chineſer. Beſonders theilten die Phönizier alle ihre mannigfaltigen Kenntniſſe gern jedem Fremden mit, der ihre Kaufmannswaaren annehmen

---

oder Sineſer, oder Sineſen, oder Chineſen, oder Tſchineſen ſchreiben ſollen, da es ſich ſelbſt weder auf die eine, noch auf die andere Weiſe ſchreibt.

wollte. Hätte es nur an ihnen gelegen, ſie wären mit ihren Handelsflotten ſchon zu Abrahams Zeit eben ſo weit gekommen, als izt die Schiffe der oſtindiſchen Compagnie von Amſterdam oder London. Warum erloſch denn das Licht, das ſie ſo emſig zu verbreiten bemüht waren, ſo ſchnell? — Hier, Kosmopolit, laß uns erſt fragen: Hat denn dieß Licht, eh es erloſch, umſonſt geleuchtet? Es warf ſeine Strahlen mit dem glücklichſten Erfolg nach der Gegend hin, wo ein anderes Volk, das uns näher angeht, von phöniziſchen Emigranten Leſen und Schreiben lernte. Jeder Anblick einer griechiſchen Zeile fodert uns zur dankbaren Erinnerung an die Phönizier auf. Aber zur Weltcultur taugte die Cultur der Phönizier nicht. Sie war ariſtokratiſch, weil ſie einſeitig war. Was ſich nicht auf Handel und Wandel bezog, ſcheint dieſen Quaſi-Holländern der Vorwelt nie am Herzen gelegen zu haben. Kosmopolitiſche Geſinnung aber ſezt vor allen Dingen Liberalität des Gemüths, uneigennütziges Wohlgefallen an allem Guten und Schönen, voraus.

Auch die Chaldäer in Babylon vermochten nicht, ſich wahrhaftig zu humaniſiren. Sie galten für gute Mathematiker und Sternſeher. Dafür iſt ihnen die Ehre geworden, daß man, wenn die Sage ihre Richtigkeit hat, die Sternbilder in der Planetenbahn bis dieſen Tag nach der Babylonier Weiſe benennt. Aber das Reich der Vernunft und Menſchlichkeit zu erweitern, iſt's nicht genug, daß man rechnen kann und die Sterne kennt. Kosmopolitiſche Geſinnung verlangt, daß die Wahrheit Land gewinne nach allen Seiten hin.

Und was ſoll ich dir von dem Volke ſagen, deſſen Glorie auch noch in die vorgriechiſche Zeit fällt, und deſſen Fragmente bis dieſen Tag allen Stürmen widerſtehn? Iſt es als ein Verluſt für den Kosmopolitismus anzuſehen, daß das Reich der Juden in Judäa zerſtört iſt? Nie gab es ein antikosmopolitiſcheres Reich, ſelbſt Indoſtan, Aegypten und China mit in die allgemeine Vergleichung gezogen; denn in dieſen Ländern regiert doch ein Geiſt der Milde, der den Juden von jeher fremd war. Nicht das Volk der Juden muß man deßwegen ſchmählen; denn es iſt urſprünglich ein edelgeartetes Volk von hohem Geiſt und ſeltſamen Anlagen. Aber das Schickſal um ihrentwillen könnte man verklagen, wenn ſo etwas erlaubt wäre, und wenn man nicht den höhern Zweck der Weltregierung ehren müßte, der im Verborgenen liegt. Zwiſchen Sklaverei und Tyrannei immer in die gefährliche Mitte geſtellt, war der Jude vom Anfang ſeines politiſchen Daſeyns an Sklav oder Tyrann. Das Herz voll tiefen Grolls gegen die ägyptiſchen Unterdrücker, die aus freyen Hirten Frohnknechte erziehen wollten, retteten ſich die Kinder Iſraels unter der Führung ihres Moſes, eines der ſeltenſten unter den ſeltnen Menſchen. Rache iſt die natürliche Begleiterinn des Grolls. An den Aegyptiern konnten ſich die Ausgewanderten nicht rächen. Ihre ganze Wuth, die in der vierzigjährigen Wanderſchaft unerkaltet von den Vätern auf die Söhne vererbt war, traf die Völkerſchaften, die verdrängt werden mußten, damit der ankommende Schwarm eine bleibende Stelle finden konnte. Mit mongoliſcher Grauſamkeit wurde Kanaan erobert. Die Eroberer glaubten Räuber des Eigenthums ihrer Vorältern in den Kanaaniten zu ſtrafen. Jezt ſtanden ſie als Sieger, umgeben von Völkern, denen ſie als ungebetene Gäſte, gar nicht willkommen, und als Leute von ganz beſondrer Sitte, die vor allen ihren Nachbarn etwas voraus haben wollten, anſtößig waren. Der Jude mußte ſich behaupten; und weil er dieß, eine kurze glückliche Zeit abgerechnet, in Frieden nicht konnte, ſo trat er unwillkürlich in Feindſchaft, zuerſt mit allen ſeinen Nachbarn; und als dieſe endlich ihn und ſeine Brüder in alle Welt zerſtreuten, und er überall Verachtung und Plage fand, überall behandelt wurde als ein Geſchöpf, dem man kaum das Recht des kümmerlichſten Daſeyns gönnte, da wurde er der heimliche Feind aller Welt. Wer wäre es nicht geworden unter ſolchen Schickſalen? Kaum fängt man in unſern Zeiten an, Juden wieder für Menſchen gelten zu laſſen; und der alte unverderbliche Stamm treibt wieder Sprößlinge, die mit den ſchönſten Blüten des Geiſtes den Ruhm ihres Zeitalters erhöhen. Was ſchwerlich geſchehen konnte, ſo lange der Judenſtaat beſtand, fängt nun an zu geſchehen. Das unvermerklich humaniſirte Volk wird ſich, wenn auch unſre Landes- und Glaubensgenoſſen zu kosmopolitiſcher Würde gereift ſeyn werden, brüderlich im Ganzen verlieren.

So war denn nach der Art, wie der große Gang der menſchlichen Dinge ſeinen Anfang nahm, von Aſien und Afrika aus für die Bildung der künftigen Menſchheit wenig zu hoffen. Nicht einmal die lezte Ausſicht auf eine mögliche Ausgleichung, den Ariſtokratismus des einen civiliſirten

Volks verbeſſert zu ſehen durch den Ariſtokratismus des andern, fand ſich hier; denn die Nationen, auf die das Meiſte ankam, die Indier, Aegyptier und Chineſer, lagen zu weit aus einander und berührten ſich auch nicht einmal von weitem. Zum ſichtbaren Gewinn für die gute Sache zog ſich, nachdem in den andern Welttheilen entfernte Einleitungen einer unbekannten Zukunft getroffen waren, der Faden derjenigen Begebenheiten, die uns am Herzen liegen, in unſer Europa herüber.

Mit der Geſchichte der Griechen fängt in der kosmopolitiſchen Vorgeſchichte der künftigen Menſchheit ein neuer Abſchnitt an.

Noch hatte ſich kein edelgeartetes Volk auf Erden gefunden, das Geiſtesfreiheit genug in ſich fühlte, über aufgedrungene Formen hinauszuſehen und den Nationalganz ſeiner Entwickelung ohne Führer allein zu verſuchen. Indier, Aegyptier, Chineſer und Juden waren gemachte, nicht gewordene, nicht ohne fremden Impuls aus ſich ſelbſt hervorgegangene Nationen; Reſultate der Speculation eines ſeltenen Kopfes, eines Brama, Fo-Hi, Moſes, und des unbekannten Stifters des ägyptiſchen Prieſterweſens; nicht Zöglinge der Natur, die in ihrer ungebundenen Erweiterung von ſelbſt zur Kunſt wird. Die mercantiliſchen Phönizier allein ſcheinen unter den vorgriechiſchen Völkern ihre Ausbildung ſich ſelbſt zu verdanken; aber es fehlte ihnen der Adel des inneren Sinnes, der alle Geiſteskräfte vereinigen muß. Sie wurden mancherlei durch ſich ſelbſt; aber ſie wurden nichts Ganzes.

Griechiſche Denkart und Sitte, was war ſie eigentlich und worin beſtand ſie? — So oft ſchon dieſe Frage beantwortet worden iſt, ſo verlohnt ſich's doch der Mühe, ſie noch einmal aufzuwerfen.

Es mag recht gut gemeint ſeyn, wenn dieſer und jener Dilettant ſich's angelegen ſeyn läßt, Alles, was griechiſch iſt, als unübertrefflich zu erheben. Aber er macht doch wahrhaftig der menſchlichen Gattung und gelegentlich auch dem Regierer aller menſchlichen Dinge ein ſehr ſchiefes Compliment. Denn da Erfahrung und Vernunft täglich und immerfort neues Feld gewinnen, ſo folgt von ſelbſt, daß die Griechen in allen Kenntniſſen und Erfindungen, die Zeit und Zufall herbeiführt, hinter uns ſtehen müſſen. Daraus aber folgt wieder noch nicht, daß wir mit unſerm größeren Reichthum an Wahrheit und Wiſſenſchaft mehr werth ſind, als die Griechen. Denn was hilft alles Können und Wiſſen im Einzelnen, ſo lange wir im Ganzen ſtümpern? Der Hinkende ſtolziere doch nicht auf ſeinen nervigen Arm, und der Gichtbrüchige nicht auf ſein helles Auge. Daß wir mehr wiſſen, als die Griechen wußten, beſonders in Sachen, die das Wohl unſrer Gattung zunächſt angehen, läßt ſich wohl ohne Mühe beweiſen. Aber dieß macht uns noch gar keine beſondere Ehre. Rechnet man es dem erfahrnen Manne zum Verdienſt an, wenn er klüger iſt, als der aufſproſſende Jüngling? — Aber den Griechen gebührt der Ruhm, auf den, außer ihnen kein älteres und kein neueres Volk Anſpruch machen kann: Alles mit Glück verſucht zu haben, was Menſchen verſuchen können. Ungebundenes Spiel aller Leibes- und Seelenkräfte, das war Geiſt und Weſen des Griechenſinns. Nicht die

Siege bei Marathon und Platäa, nicht die Sprüche der ſieben Weiſen, nicht die Carthäuſerpolitik Lykurgs, nicht das Zunftgetümmel der atheniſchen Ekkleſia ſind den Griechen eigen. Aber daß ſie in allen Verſuchen der Kunſt, Wiſſenſchaft, und Lebensweisheit, wo ſie nicht Meiſter wurden, auf dem Wege waren, es zu werden, das macht ſie zu dem erſten Volke, deſſen Erſcheinung in der Geſchichte dem Kosmopoliten zur Herzensfreude gereicht.

Warum reiſte das auserleſene Volk, das ſich mit ſeinen Jugendübungen ſo herrlich hervor that, nicht zur kosmopolitiſchen Männlichkeit? Ich dächte, die Antwort fände ſich leicht. Einmal war die griechiſche Vortrefflichkeit noch immer viel zu national, und dann ruhte ſie auch auf keinem feſten Boden. Der lezte Punkt iſt der wichtigſte. Nur die Vernunft iſt haltbar durch alle Zeiten und brauchbar für alle Völker. Die griechiſche Vortrefflichkeit aber ging aus von Gefühl, und zwar von dem zarteſten aller Gefühle, dem Schönheitsſinn. Sie mußte zu Grunde gehen, ſo bald im ausſchweifenden Uebermuth des Lebensgenuſſes Sitte und Ordnung vergeſſen wurden und die innere Harmonie der Seelen verſtimmt war. Die Zeit der praktiſchen Vernunftweisheit kam zu ſpät. Als Athen die Philoſophenſtadt wurde, wohin die Ausländer ihre Söhne auf die Univerſität ſchickten, konnte das Volk nichts mehr als ſingen, tanzen und ſchwatzen. Griechiſche Sinnesart wurde ein Spott. Griechiſche Plauderſucht, griechiſche Charlatanierie, griechiſche Betrügerey, das waren die beliebten Merkmahle, an denen man in Rom die Landsleute Solons erkannte. Auch das Häuflein der Philo ſophen, deren Einfluß auf den Nationalgeiſt nie merklich geworden war, machte zulezt ſeine Weisheit zur todten Brotwiſſenſchaft und gab Lectionen. Ewig und unvergeßlich iſt die Ehre des griechiſchen Namens. Aber an dem Volke der Griechen, als es vom Welttheater abtrat, hat die Welt nichts verloren.

Unterdeß waren die Schäze des Geiſtes und der Kunſt, die von den Griechen erfunden worden waren, in Hände gerathen; die ſie nach Oſten und Weſten beförderten, ſoweit ihre Waffen durchſchlugen. Dieſer Zufall macht die Römer dem Kosmopoliten zu einer merkwürdigen Nation. Aber auch nur dieſer Zufall. Denn was frommte der Welt die ariſtokratiſche Bürgertugend der Catone, und alle Thaten der Scipione und aller ihrer Mitſtreiter, die un-

unter Triumphbögen die Freiheit der Völker als Beute nachſchleppten? Zu Boden zu drücken, was nicht fröhnen wollte, das war der Inbegriff aller römiſchen Weisheit. Mit Blut beſudelt war jede Gabe, die Europa aus der Hand dieſes Volkes empfing. Nur aus Politik, nicht aus humaner Geſinnung ließen die Eroberer den Unterdrückten, unter der Bedingung, daß ſie dienſtbar würden, ihre Sitte und Weiſe. Unter dem Druck der römiſchen Majeſtät lag vom Zeitalter Cicero's bis zum Untergange des weſtlichen Kaiſerreichs der ſchönſte Theil Europa's ein halbes Jahrtauſend nervenlos da! — Und in dieſem halben Jahrtauſend ging aus dem herrſchenden Rom ſelbſt auch nicht ein einziger Erfinder hervor; hie und da ein feines Repetentengenie, das wacker griechiſch verſtand, nirgends auch nur ein einziger aus ſich ſelbſt und der Natur allein ſchöpfender Künſtler und Denker.

Es iſt nichts weniger, als meine Meinung, Kosmopolit, dir durch dieſe Reflexionen, die du ſelbſt eben ſo gut hätteſt machen können, das Wohlgefallen an Römerthaten zu verleiden. Es kam uns hier nur auf die Wahrheit an, daß man mit großem Unrecht die Römer als Männer in der Geſchichte auftreten läßt, wenn die Griechen als Jünglinge abtreten. Die römiſche Männlichkeit hat außer Rom nicht mehr genüzt, als die Männlichkeit der fünf Nationen am großen Huronenſee. Vielmehr iſt dieſe gegen jene noch unſchuldig zu nennen. Denn die Mohok's und Seneka's und Tſchippeweh's und wie die wilden Ehrenmänner weiter heißen, ſo unfreundlich ſie auch gegen ihre Nachbarn geſinnt ſind, wollen doch nicht die einzigen tüchtigen Leute in der Welt ſeyn. Aber der Römer konnte ſeinem Nationalſinn nicht Genüge thun, ſo lange noch irgend ein Nichtrömer kein Knecht war. — So kann man denn wohl ſagen, daß der Gnadenſtoß, den der raſende Imperator Caracalla der römiſchen Freiheit gab, als er alle ſeine Unterthanen für römiſche Bürger erklärte, ein größeres Geſchenk für die Welt geweſen ſeyn würde, als alle Geſeze der zwölf Tafeln und alle Edicte der Prätoren, wäre nicht damals ſchon längſt das römiſche Bürgerrecht ein Ding ohne Sinn und Bedeutung geweſen.

Noch einen Brief, Kosmopolit. Dann denke ich dir das Meine geſagt zu haben.

Fünfter Brief.

Ich habe dich, Kosmopolit, mit meiner hiſtoriſchen Speculation an den Zeitraum geführt, wo eine totale Umkehrung aller Dinge in Europa den Anfang der neuern Geſchichte macht. Laß uns nun noch einmahl zurückblicken auf das, was das Schickſal bis dahin zur Vereinigung und Verbrüderung der Menſchen gethan hat.

Samenkörner der Wiſſenſchaft und Kunſt, wie vom Zufall aus Aegypten und dem Phönizierlande nach Griechenland hinübergeweht, ſproßten in dem neuen Boden zu einer Cultur auf, die, nicht mit allen ihren Zweigen, aber doch dem Hauptſtamme, der ungebundenen Vernunft- und Geiſtesentwickelung nach, als ſchönes Symbol der Menſchlichkeit für alle Menſchen annehmlich war. Der Erfolg bewies es. Indiſche und ägyptiſche Sitte und Weiſe — denn die Chineſer waren für Europa ſo gut als gar nicht da — wurden im Ganzen nie fortgepflanzt außerhalb Indien und Aegypten. Griechiſcher Geiſt wurzelte, wohin er kam, und gewann das Bürgerrecht in den drei Welttheilen damaliger Zeit rund um das mittelländiſche Meer herum. Aber tiefer in Europa hinein waren die Völker noch gar zu roh und gar zu zufrieden mit ihrer Rohheit, als daß ſie das Bedürfniß gefühlt hätten, ſich helleniſiren zu laſſen. Auch ging der griechiſche Geiſt den Weg des Friedens, mithin langſam. Jezt kam die Reihe, das Werk des Schickſals zu fördern, an das erlauchte Todſchläger-Volk, das vom Tagus bis zum Eufrat und vom Nil bis zur Weſer die Völker unter der Autorität ſeines Ruthenbündels zuſammenfügte. Eine monſtröſe Zuſammenfügung! Unterdeſſen war durch ſie erreicht, daß nun Menſchen mit einander in Verkehr gekommen waren, die vorher nicht einmal von einander wußten. In Deutſchland konnte man ſich erzählen laſſen, was in Aegypten vorging. An der gadetaniſchen Meerenge hörte man von den Siegen der Parther. Und wenn man nur zwei Sprachen, Griechiſch und Römiſch, verſtand, ſo konnte man nun darauf rechnen, daß man in der feinen Welt aller drei Welttheile Menſchen fand, von denen man verſtanden wurde. Wohin die Vernunft, wer weiß nach wie viel Jahrtauſenden, ihre Kinder geführt haben würde, dahin hatte ſie die drückende Rö-

Merkzwanitel auf dem kürzeſten Wege *geſtoßen*. Dieß war die Einleitung zu einer ganz neuen Ordnung der Dinge auf Erden.

Nach Erlöſung ſeufzte der unterdrückte Nationalgeiſt der gemißhandelten Völker: Es war vorauszuſehen, daß politiſche Bande ſie nicht mehr zuſammenhalten konnten, ſobald die römiſche Kette zerriß. Eine Trennung, ſchneidender als die vorige, weil ſie durch convulſiviſche Wiedererwerbung verjährter Rechte und durch Einbrüche nordiſcher Glücksritter zu Stande kommen ſollte, ſtand der zuſammengepreßten Maſſe bevor. Was konnte unter dieſen Umſtänden die Völker vom Rückfalle zur alten Vereinzelung retten? Nichts anders, als *eine neue Religion*.

Ich muß dir ſagen, Kosmopolit, daß ich an das Wunder der *Entſtehung* des

Chriſtenglaubens, auch wenn nur von ſeinen politiſchen Beziehungen die Rede iſt, nicht denken kann ohne eine Art von erſchütternder Bewunderung zu fühlen. Es iſt hier der Ort nicht, über den Begriff eines Wunders zu rechten. Das Außerordentlichſte unter den außerordentlichen Dingen nenne ich ein Wunder; und weiter möchten wir mit unſrer armſeligen Kritik der Möglichkeit wohl Alle nicht kommen. Keine Controvers, weder mit den Diſputatoren zur Rechten, noch mit denen zur Linken, ſtöre den ſtillen Gang unſrer hiſtoriſchen Prüfung. Aber daß es bis auf die Zeit der Entſtehung des Chriſtenglaubens keine Religion gegeben hat, deren Geiſt und Weſen *unbeſchränkte Bruderliebe ohne Rückſicht auf Sprache, Sitte und Herkunft* war, iſt ein Factum. Und daß die Welt gerade damals,

als der Chriſtenglaube entſtand, mehr als jemals eines ſolchen Glaubens bedurfte, folgt aus dem, was ich dir oben vorſtellte. Sehr demüthigend für die Vernunft iſt freilich die Geſchichte dieſes Glaubens, über den man jezt mit einem Ungeſtüm herfällt, als ob man auf ein Ungeheuer Jagd machen wollte, das die Menſchen verſchlingt. Aber ich meines Orts kann es vor meiner Vernunft nicht verantworten, die Geſchichte einer Religion mit der Religion ſelbſt zu verwechſeln. Ich ſehe ein, daß die menſchliche Schwachheit ſich keines Irrthums leichter ſchuldig machen kann, als deſſen, daß ſie Glauben mit Meinen für Eins hält. Ich ſehe ein, daß von dieſem Irrthum, bei dem alle Leidenſchaften ihre Rechnung fanden, alle Kezerei und Sectirerei zu allen Zeiten ausgegangen iſt. Aber was der Stifter des Chriſtenglaubens unter Glauben verſtand, iſt, meiner beſten Einſicht nach, ſo ganz etwas andres als Meinung, daß ich wohl begreife, wie man dieſes Glaubens ſeyn oder nicht ſeyn, nicht aber, wie man, wenn man jemals mit den lezten Gründen des Wahren vertraut geworden iſt, darüber diſputiren kann; denn was unmittelbar auf das Bewußtſeyn wirkt, iſt nicht diſputirbar. Und eben ſo wenig kann ich das wahrhaftige Gute, ſoweit es in dieſer Welt und im erkennbaren Bezuge auf dieſe Welt denkbar iſt, ſchöner, erhebender und menſchlicher denken, als das Göttliche im Menſchlichen. —

Alles was, die Ausbreitung des Chriſtenthums abgerechnet, in den erſten vier Jahrhunderten nach deſſen Stiftung in der römiſchen Welt vorging, iſt für die Philoſophie des Kosmopolitiſmus von wenig oder gar keinem Glanz. Sie eilt dem düſteren Zeitraume zu, der unter dem Namen des Mittelalters in ſo üblem Rufe ſteht und allen Welthiſtorikern, welche keine höhere als griechiſche und römiſche Vortrefflichkeit anerkennen und doch den Fortgang der Menſchengattung rechtfertigen wollen, nun und nimmer verſtändlich werden kann. Und dir, Kosmopolit, muthe ich zu, das, was in dieſem düſteren Mittelalter ſich zugetragen hat, zu bewundern als die glorreichſte Operation des Schickſals.

Solch einen Wirbel aller menſchlichen Dinge, ſolch ein Durcheinanderfallen der Nationen, ſolch ein Zuſammenbrauſen der Empfindungsarten, Meinungen und Sitten, ſolch eine allgemeine Gährung in der bekannten Welt, wie uns das Mittelalter darbietet, kennt die ältere Geſchichte nicht. Tief aus dem Hintergrunde Nordaſiens, aus einer Gegend, deren Namen die alte Geographie nicht kennt, kömmt, Gott weiß durch welche Veranlaſſung aufgeſtört, ein Kalmuckenvolk, die Hunnen, die Donau hinaufgeſchwärmt und wirft ſich über die römiſche Gränze. In Gallien wird es geſchlagen, macht linksum, und ſucht ſeine Steppen wieder. Aber ſeine flüchtige Erſcheinung hat große Dinge veranlaßt. Ein Volk, ſo roh und wild, wie die Hunnen, aber kein Hirten- und Hordenvolk, und von germaniſcher Abkunft und Sitte, die Gothen, werden von den durchſtreifenden hunniſchen Schwärmen aus ihren Wohnſitzen an der Donau aufgejagt. Die Eroberungsluſt ſteckt an. Die Gothen wollen auch einmal gegen den alten Koloß ihr Heil verſuchen; und ſie ſind glücklicher als die Hunnen. Vorwärts ſtürmt ihr erſtes Heer, die Weſtgothen genannt, und mit ihm die Vandalen, auch ein germaniſches Volk, und Gallien fällt, Spanien und Luſitanien fällt, ſogar die Nordküſte von Afrika fällt aus römiſchen Händen in die Hände neuer Gewalthaber, deren Sitte gegen die römiſche abſtach, wie das Deutſch, das ſie ſprachen, gegen die Sprache Virgils und Cicero's. Alarich, Genſerich, Dieterich, Leovigild, Hermenegild, welche Königsnamen in Spanien und Afrika! Herzoge, Grafen, welche unerhörten Titel in Ländern, wo ſeit fünfhundert Jahren Proconſuln und Präfecten regierten! Und die Revolution vollſtändig zu machen, wurden die civiliſirten Eingebornen und römiſch Redenden von den handfeſten und ungeſchlachten Eroberern als eine untergeordnete Menſchenart angeſehen und behandelt.

Es war eine Mißheirath, wenn ein Gothe eine Enkelinn der weiland Beſieger der Welt zur Gattinn nahm. Wer einen Römer todtſchlug, konnte ſich frei kaufen mit dem halben Preiſe, der für die Ermordung eines Gothen erlegt werden mußte.

Was den römiſchen Provinzen widerfuhr, mußte zulezt auch das Hauptland und ſelbſt die Hauptſtadt erleben. Oſtgothen machten es mit Italien, wie ihre Brüder die Weſtgothen und Vandalen es mit Spanien und Afrika gemacht hatten. Der Thron der Cäſaren fiel. Der Oſtgothen-König Dieterich regierte die Römer aus ſeiner ſelbſtgewählten neuen Hauptſtadt Ravenna.

Was ich dir hier erzähle, Kosmopolit, weißt du ſchon, oder kannſt es doch in jedem Compendium der Geſchichte nachſehen. Es iſt aber auch nichts weniger als meine Meinung, dich in Thatſachen zu unterrichten. Nur weil es eine Freude iſt, das Licht aus der Finſterniß recht merklich leuchten zu ſehen, ziehe ich die Auftritte des Tumults und der Verwirrung aus den dunkeln Jahrhunderten in ein kleines Gemälde zuſammen.

Germaniſche Geſchlechter, Leute die Deutſch ſprachen, waren nun einmal vom Schickſale, bald Europa umzukehren, erwählt. Gerade im Herzen Europa's liegt Deutſchland. Von nun ging auch der Pulsſchlag der Unruhe, die Europa noch lange erſchüttern ſollte, von Deutſchland aus.

Seit Cäſar's Zeit hatten die Inhaber des eigentlich ſogenannten Germaniens ihre Kräfte gegen das Römerreich verſucht, und nie mit Glück, weil unter ihnen ſelbſt kein Friede war. Nachdem die große

Nation der Gothen die Bahn gebrochen und hinter ſich eine Lücke gelaſſen hatte, ſtrömten alle kleineren Völkerſchaften nach, wie ein Waſſertropfen dem andern aus einem vollen Gefäße durch den Heber folgt. Longobärden kommen über die Alpen und theilen ſich in die üppigen Felder an den Ufern des Po. Angeln, ein Sachſengeſchlecht, ſchiffen hinüber nach Britannien und germaniſiren die ſchönere Hälfte der Inſel, aus der von nun an Engländer hervorgehen ſollten. Burgunder rücken in den Theil Helvetiens und Galliens, wo noch Plaz für ſie war. Jezt hört man von den Thaten der Thüringer, der Baiern, der Allemannier. Endlich bildete ſich der furchtbare Frankenbund, um nach langem Tumult und nach manchem blutigen Siege endlich das ganze Gemiſch germaniſcher, celtiſcher und römiſcher Men-

ſchen

ſchen vom Rieſengebirge bis an die Pyreneen und von der Tiber bis an die Eider auf's neue in ein Kaiſerreich zu verſchlingen. Aber das Schickſal bedurfte in dieſen Gegenden unnatürlicher politiſcher Verkettungen nicht mehr. Das Reich des großen Karls ging zu Grabe mit ſeinem Stifter; aber die herrſchenden Einwohner dieſes Reichs blieben Sprößlinge eines einzigen uralten Stammes und unter den verſchiedenen Himmelsſtrichen dem Geiſte ihrer alten Landesweiſe getreu. Das Klima hat nicht Spanier, nicht Franzoſen, nicht Engländer hervorgebracht; es hat nur Deutſche zu Spaniern, Franzoſen und Engländern gebildet. Germaniſcher Geiſt, das war die erſte neue Kette, an der die edelſten der neugebornen Völker zuſammenhängen ſollten ohne durch ſie gefeſſelt zu ſeyn. Und die zweyte war —

Ein Gottesdienſt und Ein Glaube. In Spanien, Frankreich, Deutſchland, England und Italien regierten Herzoge und Grafen die ſichtbare, Erzbiſchöfe und Biſchöfe die unſichtbare Welt und das Gewiſſen. Solch eine Vereinigung, die jedem Volke ſeine Selbſtſtändigkeit ließ, konnten römiſche Proconſuln und Legionenführer nicht ſtiften. So ſchienen alle edleren Menſchenkräfte unterdrückt zu ſeyn, während ſie entwickelt wurden für ein neues Ganzes. Dieß iſt der kosmopolitiſche Schlüſſel zu der ganzen Geſchichte der Mittelzeit.

Aber das neue Ganze ſollte noch weiter reichen, als der germaniſche Geiſt. Der gemeinſchaftliche Glaube ſollte über den Nationalſinn hinausreichen. Nicht nur Scandinavier, Dänen, Schweden und Norweger, von denen kein alter Römer etwas wußte, ſollten in geiſtlichen Sachen nach Rom appelliren, da ſie von ihren urſprünglichen Stammesvettern in Deutſchland zu abgetrennt im Weltlichen waren. Auch die Lechen, Czechen und Maggeren, von uns Polen, Böhmen und Ungarn genannt, ſollten glauben, was der Deutſche glaubte. Wo endlich das Reich des Papſtes aufhörte, da ging das Reich des Patriarchen von Conſtantinopel an. Griechiſche Miſſionäre machten auch die Ruſſen zu Chriſten.

Die Bekehrung der Ruſſen durch conſtantinopelitaniſche, nicht durch römiſche Geiſtliche kann uns auf eine ſehr bedeutende Bemerkung führen. Du weißt, daß der Ruſſe ſeiner Abſtammung, Sprache und Sitte nach ein Halbbruder des Pohlen und Böhmen iſt, und doch, blieb er nicht bis auf unſer Jahrhundert vom übrigen Europa ſo merklich abgetrennt, daß man vom Sultan von Conſtantinopel mehr wußte als vom Zar zu Moskau? Und doch war der Ruſſe ein Chriſt! Aber kein römiſcher Chriſt. Er gehörte nicht zum neueuropäiſchen Ganzen. Solch eine Abſonderung konnte in jenen Zeiten ein Zwieſpalt unter zwei Secten bewirken, die doch der Hauptſache nach eines und deſſelben Glaubens waren. Nun laß uns einmal den Fall denken, dieſe Abſonderung wäre noch ſchärfer geweſen, oder, es hätte ſolcher Abſonderungen in der europäiſchen Chriſtenheit vor dem Jahrhundert der Reformationen mehrere gegeben; laß uns vollends annehmen, unſre Urväter, die alten Sachſen, hätten ſich in ihrer Wodans-Religion gegen das Schwert ihrer Bekehrer behauptet; was hielt dann Europa zuſammen? Woher ſollte der Geiſt der Brüderlichkeit, der, ſo ſehr ihm auch politiſche Abſonderungen unabläſſig entgegenwirkten, dennoch ein Geiſt Einer Chriſtenheit blieb, woher ſollte er in jenen Zeiten Stoff und Nahrung nehmen, wenn er ja hier und da erwacht wäre? Freuen mußt du dich alſo, Kosmopolit, daß die Herrſchaft des römiſchen Hierarchen nicht früher erſchüttert wurde, als bis die Vernunft Kraft genug gewonnen hatte, den Verluſt der kosmopolitiſch nüzlichen Meinung zu erſezen. So wenig der heilige Vater zu Rom geneigt ſeyn möchte, unſern Kosmopolitismus zu bekennen, ſo würden doch wir ihn jezt zu bekennen ſchwerlich im Stande ſeyn, hätten nicht tauſend Jahre lang ſolche heiligen Väter auf St. Petrus Stuhle geſeſſen.

Geh dieſen Reflexionen weiter nach, Kosmopolit; und die Reſultate werden noch größer. Das war ja wohl ein blutiges Evangelium, daß die deutſchen

Fauſthelden, deutſche Ordensritter und Schwertträger genannt, den armen Letten, Kuren und Liven an der Küſte der Oſtſee verkündigten. Aber laß uns einmal annehmen, es wären dieſen Eroberern ihre Thaten nicht gelungen. Dann lag zwiſchen Rußland und dem übrigen Europa ein theologiſch ſogenanntes Heidenthum. Was meinſt du? Hätte dann wohl Peter der Große ſeine Peterſtadt an der Newa gebauet, ſeinen Kneſen und Bojaren den Cammerherrnſchlüſſel ertheilt und ſeine Knechte in militäriſchen Uniformen exerciren gelehrt? Wurde aber das alte Moskowiterreich nicht zum heutigen Rußland, welche Macht ſollte dann die Glieder der Kette zuſammenfügen, die von Kamtſchatka bis Ingermannland reicht, und von da aus ſich an die civiliſirte Welt ſchließt? Und laß den Verſuch gelingen, wie er dem vermuthlich bald gelingen wird, vom vereinigten Nordamerika aus durch die großen Seen und Flüſſe hin einen Weg nach der Weſt-Küſte, Kamtſchatka gegenüber, zu bahnen; ſo iſt der Zuſammenhang unter den Menſchen in Norden rund um die Erde vollendet. Nicht wahr, Kosmopolit? Solche Blicke heben dein Herz. Freylich war es ſchreiendes Unrecht, was ſo weitreichende Menſchenwirkungen einleitete. Denkbar bleibt es immer, daß die Vernunft endlich ihr großes Werk auch ohne deutſche Ordensritter und Schwertträger beſorgt haben würde. Aber wann? Wie viele Jahrhunderte ſpäter? Das iſt die Frage. Denkbar bleibt das Gegentheil von Allem, was in dieſer Welt der Irrungen geſchieht. Umſonſt iſt alles Bemühen, dem Schickſal jemals eine Antwort auf die Fundamentalfrage abzulocken, warum es ſeinen Weg ſo, und nicht anders geht. Unſre Weisheit kömmt immer nur hinten nach. Wenn die Wirkung vor uns da liegt, dann erſt können wir über die Urſachen philoſophiren. Das Blut der unterdrückten Kuren, Letten und Liven floß zur Schande des deutſchen Namens; und die Thränen ihrer Nachkommen ſind wohl noch nicht alle getrocknet. Aber eine Wolke hängt über den großen Entwickelungen der Menſchenwelt. Die Märtyrer dieſer Entwickelungen müſſen ihre Schadloshaltung auf einem helleren Sterne erwarten. —

Aber was that denn in dem dunklen Jahrtauſend, wo das neue Europa ſich aus ſich ſelbſt hervorarbeitete, das Schickſal für die andern Welttheile? Nicht ſo viel, als menſchliche Weisheit wünſcht, aber doch viel.

Sechstehalb hundert Jahr nach der Stiftung des Chriſtenthums, alſo ungefähr um eben die Zeit, wo die Deutſchen in ihren neuen Eroberungen und ihren alten Stammſizen ſich zur Chriſtenheit zu vereinigen anfingen, gab ein einziger Mann dem Orient den Impuls, ſich im Glauben zu verbrüdern, ſoweit das ſchwärmeriſche Volk vorwärts ſtürmen konnte, das er verſtanden hatte für ſeine Lehre zu begeiſtern. Der Islam Mahomeds wurde im kosmopolitiſchen Bezug für Aſien und Afrika gerade daſſelbe, was das Evangelium für Europa wurde. Das Reich der Kalifen gewann noch einen größeren Umfang, als das Reich der Biſchöfe von Rom, und beſteht noch, ungeachtet es keine Kalifen mehr giebt; wie die Chriſtenheit beſtehen würde, auch wenn es keinen Papſt mehr gäbe. Daß Islam und Evangelium ſich lange Zeit nicht friedlich aneinanderſchließen konnten, beförderte die inneren Kräfte beider; und wirklich iſt es ſonderbar, daß zu Ende des Streits das Evangelium dem Islam in Aſien und Afrika, und der Islam dem Evangelium in Europa Plaz machen mußte. Da wo die erſten Kirchen gebauet wurden, werden ſeit langer Zeit die Chriſtusbekenner nur tolerirt; und in Spanien, wo die ſiegenden Araber ihren Propheten faſt ſieben hundert Jahre lang verehrt haben, ſteht keine Moskee mehr. Unterdeß reichen Moslemim einander die Hände von Merokko und aus den Tiefen der Sandwüſten Afrika's durch ganz Aſien hin bis an den Indus und hinunter bis zu den Inſeln, wo die Gewürznelken wachſen. Kömmt etwas dem Aehnliches in der Geſchichte der Griechen und Römer vor? —

Nach ſolchen Vorbereitungen ließ denn das Schickſal endlich ſein neues Werk aus dem Chaos hervorgehn. Tauſend Jahre hatte es ſich Zeit genommen zu deſſen Verarbeitung; aber eine ſo große Maſſe verarbeitete es auch zum erſtenmale. Nicht die Eroberung Conſtantinopels durch die Osmanen, nicht die Flucht griechiſcher Grammatiker nach Italien; die allgemeine Ordnung der Dinge, der damalige Standpunct des neugeformten Europa's, hatte das ſchöne ſechzehnte Jahrhundert zur natürlichen Folge. Griechiſche Grammatiker konnten die Gelehrten des Abendlandes aufmuntern, Griechiſch zu lernen. Das war aber auch Alles, was ſie konnten. Freilich wirkte der wiedererwachte Geiſt der alten Kunſt und Wiſſenſchaft auf den Geiſt der neuen. Aber hervorbringen konnte er dieſen nicht. Daß Raphael mahlte, wie nur er mahlen konnte; daß Petrarch und Arioſt in einer Weiſe ſangen, wozu kein griechiſcher und kein römiſcher

Dichter den Ton angab; daß Cervantes ſeinen Donquichotte in einem Coſtume figuriren ließ, das ſo ganz national, und Shakeſpeare ſeinen Dramen einen Geiſt einhauchte, der nur Shakeſpear's war; das konnte denn doch wohl unmöglich die Folge der Ankunft griechiſcher Grammatiker in Italien ſeyn! Es war eine neue Jugend der Zeit; ein neues Jugendgefühl in allen Gliedern des erſt vollendeten Körpers.

So raſch, wie nun auf einmal, war die groſe Menſchenverknüpfung noch nie gefördert. Der Weg um das Hoffnungscap wird gefunden; ein ganz neuer Welttheil wird entdeckt; und alle Länder, die von nun an entdeckt werden, ſchlieſſen ſich an ganz Europa. Amerika erfährt es zuerſt was vom Schickſale beſchloſſen iſt, daß von nun an der Europäer, wohin er kömmt — und er will überall ſeyn — die Welt europäiſiren ſoll. Glaubenstrennungen zerreißen das alte hierarchiſche Band. Immerhin! Ein dauerhafteres hat ſich in Geiſt und Sitte gefunden. Die neuen Glaubenskriege locken die alte Nacht wieder hervor; aber das Licht kann nicht wieder erlöſchen, weil es nicht von einem Punkte ausſtrömt. Spanien kann unter ſeiner Inquiſition eine Zeit lang erliegen. In England, den vereinigten Niederlanden und im proteſtantiſchen Norden lacht man des donnernden Dominicaners und des ziſchenden Loyoliſten.

Den Reſt der neuen Entdeckungsperiode bis auf unſre Zeit magſt du, Kosmopolit, dir ſelbſt in ein Gemälde zuſammenziehen. Sichtbar und mit Macht iſt jezt das Schickſal beſchäftigt, alle ſeine Kinder zu vereinigen durch Weltumſegler und Erfinder. Von Hamburg nach Amerika geht jezt die Poſt wie von Hamburg nach

Lübek. Engliſche Landleute kleiden ſich in oſtindiſche Baumwolle, und oſtindiſche Nabobs ſubſcribiren auf Engliſche Bücher, die zu Calcutta am Ganges gedruckt und verlegt werden. Solche Notizen müſſen dir, Kosmopolit, mehr bedeuten, als alle Thaten der Beglerbegs und Effendi's und Aga's, und als alle Intriguen der Haremsverwalter.

Aber wie viel muß noch geſchehen, ehe dieſe Berührung der Menſchen in allen Zonen eine Vereinigung zu einem Zwecke werden kann! Und wir können uns einbilden, ſchon zu weit gekommen zu ſeyn, und beſorgen, daß das Ganze, welches der Kosmopolitiſmus umfaßt, ſich zum Untergange neige? — Im innern Afrika tief hinter der Sierra Liona ſoll eine Stadt liegen, welche die Engländer jezt aufzuſuchen bemüht ſind, eine Stadt, ſo groß und ſo volkreich wie Cairo oder London. Und dieſe Stadt ſteht noch auf keiner Landkarte verzeichnet; und wie es im innern Afrika ausſieht, weiß noch kein Europäer! —

Viel zu entfernt ſind wir noch vom Ziele, um ſagen zu können, wie dieſe oder jene Begebenheit unſerer Tage auf das künftige Ganze hinwirkt. Vielleicht läßt ſich ſogar über das nächſte Schickſal der andern Welttheile eher eine Vermuthung wagen, als über das Schickſal unſers eigenen. Der Islam im Orient ſteht vielleicht nicht mehr ſo feſt, als es von weitem ſcheint, und dient vielleicht in Kurzem der befreiten Vernunft nur zur Brücke, die zuſammenſtürzen wird, wenn die Islamsbekenner durch kosmopolitiſche Veredelung ſich im Geiſt und in der Wahrheit unmittelbar berühren. Was der große Lama mit ſeinen Bonzen dazu ſagen, und wie ſich der altgläubige Hindu, der Parſi, und was ſonſt von dergleichen abgeſonderten Menſchenkindern im öſtlichen Aſien anſäſſig iſt oder herumſchwärmt, dabei verhalten werden, darüber haben ſie ſich noch nicht geäußert. Was aber in Moskau geſchehen iſt, könnte auch wohl einmal in Lahaſſa geſchehen. Ein Peter der Große kann unter den Lama's aufſtehen und ſeine Getreuen an den Haupttheil Aſiens knüpfen, wie die Ruſſen, gern oder ungern, an den Haupttheil Europa's geknüpft worden ſind.

Amerika wird ſichtbar ein zweites Europa. Die ſtreitbaren Männer an den großen Seen, am St. Lorenzſtrom und am Miſſiſippi können eine Zeit lang dagegen proteſtiren, werden aber gerade durch die Art und Weiſe, wie ſie proteſtiren, eh ſie es ſelbſt wiſſen, zu Halb-Europäern geworden ſeyn. Und die armen Leute am

Amazonenfluſſe, am Silberſtrome und im troſtloſen Feuerlande — ſteht ihnen zu helfen? Oder müſſen ſie ſich verlieren und aufgerieben werden durch ſich ſelbſt oder durch das Joch ihrer Bekehrer? Fragen, auf die ſich keine Antwort findet.

Mit thätigerem Intereſſe blikt jezt die Menſchenfreundlichkeit hinüber nach den ſchwarzen Brüdern im ungeheuern Afrika; nach ihnen, die, ſo weit unſre Kunde reicht, nie etwas Anderes waren, als ſie ſind, und noch keine Miene machen, etwas Anderes werden zu wollen. Wie paßt dieſer Stillſtand in die Reſultate unſrer Philoſophie des Kosmopolitismus? — Gewiß anders, als die Apologeten der europäiſchen Handelsbrutalität uns überreden möchten. Ariſtokratiſcher Europäer! Seit wann ſind denn deine Landsleute ſo weit, daß ſie philoſophiren können über den Unterſchied zwiſchen dir und dem Neger? Gallier, Germanier, Britten, was waret ihr, als Ariſtoteles, der Macedonier, über Freiheit und Knechtſchaft ſeine macedoniſche Lehre vortrug? Die Natur geht nicht überall denſelben Gang, und die Lezten ſind ſchon mehr als einmal die Erſten geworden. Laß noch Jahrhundert über Jahrhundert verfließen, ehe ein Negervolk ſich aufrichtet. Daraus folgt noch immer nichts gegen die Möglichkeit, daß morgen nicht geſchehen kann, was bis heute nie geſchehen iſt. Ehe an Geiſtesregſamkeit die Reihe kömmt, muß das Schickſal das Seine gethan haben; und was in Afrika ſich ereignen muß, wenn der Neger der ſüßen Behaglichkeit, in der ſeine Vernunft verträumt, entſagen ſoll, hat ſich bis dieſen Tag nicht ereignet. Europäer ſind beſtimmt ſich ſeiner anzunehmen, und Europäer haben ihn von jeher mit Füßen getreten. Und ſollten die Schwarzen auch nie Univerſitäten und hohe Schulen errichten; genug für ihre Beſtimmung, wenn ſie unter einander Eins und gegen die Weißen menſchlich geſinnt ſind, was dieſe gegen ſie bis auf die neueſte Zeit noch nie waren.

Damit endigt ſich denn auch meine Lehre des einzigen Kosmopolitismus, an den ich glaube, daß Jeder, ſo viel an ihm iſt, gegen alle Menſchen menſchlich geſinnt ſei. Wer um einer Meinung willen, ſie ſey politiſch oder religiös, wahr oder irrig, gegen die Gefühle anſtürmt, wodurch die Natur alle Verbrüderung einleiten wollte, der brutaliſirt die Welt, ſtatt ſie zu humaniſiren. Vernunft und Menſchlichkeit bedarf noch lange Zeit und vielleicht immer eines Schirms. Der

Name des Fürſten, der ſie am beſten ſchirmt, ſei dir, Kosmopolit, ehrwürdiger als alle Heiligennamen im Kalender. Unſre Haupt- und Staatsactionen ſind Familienproceſſe, veranlaßt durch ein verlornes Inventarium, das ſich zur rechten Zeit ſchon wiederfinden wird. Von einer Weltrepublik kann gar nicht die Rede ſeyn, ſo lange die Menſchen noch nicht rund um die Erde und nach allen Seiten hin fühlbar auf einander wirken. So lange in unſern Geographien noch ein Capitel von unbekannten Ländern vorkömmt, können wir gar nicht wiſſen, was das Schickſal mit der künftigen Menſchheit für Abſichten hat. Unſre Chroniken ſind zerſtreuete ſibylliniſche Blätter. Ueber tauſend Jahre nimmt vielleicht die Weltgeſchichte ihren Anfang.

Anfangsgründe
der
ſpeculativen Philoſophie.

Verſuch eines Lehrbuchs

von
Friedrich Bouterwek.

v. Delling

Göttingen,
bey Johann Chriſtian Dieterich,
1800.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayeriſche
Staatsbibliothek

Vorrede.

Es iſt noch ſehr die Frage, ob der litterariſche Charakterzug der Deutſchen, dem wir eine ſo überſchwengliche Menge von kurzgefaßten Lehrbüchern oder Compendien verdanken, daß alle übrige Nationen zuſammen ſchwerlich nur den zehnten Theil von Büchern dieſer Art aufweiſen können, den Fortſchritten der Wiſſenſchaften in Deutſchland mehr genützt, oder geſchadet hat.

Zur Verbreitung der Thatſachen und der Syſteme, und zur methodiſchen Bildung des Geiſtes tragen dieſe Compendien ohne Zweifel ſehr vieles bey. Sie gewähren eine bequeme Ueberſicht der Wiſſenſchaft nach den Grundſätzen der Verfaſſer. Sie erhalten und ſichern die an dem Deutſchen ſo rühmliche Liebe zur logiſchen Gründlichkeit und Ordnung. Aber alles dieß iſt noch nicht Fortſchritt der Wiſſenſchaft. Mit gleicher Gelehrſamkeit kann man bedeutende und unbedeutende Facta in Lehrbüchern zuſammentragen. Mit gleichem Aufwande von ſchulgerechter Darſtellungskunſt kann man Hirngeſpinnſte und ewige Wahrheiten ſyſtematiſiren. Und nahmentlich in der Geſchichte der Philoſophie iſt es eben kein herzerhebendes Schauſpiel, zu ſehen, wie derſelbe Eifer für irgend eine Lehre, die den ſyſtematiſchen Geiſt der Deutſchen in Thätigkeit ſetzte, Dutzende von Lehrbüchern erzeugt und, wenn eine neue Lehre die alte verdrängt, eben ſo emſig arbeitet, durch Dutzende von neuen Lehrbüchern die alten in Vergeſſenheit zu bringen. Wer lieſet noch den Vorrath von Compendien der zu ihrer Zeit in der Wolfiſchen Schule einzig möglichen Philoſophie Wolfs und der Wolfianer? Doch das iſt eine hiſtoriſche Frage. Aber was haben alle dieſe Compendien der Wolfianer in der Hauptſache gefrommt, wenn wir doch am Ende von dem Syſtem zurückkommen mußten, deſſen Principien dadurch nicht um ein Haar gründlicher wurden, daß man ſie in ihrem logiſchen Zuſammenhange von neuem excerpirte? Das iſt mehr als eine hiſtoriſche Frage.

Verfehltes Beſtreben, der guten Sache zu nützen, iſt freylich noch immer etwas anders, als, der guten

Sache ſchaden. Der menſchliche Geiſt kann nun einmal die Wahrheit auf dem nächſten Wege nicht finden. Wenn durch falſche Syſteme auch nur Licht und Ordnung im Denken erhalten oder befördert wird, ſo können ſie als Uebungen des Verſtandes am Ende Dienſte thun, an die ihre Erfinder nicht dachten. Aber wenn nun die guten Köpfe, die ſich in Compendien der Wolfiſchen Philoſophie gefielen, die Kraft, die ſie zur ſyſtematiſchen Redaction ihrer Excerpte und vielleicht oft zu künſtlicher Unterdrückung gründlicher Zweifel verbrauchten, zur beharrlicheren und durch keine Autorität erſtickten Prüfung der Grundlehren des Wolfianiſmus benutzt hätten; wäre der Gewinn für ſie und für die Welt nicht um ein Beträchtliches größer geweſen? Was die Möglichkeit eines ſolchen Gewinns beſchränkt, das ſchadet in der Hauptſache, wenn es gleich gelegentlich nützt. Wenn der Compendiengeiſt in der wiſſenſchaftlichen Litteratur herrſchend wird und die ausführliche Verarbeitung einzelner Capitel der Wiſſenſchaften aus der Mode bringt, dann iſt er ein verderblicher Geiſt. Dann zieht er Männer, die ſonſt durch belehrende Abhandlungen über Sätze, die der Zweifel mit Nachdruck angreift, neues Licht verbreiten könnten, in das kleinliche Intereſſe einer erbettelten Conſequenz, die von Vorurtheilen ausgeht, Vorurtheile aus Vorurtheilen erläutert, und mit dem Schwerte der Vernunft, dem Syllogiſmus, die Vernunft ſelbſt ſchlägt. Dann wird faſt jedes neue Compendium ein neues Gefängniß für den Geiſt, der frey ſeyn muß, um Wahrheit zu finden. Auch wo der Compendiengeiſt dieſen Schaden nicht ſtiften kann, das iſt, in den hiſtoriſchen und poſitiven Wiſſenſchaften, da blendet er doch, ſobald er herrſcht und nicht vom Geiſte der ausführlichen Unterſuchung beherrſcht wird, durch den Anſchein eines in einem ſo kleinen Buche, wie in einem Juwelenkäſtchen, enthaltenen großen Schatzes, den man nur fleißig betrachten muß, um ſich für reich zu halten; und ſo macht er gleichgültig gegen neuen Erwerb. Aber bey weitem nachtheiliger iſt ſein Einfluß auf die philoſophiſchen Studien.

Die meiſten unſrer Compendien ſind beſtimmt, beym Unterricht der Jugend als Handbücher gebraucht zu werden. Sie ſollen Stützen der Aufmerkſamkeit, nützlich zur Vorbereitung, nützlich zur Wiederhohlung ſeyn. Sind ſie nun in der That, was ſie ſeyn ſollen, ſo iſt ihr pädagogiſcher Werth entſchieden, geſetzt auch, der Lehrer, der ein neues Compendium ſchreibt, hätte ſich füglich mit irgend einem älteren behelfen und ſeine Zeit zur Erweiterung der Grenzen ſeiner Wiſſenſchaft und zur beſondern Unterſuchung der vorzüglich beſtrittenen Sätze auf eine andre Art beſſer anwenden können. Compendien, bloß als Schulbücher beurtheilt, ſind für den Lehrenden und Lernenden um ſo viel mehr werth, je mehr bey einer Wiſſenſchaft das Gedächtniß zu thun hat, und je weniger die kurzgefaßten Lehren ſelbſt noch zweifelhaft ſind. Gehört aber unter dieſe Wiſſenſchaften die Philoſophie?

Mit Dank und Achtung nehme ich mehr als Ein Compendium der Philoſophie meiner Zeitgenoſſen in die Hand. Aber ich kann nicht zurücknehmen, was ich von dem pädagogiſchen Werthe der Compendien der Philoſophie bey einer andern Gelegenheit ſchon einmal ſagen mußte. Dieſe Lehrbücher, die der Zuhörer in philoſophiſchen Vorleſungen erklären hört, verwöhnen den Anfänger im Denken nur gar zu leicht, die Philoſophie als eine ſchon gefundene Wiſſenſchaft hiſtoriſch einzulernen, da er ſie doch von allen übrigen Wiſſenſchaften eben dadurch generiſch unterſcheiden lernen ſollte, daß er ſo früh als möglich gewöhnt wird, ſie als eine Aufgabe zu betrachten, die er ſelbſt löſen ſoll. Zur freyen Reflexion auf ſich ſelbſt und auf die Welt, nicht zur Verfechtung eines einſtudirten Syſtems den jugendlichen Geiſt zu bilden, iſt der Hauptzweck des Unterrichtes in der Philoſophie auf Univerſitäten. Wie weit dann der Jüngling künftig als Mann dieſem oder jenem Syſteme anhängen wird, das ſey dann das Reſultat der Geiſtesfreyheit, zu der er gebildet wurde. Angenommen, irgend ein Syſtem, z. B. das Kantiſche, wäre bis in ſeine kleinſten Theile das einzig wahre; ſo wird doch nur der philoſophiſch wiſſen, daß es das wahre iſt, der es bis in ſeine kleinſten Theile zu bezweifeln verſtand; und ſolch ein Zweifeln will gelernt ſeyn. Immer aber iſt der Welt auch an dem Selbſtdenker, deſſen Wiſſen nur Stückwerk iſt, mehr gelegen, als an einem ſyſtematiſch verblendeten Sectirer.

Aber woran ſoll ſich denn der Lehrer der Philoſophie bey ſeinem Unterrichte halten, wenn er nach keinem Compendium lehren will?

Am beſten wäre es, der Lehrer der Philoſophie hielte ſich bloß an ſeine Zuhörer und an ſich ſelbſt.

Das lebendige Compendium zu erklären, aus dem doch am Ende alle Philoſophie durch Demonſtration nur hervorgezogen wird, dazu möchte wohl ein Lehrbuch, das nur ein kurzer Abriß von Rubriken und Fragen iſt, als eine Stütze und als ein Wecker der Aufmerkſamkeit völlig hinreichen. Zum Nachleſen müßten dann aber Bücher empfohlen werden, in denen Wahrheiten, die eine ſubtilere Behandlung bedürfen und einer beſonders ſcharfen Prüfung werth ſind, durch gut geſchriebene Abhandlungen erläutert werden. Aber eben daran iſt unſer Compendienweſen Schuld, daß es ſo ſehr an ſolchen Büchern fehlt, an die man den Zuhörer mit Nutzen verweiſen könnte. Wer nicht Luſt hat, ſich an das Studium der Quellen zu wagen, aus denen die Compendien gefloſſen ſind, dem iſt ſchwer zu rathen. Und jene Quellen ſind für die meiſten kaum zugänglich.

Nach der alten Lehre, die Dinge, die man ändern möchte, für's Erſte ſo zu nehmen, wie ſie ſind, bleibt uns, um den hartnäckigen Dämon der Sectirerey aus den Auditorien, in denen Philoſophie gelehrt werden ſoll, zu bannen, jetzt noch nichts anderes übrig, als, beym Gebrauch der philoſophiſchen Compendien, der nun einmal zum Herkommen auf unſern Univerſitäten gehört, wenigſtens die ſkeptiſche Methode zu befolgen. Was das für eine Methode iſt, darf bey Leſern, für die dieſe Vorrede geſchrieben iſt, als bekannt vorausgeſetzt werden. Aber eben dieſe Leſer darf man fragen: Iſt es nicht äußerſt beſchwerlich, nach einem durch und durch dogmatiſch abgefaßten Lehrbuche ſkeptiſch zu argumentiren? Und ſind nicht die, in ihrer Art übrigens ſchätzbaren Lehrbücher der Kantianer faſt alle, der Methode nicht weniger als dem Inhalte nach, durch und durch dogmatiſch, ob ſie gleich ſelbſt die ſkeptiſche Methode empfehlen? Fangen ſie nicht faſt alle mit Erklärungen und Lehrſätzen an, die, ſo wie ſie da hingeſtellt ſind, ſich auf nichts weiter als ihren Platz gründen?

Wenigſtens kann es doch nur in den Augen der platteſten Sectirer nachtheilig für die große Sache der Wahrheit ſeyn, einmal ein Lehrbuch der Philoſophie ganz und gar nach ſkeptiſcher Methode zu entwerfen. Verſuch eines ſolchen Lehrbuchs ſind dieſe Anfangsgründe der ſpeculativen Philoſophie. Nicht nach dieſer oder jener Vorausſetzung, ſondern ohne alle Vorausſetzung anfangen; ſich nicht die geringſte Behauptung erlauben, ohne die Bedingungen ihrer Gültigkeit zu beſtimmen; durch die hypothetiſche Erweiterung der Einſicht im Umfange dieſer Bedingungen ſelbſt ſkeptiſch nach und nach immer mehr Feld gewinnen; und dann zum Beſchluſſe nach allen Prämiſſen es darauf ankommen laſſen, ob und in welcher Bedeutung die Vernunft das ganze Lehrgebäude für begründet anerkennen will, oder nicht; ſo argumentiren; nicht eher, als bis ganz zuletzt, für den Skepticiſmus, oder den Dogmatiſmus Parthey nehmen; wenn das der guten Sache ſchaden heißt, ſo iſt die Vernunft, die nichts ohne Gründe ſtatuirt, eine bethörte Vernunft; und das Philoſophiren hat ein Ende.

Die Beſtimmung dieſer Anfangsgründe der Philoſophie iſt, als Grundlage der Vorleſungen zu dienen, die man gewöhnlich noch unter der alten Rubrik Logik und Metaphyſik anzeigt. Wer, um dieſer Rubrik willen, oder aus andern Gründen, für nöthig findet, in ſolchen Vorleſungen nichts zu ſagen, als, was der Titel, und zwar nach dem beſtimmten Sprachgebrauche dieſer oder jener Schule, mit ſich bringt, der opfre, wenn er es verantworten kann, dem Intereſſe der Schule das Intereſſe ſeiner Zuhörer auf. Denn unter Funfzigen, die auf Univerſitäten philoſophiſche Vorleſungen hören, iſt vielleicht kaum einer, der Philoſophie als Wiſſenſchaft jemals zu ſeinem künftigen Studium machen will und kann. Dieſer Eine fände den Weg, den er ſucht, auch wohl ohne allen mündlichen Unterricht. Die Andern aber verlangen nur, oder ſollten nur verlangen, *daß ihr Geiſt philoſophiſch gebildet werde*, damit ſie ſicherer den Weg *ihrer* Beſtimmung gehen und dabey gewahr werden, wie weit es zu ihrer Beſtimmung gehört, mit den Philoſophen das Räthſel des menſchlichen Wiſſens zu löſen. Man ſuche alſo in dieſen Anfangsgründen kein in allen ſeinen Theilen dogmatiſch abgerundetes Syſtem. Es ſoll nichts weiter, als ein Inbegriff deſſen ſeyn, was von ſpeculativer Philoſophie mehr oder weniger brauchbar für die *Meiſten* von denen iſt, die auf Univerſitäten philoſophiſche Vorleſungen hören. Gegen das Ende, wo die tranſcendentalen Unterſuchungen anfangen, iſt freylich der Kreis weiter gezogen, als das Auge der Meiſten reicht. Aber ein *Ziel der Wiſſenſchaft* mußte doch geſteckt werden. Und das iſt eben der Vortheil des ſkeptiſchen Unterrichts, daß man die Länge des Weges, der zum Ziele führt, im Fortſchreiten ſelbſt ausmißt und es mit ſeinen Kräften allein auszumachen hat, wo man ſtehen bleiben will.

Was der Inhalt dieſes Buchs Neues hat, iſt Reſultat, deſſen Gründe ausführlich in dem Verſuche einer Apodiktik enthalten ſind. Eben dem Verſuche zur Erläuterung und zur Beſtätigung kann vielleicht dieſes Lehrbuch dienen; denn zuweilen drückt man ſich in zwey Zeilen deutlicher aus, als auf zwey Bogen. Wäre aber auch der Verſuch der Apodiktik mislungen, ſo ſichert der ſkeptiſche Gang dieſes Lehrbuchs auch vor dem Schaden, der ſonſt der Wahrheit pädagogiſch zugefügt würde. Ueberdem mußte der Weg, den die Apodiktik nimmt, in einem Buche, wie dieſe Anfangsgründe, mit Fleiß vermieden werden. Deßwegen fällt auch die Eintheilung der Philoſophie nach der Idee einer Apodiktik ganz anders aus, als die propädeutiſche Eintheilung dieſes Lehrbuchs.

Vielleicht iſt auch dieſer Verſuch eines Lehrbuchs mislungen. Gewiß iſt er nicht aus dem Bewußtſeyn einer beſondern Fähigkeit zu dieſer Form der Darſtellung hervorgegangen. Ihn zu wagen, war aber doch um ſo mehr der Mühe werth, je dringender bey der neueſten Trennung der Kantiſchen Schule und bey der allgemeinen Gährung der Meinungen das Bedürfniß der ſkeptiſchen Methode für den Unterricht in der Philoſophie iſt.

Daß dem nicht alſo ſey; daß man in der richtig philoſophirenden Welt längſt über allen Widerſpruch und alle Zweifel triumphire; daß die Lehre dieſes oder jenes Philoſophen in ihrem ganzen Umfange und in allen ihren Theilen die einzig mögliche, völlig befriedigende und ewig unerſchütterliche Philoſophie ohne Beynahmen ſey; das mögen immerhin noch einige verdienſtvolle Männer nach ihrer Vorſtellungsart behaupten. Andre, die nicht dieſes Glaubens ſind, mögen in den neueſten Verſuchen dieſer Art ſo wenig Befriedigendes, als in den neueren und älteren finden. Mit einem Worte; welche Lehre man auch bekenne, oder bezweifle, oder verwerfe; die Verhandlungen darüber können füglich mit Anſtand und in Frieden geführt werden. Und nur, wenn ſie mit Anſtand und in Frieden geführt werden; wenn Jeder dem Andern ſelbſt im contradictoriſchen Streite die Achtung bezeigt, auf die er ſelbſt Anſpruch macht; nur dann kann die Wahrheit gewinnen. Nach und nach fängt man auch in Deutſchland wieder an, einverſtandner darüber zu werden, daß die polemiſche Klopffechterey der Schulen jeder Schule Schande bringt, und daß man ſelbſt zu Gunſten einer einzigen und unumſtößlichen Philoſophie nichts Schlechteres thun kann, als jede entgegengeſetzte Lehre platthin als Unſinn abzufertigen. Nur in einigen deutſchen Recenſions-Magazinen ſpukt noch der ekelhafte Poltergeiſt, der die praktiſche Denkart eines Straßenvogts mit der theoretiſchen eines Philoſophen vereinigen möchte, und voll ſüßen Selbſtgefühls jedes Buch, deſſen Inhalt ihm nicht einleuchtet, als unſinnig, kläglich u. ſ. w., wie es denn kommt, tüchtig herunter macht. Ein Beyſpiel der Art liefert durch den Canal der Jenaiſchen Litteraturzeitung der Recenſionsfabricant, der die Dialogen, die einige nicht Kantiſche Gedanken über Gegenſtände der praktiſchen Philoſophie enthalten, mit einer burlesken Schulmeiſtermajeſtät in der Sprache des armſeligſten Bettelſtolzes als Unſinn verhöhnt, nachdem er ſie zu Unſinn verdreht hat. Ein andrer Criſpin dieſer Art nennt in in der Tübingiſchen Zeitung die Idee einer Apodiktik ein klägliches Misverſtehen ſeiner ſelbſt, nachdem er durch ſeine Darlegung dieſer Idee gezeigt hat, daß er ſie auf die kläglichſte Art misverſteht. Was macht man mit ſolchen Subjecten? Man verſucht, ob man nicht auch von ihnen etwas lernen kann, und bedauert nur, daß ſie ſchlechterdings zum Pöbel in der litterariſchen Welt gehören wollen. Bald wird, hoffentlich, die Zeit vorbey ſeyn, wo man aus guten Gründen gelegentlich auch ihrer erwähnen muß.

Göttingen, im März, 1800.

Inhalt.

Einleitung.

I. Von der Philoſophie überhaupt. S. 3

II. Vom Verhältniſſe der Philoſophie zur Gelehrſamkeit. 13

III. Vom erſten und letzten Gegenſtande alles philoſophiſchen Denkens. 17

IV. Von der Eintheilung der Philoſophie. 21

V. Von der Methode des philoſophiſchen Studiums. 27

Propädeutiſche Pſychologie.

Erſte Abtheilung. Von den erſten Bedingungen der Selbſtbeobachtung. 33

Zweyte Abtheilung. Von der Entgegenſetzung der Sinnlichkeit und Vernunft.

I. Von der Sinnlichkeit. S. 40
II. Von der Vernunft. 44

Logik.

Einleitung. Vom Begriffe und den Theilen den Logik. 51
Erſter Theil der Logik. Analytik.
I. Vom logiſchen Elementarprincip. 54
II. Von der Abſtraction. 56
III. Von der logiſchen Reflexion und ihren Geſetzen. 60
Zweyter Theil der Logik. Synthetik.
Erſter Abſchnitt. Von der Syntheſis überhaupt. 66
Zweyter Abſchnitt. Von den drey Arten der Syntheſis.
I. Von den Begriffen.
1. Vom Begriff eines Begriffes. 68
2. Von der Verſchiedenheit der Begriffe. 71
3. Von der Verwandtſchaft der Begriffe. 79
II. Von den logiſchen Urtheilen oder Sätzen.
1. Vom Begriffe eines logiſchen Urtheils oder Satzes. 85
2. Von der Verſchiedenheit der Sätze. 93
3. Von der Verwandtſchaft der Sätze. 102
III. Von den Schlüſſen.

1. Vom Begriffe eines Schluſſes. S. 108

2. Von der Verſchiedenheit der Schlüſſe. 116

3. Von der Verwandtſchaft der Schlüſſe. 129

Dritter Theil der Logik. Didaktik.

Vorerinnerung. Vom Begriffe einer Didaktik. 132

I. Von den Definitionen. 134

II. Von den Syſtemen. 141

III. Von den Beweiſen. 145

Speculative Anfangsgründe der Elementarphiloſophie.

Einleitung. Vom Begriffe und den Theilen der Elementarphiloſophie. 153

Erſter Theil der Elementarphiloſophie. Allgemeine Zweifelslehre oder Präliminarphiloſophie.

I. Skeptiſche Erfahrungslehre. 162

II. Skeptiſche Vernunftlehre. 171

Zweyter Theil der Elementarphiloſophie. Allgemeine Wiſſenslehre oder Tranſcendentalphiloſophie.

Vorerinnerung. 177

Erſte Abtheilung. Tranſcendentale Propädeutik.

I. Von den tranſcendentalen Geſetzen der Sinnlichkeit. 179

II. Von den tranſcendentalen Denkgeſetzen. 189

III. Von der tranſcendentalen Verbindung der Vernunft mit der Sinnlichkeit. S. 202

Zweyte Abtheilung. Tranſcendentale Apodiktik.

Vorbereitung. 207

I. Vom abſoluten Realprincip. 210

II. Vom abſoluten Idealprincip. 219

III. Von der tranſcendentalen Reſignation. 227

Einleitung.

Anfangsgründe
der ſpeculativen Philoſophie.

Einleitung.

I.
Von der Philoſophie überhaupt.

1. Unter den Wiſſenſchaften, die von den helleſten und beſten Köpfen jedes cultivirten Zeitalters des Studiums werth gefunden wurden, gibt es eine, die ſich gewöhnlich Philoſophie, im Deutſchen zuweilen mit dem wunderlichen Nahmen Weltweisheit nennt.

2. Man hat dieſe Wiſſenſchaft lange ſchon als die Mutter der wahren Aufklärung verehrt. Man hat ſich von ihr den letzten Troſt in dieſem, und den Glauben an ein künftiges Leben verſprochen. Und doch iſt ſie die einzige Wiſſenſchaft, über deren ſcientifiſche Exiſtenz ſelbſt unter ihren Verehrern geſtritten wird.

3. Nicht einmal über den Begriff der Philoſophie haben ſich diejenigen vertragen können, die man nach ihrer Wiſſenſchaft Philoſophen nennt. Wenn man die ganz heterogenen Definitionen vergleicht, die in den berühmteſten der älteren und neueren Schulen von der Philoſophie gegeben worden ſind, ſo könnte man hiſtoriſch verleitet werden, die ganze Wiſſenſchaft für eine Verſpottung des menſchlichen Verſtandes zu halten.

4. Wenigſtens läßt uns die Erfahrung keine gegründete Hoffnung übrig, eine Philoſophie als Wiſſenſchaft zu entdecken, wenn wir etwa verſuchen wollten, ſie aus den Lehrſätzen der berühmteſten Philoſophen zuſammenzutragen.

5. Aber ſo gewiß die Philoſophen ſtreiten, ſo gewiß müſſen ſie, um mit Vernunft zu ſtreiten, etwas vorausſetzen, worüber ſie nicht ſtreiten. Denn, wenn ſie einander alle Sätze abſtritten, könnte ihr Streit als Disputation, d. i. als Streit in Schlüſſen gar nicht anfangen. Es wäre alſo wohl möglich, daß ſie gerade in dem Maße ſtritten, wie ſie einander über dasjenige nicht bedeuten können, worüber ſie nicht ſtreiten.

6. Wir könnten den Verſuch machen, alle oder doch die berühmteſten Syſteme der Philoſophen zu vergleichen, um dasjenige herauszufinden, worüber in dieſen Syſtemen geſtritten wird. Aber auch damit wäre uns wenig geholfen, wenn wir Wahrheit und nicht Meinung ſuchen. Denn unter Wahrheit denken wir uns nicht etwas,

worüber unter gewiſſen Individuen noch nicht geſtritten worden iſt, ſondern etwas, worüber vernünftigerweiſe nie und unter keiner Bedingung geſtritten werden kann.

7. Es bleibt uns hier nichts übrig, als, entweder die Idee einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie Preis zu geben und gewiſſe Aggregate von beſtrittenen Sätzen Philoſophie zu nennen, oder, ſogleich beym Anfang unſrer Unterſuchungen einen Standpunct zu nehmen, der nicht auf das Syſtem irgend eines Philoſophen gegründet iſt.

8. Einen ſolchen Standpunct finden wir aber nirgends als im Begriffe desjenigen, womit alles Begreifen anfängt. Selbſt die Meinung und der Zweifel müſſen mit irgend etwas anfangen, wodurch ſie in unſern Bewußtſeyn möglich und begründet werden. Dieſen Anfängen müſſen wir mit Beſonnenheit nachforſchen. Der Grieche nannte ſie ἀρχάς. Wir wollen ſie Principien nennen, ohne für's Erſte bey dieſem Worte irgend etwas mehr, als das Anfängliche im Wiſſen, was es denn auch übrigens ſeyn mag, = x d. i. als unbekannt, aber durch Vernunft nothwendig, zu denken.

9. Wer die Nothwendigkeit der Principien in dieſer Bedeutung läugnen wollte, müßte erſtens alle wahrzunehmende Succeſſion im Gemüth, und zweytens das Denken ſelbſt läugnen. Denn alle wahrzunehmende Succeſſion ſetzt wenigſtens einen Anfangspunct der Wahrnehmung voraus. Das Denken aber iſt ſelbſt als Meinen und

Zweifeln ein fortwährendes Beziehen eines Gedankens auf den andern nach einem Geſichtspuncte der Nothwendigkeit, ohne den nichts aus etwas Anderm gefolgert, d. i. als nothwendig durch Dieſes gedacht und erkannt werden könnte.

10. Sobald aber der Begriff eines Princips in dieſer Bedeutung als nothwendig, wär' es auch als nothwendig in Gedanken, zugeſtanden wird, ſo haben wir in dem Anerkennen dieſer gedachten Nothwendigkeit auch ſchon, ſkeptiſch wenigſtens, die Idee der Philoſophie als einer Wiſſenſchaft der Principien in der That gewonnen, und es kommt nur darauf an, dieſe Idee aufzuklären.

11. In der Anerkennung der Idee der Philoſophie als einer Wiſſenſchaft der Principien liegt nicht die mindeſte Behauptung irgend eines Syſtems. Nicht einmal ein Grundſatz iſt durch dieſe Idee als nothwendig gegeben. Wir würden uns alſo zu dem willkürlichſten Dogmatiſmus verirren, wenn wir, dem neueren Sprachgebrauche zu Gefallen, unter Principien ſogleich Grundſätze verſtehen wollten.

12. Gleichwohl können wir nicht anders denken, als nach Grundſätzen. Zu finden, welche Grundſätze, und wie und warum Grundſätze überhaupt als Principien behauptet werden können, das iſt die große Aufgabe, durch deren Auflöſung wir eine Wiſſenſchaft der Principien ſuchen.

13. Ehe wir uns aber an dieſes Geſchäft wagen, fragen wir um unſers praktiſchen Intereſſe willen mit Recht, ob denn unſre Speculation wohl der Mühe werth ſey. Denn das praktiſche Intereſſe läßt ſich mit nichts abweiſen, wenn wir gleich auch davon das Warum? zum Anfange nicht verſtehen.

14. Principien ſind es, die das praktiſche Intereſſe überhaupt mit dem wiſſenſchaftlichen vereinigen. Denn jede unſrer Handlungen hat einen Anfang im Bewußtſeyn und wird zu einer beſtimmten Handlung durch Beſtimmungsgründe, die unſern Willen leiten. Principien ſind auch die moraliſchen Ideen des Rechts und der Pflicht. Die Aufklärung dieſer Principien wird durch das praktiſche Intereſſe, das ſich ſelbſt behauptet, zum erſten Geſchäfte der Philoſophie erhoben.

15. Will aber der Menſch praktiſch ſich ſelbſt verſtehen, ſo iſt nothwendig, daß er überhaupt mit ſich ſelbſt ſo bekannt als möglich werde; denn ſeine praktiſche Einſicht iſt als etwas Beſonderes nur durch Abſcheidung von den Principien ſeiner übrigen Einſicht möglich und immer nur in dem Verhältniſſe gründliche Einſicht, als ſie mit allem ſeinen Wiſſen ein durchdachtes Ganzes ausmacht.

16. Ob wir glücklicher dadurch werden, daß wir die Principien verſtehen lernen, an die die größere Claſſe der Menſchen entweder gar nicht denkt, oder die ſie als etwas, das ſich von ſelbſt verſteht, auf Treue und Glauben

vorausſetzt? Dieſe Frage darf uns in unſerm Geſchäfte nicht ſtören. Denn aus der Erfahrung können wir ſie nicht gründlich beantworten, ohne das Experiment an uns ſelbſt gemacht und eine Wiſſenſchaft der Principien wirklich geſucht zu haben. Als moraliſche Weſen aber wiſſen wir, daß es Pflicht iſt, unſerer Vernunft überhaupt keine willkürlichen Schranken zu ſetzen. Sobald nun Wiſſenſchaft überhaupt gedacht wird, wird jede beſondre Wiſſenſchaft mit ihren beſondern Principien von der Philoſophie, als einer Wiſſenſchaft der Principien überhaupt, abhängig gedacht, und es kommt nur darauf an, wie weit ein denkender Kopf dieſe Abhängigkeit zu verſtehen Talent und Beruf hat.

17. Den Verſtand, der ſo glücklich iſt, nach richtig vorausgeſetzten Principien zu urtheilen, ohne ſich der Gründe ſeiner Vorausſetzung oder der Principien ſelbſt bewußt zu ſeyn, nennen wir geſunden Menſchenverſtand. Und eben dieſer geſunde Menſchenverſtand kann der Philoſophie ſeine Achtung um ſo weniger verſagen, je mehr er ſich mit dem kranken, d. i. mit Vorurtheilen aller Art behafteten Menſchenverſtande der Meiſten vergleicht und über die Mittel nachdenkt, durch die dieſem kranken Verſtande geholfen werden könnte.

18. Unterdeſſen ſind nur wenige Menſchen berufen, die Wiſſenſchaft der Principien in ihrem ganzen Umfange, wär'

es auch nur ſkeptiſch in der Idee, zu faſſen und auszuführen. Wer dazu berufen iſt; wer ſich einer raſtloſen Beſtrebung bewußt iſt, das Warum? zu jedem Warum? ſo lange fortzuſetzen, bis das äußerſte Ende aller vernünftigen Fragen und alſo der äußerſte Anfang aller vernünftigen Antworten erreicht iſt; wer in dieſer Beſtrebung alle Schranken des Vorurtheils und der Meinung durchbricht und ſelbſt für die richtigen Vorausſetzungen des geſunden Verſtandes erſt die Beweiſe ſucht, ehe er ſie mitbehauptet; wer ſo, in der ſtrengſten Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt theoretiſch reine Wahrheit zu finden, und praktiſch nach den höchſten Geſetzen der reinen Wahrheit zu handeln ſich im ganzen Ernſte bemüht; den nennen wir vorzugsweiſe einen Philoſophen. Ob es in der wirklichen Welt ſchon einmal einen ſolchen Menſchen gab, brauchen wir für das Bedürfniß der Philoſophie nicht zu wiſſen.

19. Wer durch Selbſtdenken einen oder anderen Grundſatz der Philoſophie entdeckt, oder wer die Entdeckungen der Philoſophen benutzt, um durch richtige Schlüſſe eine Wiſſenſchaft aufzuklären oder ein Geſchäft des öffentlichen oder Privatlebens vernünftiger zu beſorgen, der philoſophirt in ſeiner Sphäre. Dieß kann man füglich, ohne die Idee der Philoſophie als einer Wiſſenſchaft zu verfolgen. Wer die Idee der Philoſophie als einer Wiſſenſchaft verfolgt, der ſtudirt Philoſophie.

Philoſophie ein Mal in ſeinem Leben ſtudirt zu haben, iſt die einzig ſichere Grundlage des Philoſophirens.

20. Dann erſt wird das Philoſophiren *ſchädlich*, wenn ſchwache Köpfe ſich aus ihrer Sphäre verirren und über ihre Kräfte hinaus philoſophiren wollen. Dem notoriſchen Unheil, das dadurch entſteht, muß *pädagogiſch* vorgebeugt und abzuhelfen geſucht werden.

21. Dann aber wird ſelbſt das Studium der Philoſophie ſchädlich, wenn man die *Idee* der Philoſophie mit dem *Syſtem* irgend eines Philoſophen verwechſelt. Denn ſo gewiß es nur Eine Philoſophie gibt — wir müßten denn mehrerley Vernunft und mehrerley Wahrheit annehmen; — und ſo gewiß dieſe einzige Philoſophie nur durch ein einziges Syſtem in voller Klarheit dargeſtellt werden kann; ſo iſt doch dieſe einzige Philoſophie für's Erſte immer nur eine *nothwendige Idee*; und ob irgend ein bis dahin aufgeſtelltes Syſtem dieſer Idee ganz oder zum Theil gemäß iſt oder nicht, kann niemand wiſſen, wer nicht einen *Geſichtspunct der Prüfung* gewinnt, der über alle Syſteme erhaben iſt.

22. Was das für ein Geſichtspunct iſt, läßt ſich zum Anfange nur *praktiſch* verdeutlichen. Erhalte dich, ſagt die Vernunft, mit der ganzen Kraft deines Geiſtes in der *Beſonnenheit*, d. i. in der Anerkennung deiner Selbſtthätigkeit und Unabhängigkeit von der Gewalt jedes *Eindrucks*! Laß weder *Stolz*, noch *Bewunderung*,

noch irgend eine andre Leidenſchaft in deiner Seele irgend einem Grundſatze das Wort reden! Wenn du dann, für's Erſte nichts weiter anerkennend als dein Denken ſelbſt, dich ſelbſt zu verſtehen und die nothwendigen Beziehungen deiner Gedanken in dir zu ſammeln und zu vereinigen dich bemühſt, jeden Satz aber, den dir ein Andrer als wahr anzuerkennen zumuthet, zum Anfange als vielleicht irrig denkſt; dann biſt du im Zuſtande der reinen Skepſis. Und nur in dieſem Zuſtande biſt du ſicher, den Geſichtspunct der reinen Wahrheit nicht zu verfehlen.

23. Ganz etwas anderes als dieſe Skepſis iſt der Skepticiſmus oder die ſyſtematiſche Reduction aller Wahrheit auf Principien des Zweifels. Der Skeptiker läugnet die Möglichkeit einer abſoluten Unterſcheidung der Wahrheit von dem Irrthume völlig ab. Er verſteht ſelbſt unter der Behauptung, die in dieſem Läugnen liegt, nichts weiter als eine räthſelhafte Nöthigung, die er für keinen Beweisgrund gelten läßt. Der Dogmatiker behauptet die Möglichkeit einer abſoluten Unterſcheidung der Wahrheit von dem Irrthume, und ſucht dieſe ſyſtematiſch auszuführen. Sobald er aber von irgend einem Grundſatze als einer Wahrheit ausgeht, ohne auf den Skeptiker zu achten, läuft er Gefahr, einem blinden, wenn auch noch ſo conſequenten Dogmatismus mit jedem Schluſſe immer feſter anzuhängen.

24. Producte des blinden Dogmatiſmus ſind die mancherley Philoſophieen, die die Idee der einzig wahren Philoſophie in den Augen des gemeinen Menſchenverſtandes ſo verdächtig machen. Sollten aber dieſer Philoſophieen und der gegen einander ſtreitenden Secten auch noch mehrere werden, ſo müſſen wir auch das uns nicht in unſerm Beſtreben irre machen laſſen, die reine Wahrheit und mit deren Principien die einzig wahre Philoſophie zu ſuchen. Denn das Suchen allein iſt hier unſer Verdienſt. Aber mit Recht ſind wir gegen beſtrittene Syſteme um ſo mißtrauiſcher, je berühmter ſie ſind, je mehr ſie von ſeltenen Talenten ihrer Urheber zeugen, und deſſen ungeachtet nicht alle guten Köpfe auf ihre Seite gezogen haben.

25. Nicht eher, als bis wir ſchon im Studium der Philoſophie merklich vorgerückt ſind, wird es uns klar, warum das philoſophiſche Wiſſen nie dem mathemaſchen gleich werden und auf demonſtrativ-unwiderſprechliche Allgemeingültigkeit Anſpruch wird machen können. Aber es läßt ſich ſchon hier einſehen, daß dieſe in ihrer Art einzige Wiſſenſchaft unter andern auch deßwegen einzig iſt, weil ſie nicht anders ſtudirt werden kann, als dadurch, daß ſie in uns ſelbſt erzeugt wird. Denn da ſie als Wiſſenſchaft der Principien alle und jede Vorausſetzungen verſchmäht, ſo kann ſie von keinem Satze anders als ſo ausgehen, daß ſie den Geiſt zu der Selbſtthätigkeit weckt, die das Denken ſelbſt iſt.

26. Das iſt denn auch der Nutzen, den das Studium der Philoſophie ſelbſt denen gewährt, die nicht beſtimmt ſind, es auf irgend eine Art ſyſtematiſch zu benutzen. Es befördert mehr, als jedes andre Studium, die Entwickelung aller unſrer ſpeculativen und praktiſchen Fähigkeiten, indem es auf unmittelbare Thätigkeit unſers wahren Selbſt und auf ſtrenge Aufmerkſamkeit auf uns ſelbſt dringt.

II.

Vom Verhältniſſe der Philoſophie zur Gelehrſamkeit.

27. Man muthet das Studium der Philoſophie vorzüglich dem Gelehrten zu. Gelehrter in der weiteren Bedeutung des Worts iſt, wer das Studium einer Wiſſenſchaft zu ſeinem Berufsgeſchäfte, d. i. zu dem Geſchäfte macht, das er vor andern auswählt, um ſeine Beſtimmung unter den Menſchen zu erreichen. Sofern nun die Philoſophie als wirkliche Wiſſenſchaft anzuſehen iſt, iſt auch der Philoſoph ein Gelehrter. Aber die Philoſophie iſt nur in ſofern als wirkliche Wiſſenſchaft anzuſehen, als ſie durch Selbſtthätigkeit des Geiſtes gefunden wird; und eben darüber ſtreiten die Philo-

ſophen, daß der eine den Fund des andern Einbildung und Irrthum nennt. Richtiger alſo ſieht man den Philoſophen, ſofern er Philoſoph iſt und vorläufig *alles* Wiſſen bezweifelt, nicht als Gelehrten, ſondern als einen denkenden Kopf an, der für alle Gelehrſamkeit eine *ſichere Bürgſchaft* ſucht.

28. Jede Wiſſenſchaft geht von *Principien* aus. Sieht man aber dieſe Principien genauer an, ſo zeigt ſich, daß es *Vorausſetzungen* ſind, bey denen man es in der Sphäre des gemeinen Lebens bewenden läßt, weil die *Natur* dafür geſorgt hat, daß man ſie ſo leicht nicht bezweifelt. Dieß iſt beſonders der Fall bey der *Mathematik* und bey allen *hiſtoriſchen Wiſſenſchaften*. Die Mathematik geht von Sätzen aus, die, ſofern ſie zur Mathematik gehören, von keinem geſunden Verſtande bezweifelt werden können. Noch weniger fällt es dem *ſinnlichen* Menſchen ein, *Facta* zu bezweifeln, die *ſinnlich-gewiß* ſind. Wie aber? Wenn deſſen ungeachtet ein Zweifler auftritt, der ſich zu zeigen getrauet, daß die Grundlehren der Mathematik und jeder hiſtoriſchen Wiſſenſchaft *Vorausſetzungen* und *keine* Principien ſind? Sollen wir ihm durch Machtſprüche platthin die geſunde Vernunft abſprechen, die er dann mit eben dem Rechte uns abſprechen dürfte?

29. Wenn wir es auch darauf ankommen laſſen wollten, uns von dem gemeinen Menſchenverſtande, der mit

Vorausſetzungen zufrieden iſt, in den Gränzen des gemeinen Lebens und der ſelbſt Gelehrſamkeit leiten zu laſſen, ſo gibt es doch noch ein höheres Intereſſe der Vernunft, das durch keine Gelehrſamkeit dieſer Art befriedigt wird. Was Recht und Pflicht iſt; ob wir freie Weſen, oder belebte Maſchinen ſind; ob Weisheit, oder Zufall, oder blinde Nothwendigkeit die Regierung der Welt beſorgt; und ob unſre vernünftige Hoffnung bis in ein künftiges Leben reichen darf? das ſind die großen Fragen, die kein Gelehrter, als Gelehrter, zu beantworten im Stande iſt; denn ſie wollen ohne alle Vorausſetzung beantwortet ſeyn.

30. Durch dieſe Fragen, deren Inbegriff man das Weſen der Philoſophie nennen könnte, gränzt die Philoſophie am nächſten mit der Theologie zuſammen, wenn wir nähmlich eine Theologie als geoffenbarte Gotteswiſſenſchaft vorausſetzen. Die Kritik dieſer Vorausſetzung macht entweder den Philoſophen zum Theologen, oder den Theologen zum Philoſophen.

31. Durch den Begriff des Rechts wird die Philoſophie Wiſſenſchaft aller mehr als willkürlichen Principien der Jurisprudenz. Der Juriſt, dem es genügt, etwas darum für Recht zu erkennen, weil es in ſeinem Corpus Juris ſteht, gehört in eine Claſſe mit dem Idioten, der etwas für Pflicht hält, weil es ſein Pfarrer ſagt.

32. Die *Medicin* oder *Arzneywiſſenſchaft* ohne Philoſophie iſt entweder blinde, oder höchſtens gelehrte *Empirie*. Der blinde Empiriker unter den Aerzten bekümmert ſich um gar keine Theorie. Der gelehrte Empiriker folgt irgend einer Theorie, die von der mechaniſchen und chemiſchen Kenntniß der Materie, aber nicht von dem Elementarbegriffe der Arzneywiſſenſchaft ausgeht. Der Elementarbegriff der Arzneywiſſenſchaft iſt der Begriff des *Lebens*, durch den die Phyſiologie mit der Philoſophie zuſammengränzt. Dieſen Begriff ſucht der philoſophiſche Arzt immer mehr aufzuklären und als Princip ſeiner Theorie zu benutzen.

33. Und ſo hängt das Studium aller Wiſſenſchaften ohne Ausnahme mit der Philoſophie zuſammen, ſofern es *gründlich* iſt. Gründlich iſt das Studium irgend einer beſondern Wiſſenſchaft, ſofern es von den *relativen Principien* dieſer Wiſſenſchaft ausgeht. Alle relative Principien verlieren ſich aber in den *abſoluten*, die wir auch Principien in der engſten Bedeutung nennen und deren Wiſſenſchaft die Philoſophie iſt.

34. Die Darlegung des Zuſammenhangs der Principien einer Wiſſenſchaft oder Kunſt mit eigentlichen oder philoſophiſchen Principien nennt man gewöhnlich die *Philoſophie dieſer Wiſſenſchaft oder Kunſt*.

35. Diejenigen Wiſſenſchaften, deren gründliches Studium am merklichſten den Uebergang zum Studium der Philoſophie als einer eignen Wiſſenſchaft bahnt, und in denen daher kein Philoſoph ein Fremdling ſeyn darf, können vorzugsweiſe Hülfswiſſenſchaften der Philoſophie genannt werden. Dahin gehören vorzüglich die Mathematik, die Naturlehre und Naturgeſchichte, und die Chemie. Vorzüglich iſt die Mathematik als ein Canon der demonſtrativen Gewißheit der Aufmerkſamkeit des Philoſophen werth, ungeachtet durch den Mißbrauch der mathematiſchen Methode die Philoſophie lange genug entſtellt worden iſt. Wie vieles darauf ankommt, mit allen dieſen Studien das Studium der Geſchichte der Philoſophie zu verbinden, leuchtet, auch bey einem oberflächlichen Nachdenken über die Geſchichte des menſchlichen Geiſtes überhaupt, von ſelbſt ein.

III.

Vom erſten und letzten Gegenſtande alles philoſophiſchen Denkens.

36. Eine Wiſſenſchaft, die alle Vorausſetzungen verwirft (17. 25.), und alſo durchaus keinen Satz als Beweisgrund ohne Beweis an die Spitze ihrer nachfolgenden Sätze ſtellen darf, kann mit nichts Anderm anfangen, als

mit einer Aufforderung, die an das denkende Weſen gerichtet iſt, ſich als denkendes Weſen durch das Denken ſelbſt anzuerkennen.

37. Mit dieſer Anerkennung fängt die Philoſophie in der That an. Und nun entſteht die Philoſophie als Wiſſenſchaft, ſofern es uns gelingt dieſe indemonſtrable That zu verſtehen. Der Widerſinn, der in der Vorſtellung liegt, das Anerkennen unſrer ſelbſt demonſtriren zu wollen, leuchtet ſchon daraus ein, daß das Anerkennen der Demonſtrationen doch zuletzt nicht wieder Demonſtration, ſondern That iſt.

38. Da wir nun zur Möglichkeit der Philoſophie durchaus nichts vorausſetzen als das Denken ſelbſt, oder, was hier daſſelbe ſagt, Uns ſelbſt, ſofern wir denken, ſo liegt in der Beſtimmung unſrer ſelbſt durch Denken die Aufgabe der ganzen Philoſophie. Der erſte und letzte Gegenſtand alles Philoſophirens iſt alſo der Menſch, gedacht als ein Weſen, das ſich ſelbſt denkt. Die Philoſophie iſt Selbſtkenntniß in der höchſten Bedeutung des Worts.

39. In dem Anerkennen unſrer ſelbſt liegt die Beziehung unſrer ſelbſt auf etwas, das wir als außer uns erkennen. Was nun auch die wahre Bedeutung dieſes Außer uns ſeyn mag; wir finden es in uns, ſofern wir es erkennen. Sofern wir es aber uns ſelbſt ent-

gegenſtellen, unterſcheiden wir es von uns und nennen es als einen abſoluten Inbegriff einer unbeſtimmbaren Mehrheit von Dingen *die Welt*. Indem wir nun von der Selbſtkenntniß den Uebergang zur Beurtheilung der Dinge außer uns finden, wird die Philoſophie *Weltkenntniß* durch Kenntniß unſrer ſelbſt.

40. Mit dieſer Beſtimmung des Gegenſtandes aller Philoſophie ſtellen ſich nun aber auch alle die Schwierigkeiten ein, mit denen wir zu kämpfen haben, wenn wir durchaus keine willkürliche Satzung als einen Lehrſatz der Philoſophie einſchleichen laſſen wollen. Denn wir fragen nun: *Mit welchem Satze ſollen wir fortfahren zu philoſophiren, nachdem wir uns ſelbſt überhaupt nur als denkend, übrigens aber als durchaus unbekannt mit uns ſelbſt gedacht haben?*

41. Wir könnten es uns, dem Scheine nach, ſo bequem machen, wie es ſich die Philoſophen lange genug gemacht haben, wenn wir damit anfingen, eine Reihe von ſogenannten *Seelenkräften* aufzuzählen, dieſe zu definiren, und dann nach unſern Definitionen zu argumentiren. Aber wir fragen billig zuerſt: was uns denn zu dieſer Aufzählung von Seelenkräften *berechtigt*? Wenn wir dann finden, daß das Verzeichniß der ſogenannten Seelenkräfte in jeder Schule anders ausfällt, und daß der Streit über die Wirkungen dieſer Kräfte oft ein leerer Wort-

ſtreit iſt, zu dem nur die Unbeſtimmtheit und die Verſchiedenheit der Sprachen Veranlaſſung gegeben hat, ſo werden wir mit Grunde mistrauiſch gegen alle ſolche Verzeichniſſe.

42. Man faßt die Seelenkräfte gewöhnlich zuſammen unter dem Nahmen Vermögen, unterſcheidet dann ein Erkenntnißvermögen von einem Begehrungsvermögen, theilt die Erkenntnißkräfte in obere und untere, nimmt auf eine ähnliche Art ein höheres und niederes Begehrungsvermögen an, und diſputirt nun über das Verhältniß dieſer mancherley Kräfte oder Vermögen zu einander, beſonders über das Verhältniß der Vernunft, des Verſtandes und der Urtheilskraft zur Sinnlichkeit, dem Willen, den Trieben u. ſ. w. während man erſtens nichts weniger als einverſtanden über die Bedeutung der Wörter iſt, die man hier gebraucht, und zweytens, was noch merkwürdiger iſt, den Theilungsgrund, der vor allen dieſen Abtheilungen vorausgeſetzt wird, nach Vorausſetzung der Abtheilungen zu demonſtriren verſucht. Bey einem ſolchen Verfahren iſt es unmöglich, irgend ein Syſtem als Philoſophie zu begründen.

43. Da indeſſen die philoſophiſche Speculation immer dieſen Gang genommen hat, muß er wohl der natürlichſte ſeyn. Auch iſt es ſowohl zum Verſtändniß der

berühmteſten Philoſophieen als zum Uebergange von der populären zur philoſophiſchen Vorſtellungsart nothwendig, irgend ein Syſtem der Seelenkräfte zum Anfange, aber ja nicht anders als hypothetiſch, anzunehmen und zu verſuchen, wie weit wir damit kommen. Wir wollen dieſe Methode des Philoſophirens, bey der man ein Gemüth oder eine Seele vorausſetzt, worin eine Menge Kräfte, die gleichſam einander begegnen und mit einander ſtreiten, von der Vernunft, als der Fürſtinn unter ihnen, beherrſcht und geordnet werden, die pſychologiſche nennen.

IV.

Von der Eintheilung der Philoſophie.

44. Nicht anders als pſychologiſch (43.) läßt ſich beym Anfange des Philoſophirens eine Eintheilung der Philoſophie finden. Denn da wir die Philoſophie als eine wirkliche Wiſſenſchaft noch ſuchen (11. 21.), ſo würden wir uns einem blinden Dogmatiſmus (23.) ergeben, wenn wir ſie hier als ſchon gefunden vorausſetzen wollten. Nicht eher aber, als bis wir die Philoſophie als eine ſchon gefundene Wiſſenſchaft zu denken berechtigt ſind, alſo auf keinen Fall eher, als bis wir eine gründlich ſyſtematiſche Selbſtkennt-

niß (38.) zu beſitzen ſchon überzeugt ſind, iſt an entſcheidende Theilungsgründe zu denken; denn der Inbegriff dieſer Theilungsgründe iſt mit dem Bau des Syſtems Eins und Daſſelbe.

45. Eine Vergleichung der mancherley ſchon verſuchten Eintheilungen der Philoſophie, beſonders nach den berühmteſten Syſtemen, lehrt im Beyſpiele, auf wie wenig Gewinn für die wahre Ueberzeugung zu rechnen iſt, wenn wir auf gutes Glück, oder um *zufälliger* Gründe willen eins dieſer Syſteme vor dem andern als dasjenige wählen wollten, das wir bey unſern Eintheilungen ohne Gefahr zum Grunde legen dürften. Ueberdem hören wir auf, zu *philoſophiren*, ſobald wir zum Anfange nicht *alle* Syſteme bezweifeln (20. 21. 22.).

46. Aber pſychologiſch (43.) dürfen wir uns Vorausſetzungen erlauben, nach denen wir gewiſſe Richtungen der Aufmerkſamkeit auf uns ſelbſt (38.) von andern unterſcheiden, ſofern dieſe Unterſcheidungen, als durch ſich ſelbſt gewiß, eben ſowohl von dem gemeinen Menſchenverſtande (17.) behauptet, als von *allen* philoſophirenden Schulen gebilligt werden. Denn ohne Anerkennung dieſer Unterſcheidungen laſſen ſich die ſtreitenden Syſteme nicht einmal *problematiſch* denken. Warum nicht? Das iſt es eben, was ſich nur als Reſultat der Philoſophie verſtehen läßt.

47. So theilen wir, von der Aufmerkſamkeit auf uns ſelbſt geleitet, die Principien überhaupt (8. 9.) in ſpeculative und praktiſche ein. Unter jenen, die wir auch theoretiſche Principien nennen, denken wir Principien des Wiſſens, indem wir das Wiſſen von dem Wollen unterſcheiden. Die Principien des Wollens heißen dann praktiſche Principien. Daher die Eintheilung der Philoſophie überhaupt (10.) in ſpeculative oder theoretiſche und in praktiſche Philoſophie. Ob und warum dieſe Eintheilung für die höchſte gelten kann, auch darauf ſuchen wir erſt die Antwort.

48. Setzen wir das Wiſſen überhaupt als etwas Unbezweifeltes voraus, ſo unterſcheiden wir es von dem Denken, ſofern auch Zweifel Gedanken ſind. Da wir nun, auch wenn wir zweifeln, irgend einer Regel folgen, die wir als ein nothwendiges Verhältniß unſrer Gedanken zu einander anerkennen, ſo ſuchen wir dieſes Verhältniß durch Abſonderung von Allem, was wir unſerm Selbſt als etwas außer uns entgegenſtellen (39.) rein aufzufaſſen. So gewinnen wir den Begriff der Logik als der Wiſſenſchaft der rein gedachten Regel des Denkens.

49. Wie nun aber die Regel des Denkens mit der Erkenntniß überhaupt zuſammenhängt, und wie durch dieſen Zuſammenhang das bloße Denken, das auch den

Zweifel in ſich ſchließt, von dem *Wiſſen* verſchieden iſt, das den Zweifel ausſchließt, darüber ſind auch noch nicht *zwey* philoſophirende Schulen einverſtanden. Daher die Unſicherheit in der Beſtimmung der Wiſſenſchaft, die als *Elementar-Philoſophie* oder Wiſſenſchaft der Begründung aller Theile des philoſophiſchen Wiſſens ein Einverſtändniß unter den Philoſophen überhaupt bewirken ſoll. In den meiſten Schulen führt ſie noch den Nahmen *Metaphyſik*.

50. Alle Syſteme der Metaphyſik, ſo heterogen ſie auch übrigens ſeyn mögen, kommen darin überein, daß ſie durch Demonſtration das in ſich *Wirkliche* oder die *wahre Realität* als den *überſinnlichen Grund* alles Wiſſens erreichen und auf irgend eine Art beſtimmen wollen. Mit Recht aber hat man in den neueſten Zeiten gefragt, ob denn ſo etwas möglich iſt, und ob nicht durch den Begriff des Wiſſens ſelbſt die Unmöglichkeit einer *Wiſſenſchaft des Ueberſinnlichen* in der That ſchon behauptet wird.

51. Nach der *Kantiſchen* Philoſophie ſoll der Streit über die Möglichkeit einer Metaphyſik entſchieden werden durch eine *Kritik der reinen Vernunft*, d. i. eine Wiſſenſchaft derjenigen Principien, die in den Geſetzen des unmittelbar vernünftigen Erkennens ſelbſt und nicht in der Erfahrung gegründet ſeyn ſollen. Da

aber in der Kantiſchen Schule ſelbſt ſo wohl über den wahren Begriff einer Kritik der reinen Vernunft und eines Princips a priori, als über die Art der Begründung eines kritiſchen Syſtems der Philoſophie überhaupt geſtritten wird, ſo würde es eine ſehr unphiloſophiſche Verirrung (25.) ſeyn, wenn wir die Entſtehung der Philoſophie in unſerm Verſtande abhängig von der Kantiſchen Vernunftkritik, oder gar von der Erklärung des einen oder des andern ihrer gegen einander ſtreitenden Ausleger machen wollten.

52. Die neueſten Bemühungen um die Elementarphiloſophie (49.) haben theils dem Worte Metaphyſik z. B. in der Kantiſchen Metaphyſik der Natur und der Sitten neue Bedeutungen gegeben, theils auch den Begriff einer Tranſcendentalphiloſophie, die man ehmals mit der Metaphyſik für Eins und Daſſelbe nahm, und die man jetzt gewöhnlich als eine durch die Kantiſche Vernunftkritik zuerſt entdeckte Grundwiſſenſchaft anſieht, ſo unſicher gemacht, daß beym Anfange der Philoſophie an gar keine auch nur einigermaßen befriedigende Erklärung dieſer Theile des philoſophiſchen Wiſſens zu denken iſt.

53. Eben ſo wenig können wir, ohne uns eines Vorurtheils ſchuldig zu machen, nach den Beſtimmungen irgend eines berühmten oder unberühmten Syſtems einen empiriſchen, d. i. von Erfahrungsprincipien ausgehenden

Theil der ſpeculativen Philoſophie unter dem Nahmen empiriſche Pſychologie von der Logik und der Transcendentalphiloſophie durch ſcharfe Grenzbezeichnung abſondern. Denn da wir überhaupt keinen Unterſchied zwiſchen reinen Vernunft- und Erfahrungsprincipien vorausſetzen dürfen, ſo gehört auch eine Abtheilung der Philoſophie nach Vorausſetzung jenes Unterſchiedes zu den Behauptungen, deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit wir erſt finden müſſen.

54. Leichter iſt es, ſich ſogleich zum Anfange über die Theile der praktiſchen Philoſophie (47.) zu verſtändigen, weil hier das allgemeine Bewußtſeyn praktiſch die Richtigkeit der Eintheilung verbürgt, ungeachtet auch dieſe praktiſche Bürgſchaft noch keine philoſophiſche iſt. Als praktiſch-denkende Weſen bezweifeln wir nicht, daß es Rechte gibt, die wir geltend machen dürfen, und Pflichten, denen wir uns unterwerfen ſollen. Die Philoſophie oder Principienlehre (10.) der Rechte nennen wir gewöhnlich Naturrecht; die Philoſophie der Pflichten, Ethik oder Moral. Die Begründung beider und ihre nothwendigen Verhältniſſe zu einander zu finden, iſt dann das Geſchäft der allgemeinen praktiſchen Philoſophie.

55. So beruhen die Lehrgebäude faſt aller philoſophirenden Schulen auf dem vorausgeſetzten Unterſchiede ſpeculativer und praktiſcher Principien (47.). Soll aber eine Wiſſenſchaft der Principien überhaupt gefunden werden,

ſo dürfen wir als Philoſophen ſelbſt jenen Unterſchied nicht vorausſetzen. Denn es wäre ja möglich, daß die wahre Elementarphiloſophie (49.) nur durch Reduction aller Speculation und Praxis auf Ein Princip zu Stande gebracht werden könnte. Wenigſtens dürfen wir Syſteme, in denen dieſe Einheit der Philoſophie als Grundbedingung der Möglichkeit einer Philoſophie überhaupt gedacht und zu erreichen verſucht wird, nicht vorläufig verſchmähen, wir mögen ſie nun Wiſſenſchaftslehre oder Apodiktik oder noch mit andern Nahmen nennen.

V.

Von der Methode des philoſophiſchen Studiums.

56. Nach allen dieſen Erklärungen und Eintheilungen läßt ſich nun nicht wohl mehr bezweifeln, daß man auf eine doppelte Art Philoſophie ſtudiren (19.) kann. Entweder man geht vom Begriffe der Elementarphiloſophie (49.) aus, ſucht dieſe vor allen Dingen zu entdecken und gegen den Zweifel zu ſichern; oder man geht von den erſten Unterſcheidungen des allgemeinen Menſchenverſtandes (17.) aus und ſteigt von da zu der Elementarphiloſophie hinauf. Wir wollen die erſte Methode die apodiktiſche, die zweyte die problematiſche oder ſkeptiſche nennen,

57. Die apodiktiſche Methode, Philoſophie zu ſtudiren, iſt die eigentlich wiſſenſchaftliche. Denn da die Elementarphiloſophie eigentlich Philoſophie in der engſten und höchſten Bedeutung des Worts iſt (10. 49.), und da von ihr die Möglichkeit einer dogmatiſchen Ausführung der Philoſophie überhaupt (23.) abhängt, ſo argumentiren wir nur auf Treue und Glauben, wenn wir beym Entwurfe eines philiſophiſchen Syſtems irgend etwas anders als eine ſchon gewonnene Elementarphiloſophie zum Grunde legen.

58. Aber um irgend ein Syſtem der Elementarphiloſophie auch nur hypothetiſch zu verſtehen, müſſen wir ſchon im Beſitz einer Menge von Begriffen ſeyn, die wir uns nicht anders als durch graduelle Erhebung von der populären zur philoſophiſchen Denkart erſchaffen und verdeutlichen können. Denn keine geringere Macht als die Natur ſelbſt hat es ſo geordnet, daß unſer Bewußtſeyn und unſer Verſtand ſich durch Abſtraction von der Sinnlichkeit nur nach und nach aufklärt. Wollten wir es vor der Vernunſt verantworten, der Natur entgegen, durch einen Sprung die wahrhaſt philoſophiſche Denkart zu gewinnen, ſo müßten wir ſchon voraus wiſſen, daß wir uns nicht verſpringen, d. i., daß die Denkart, zu der wir hinüberſpringen, die wahrhaft philoſophiſche iſt; und das können wir nicht voraus wiſſen, weil die Kenntniß der wahrhaft philoſophiſchen Denkart eben dasjenige iſt, was wir durch Philoſophiren erſt finden wollen.

59. Alſo bleibt uns zum völlig vorurtheilfreyen Anfange unſres Selbſtſtudiums (35.) keine andre Methode, als die problematiſche oder ſkeptiſche (56.) übrig. Indem wir uns proviſoriſch auf unſer Bewußtſeyn verlaſſen, merken wir praktiſch und theoretiſch (47.) auf uns ſelbſt, vergleichen das Bleibende mit dem Veränderlichen in uns; und indem wir bey jedem Urtheile inne halten und nach den Gründen deſſen fragen, was wir behaupten oder verneinen möchten, verfolgen wir jedes Warum? durch ein neues Warum? ſo lange, bis wir endlich den Punct erreicht haben, den keine Vernunft überſteigt, weil er der Grund aller Gründe, oder, was daſſelbe ſagt, das Princip aller Principien, oder — das Wahre ſelbſt iſt.

60. Mit der Idee der ſpeculativen Philoſophie (47.) fangen wir an, weil doch auch unſer Wollen, ſofern wir darüber philoſophiren, ein Object unſers Wiſſens iſt. Zuerſt ſuchen wir ſo weit mit uns ſelbſt vertraut zu werden, daß wir die merkwürdigſten Veränderungen unſres Bewußtſeyns als Begebenheiten überſehen und nennen lernen. Dann fragen wir nach den Regeln (45.), denen unſer Verſtand bey dieſer Selbſtbeobachtung folgte. Durch die Beziehung der Regeln des Denkens auf die Begebenheiten in uns ſuchen wir dann ein rein wahrhaftiges Urtheil zu fällen und durch dieſes die Möglich-

keit eines Syſtems, das den Nahmen Philoſophie ausſchließlich (21.) verdient, mit der Wirklichkeit deſſelben zugleich zu verſtehen. Daher die drey Theile dieſer Anfangsgründe der ſpeculativen Philoſophie. Die Ausführung der drey Ideen, einer propädeutiſchen Pſychologie, einer Logik und einer ſpeculativen Elementarphiloſophie iſt der Inhalt dieſes Buchs.

Propädeutiſche Pſychologie.

Propädeutiſche Pſychologie.

Erſte Abtheilung.

Von den erſten Bedingungen der Selbſtbeobachtung.

61. Um auf uns ſelbſt zu merken und die Veränderungen in uns als Begebenheiten zu beobachten (60.), ſetzen wir *unſer Daſeyn* als etwas ſich ſelbſt Behauptendes voraus. Wir verſtehen von dieſer Selbſtbehauptung zum Anfange nichts. Sofern wir aber ohne ſie auch nicht einmal *zweifeln* könnten, faſſen wir unſer ſich ſelbſt behauptendes Daſeyn mit allen ſeinen Veränderungen in einem *problematiſchen Begriffe* auf, den wir gewöhnlich mit dem Worte *Seele* bezeichnen.

62. Durch den Begriff der Seele haben wir noch nichts gewonnen, als die Möglichkeit, weiter zu fragen: *was*

wir uns denn unter uns ſelbſt denken ſollen? Denn indem wir unſer Daſeyn behaupten, bezieht ſich dieſe Behauptung auf etwas außer uns, das wir von uns ſelbſt unterſcheiden (vergl. 39.). So lange wir nun nichts von dieſer urſprünglichen Unterſcheidung verſtehen, wiſſen wir auch nicht, ob und in wiefern unſer Daſeyn auf dem Etwas außer uns, oder ob und in wiefern das Daſeyn des Etwas außer uns auf Uns beruht. Alſo berechtigt uns das Behaupten unſrer ſelbſt nicht zur Behauptung irgend eines ſelbſtſtändigen, d. i. von dem, was wir als außer uns denken, unabhängigen Daſeyns.

63. Wir können auch den problematiſchen Seelenbegriff (61.) für's Erſte zu nichts weiter gebrauchen, als, den eben ſo problematiſchen Begriff einer Seelenkraft (vergl. 41.) daran zu knüpfen und durch dieſen Begriff ein Princip (8.) der Veränderungen zu denken, die wir mit dem Anerkennen unſers Daſeyns in dem Seelenbegriffe zuſammenfaſſen.

64. Faſſen wir weiter Alles, was wir Seelenkräfte in der mehreren Zahl nennen, in dem Einen Begriffe eines Vermögens zuſammen, ſo verſchwindet der zuerſt gewonnene Seelenbegriff wieder aus der Theorie als völlig unbrauchbar; denn die Behauptung unſrer Selbſt fällt mit dem, was nun Vermögen heißt, ganz und gar zuſammen. Vermögen iſt daſſelbe, was wir zuerſt unſer

Daſeyn nannten. Jede Behauptung eines Seelendinges, dem man irgend ein Vermögen als etwas Zweytes und ihm, als dem Erſten, Zugehöriges zuſchreibt, würde hier eine willkürliche Lehre ſeyn, durch die alle Philoſophie ſchon im Entſtehen verwirrt werden würde.

65. Sofern von dem, was wir Vermögen nennen, alles Denken, Wiſſen und Wollen ausgeht, fällt der Begriff eines Vermögens auch mit dem zuſammen, was wir, vom Anfange unſers Philoſophirens an, Princip (8.) nannten. Das Philoſophiren ſelbſt kann alſo nichts anders ſeyn, als Verdeutlichung eines vorausgeſetzten Vermögens.

66. Alle Verdeutlichung ſetzt Unterſcheidung voraus. Da wir nun ohne urſprüngliche Unterſcheidung nicht einmal problematiſch eines Begriffes mächtig wären, weil wir jeden Begriff nur inſofern denken, als wir ihn von andern Begriffen unterſcheiden, ſo iſt der Begriff eines Vermögens der urſprünglichen Unterſcheidung der Anfangsbegriff aller Philoſophie.

67. Auf dem Vermögen der urſprünglichen Unterſcheidung beruht zuerſt die Trennung unſers Selbſt von dem, was wir als etwas außer uns denken. Wie es auch mit dieſer Trennung zugehen mag; ſie iſt als Trennung zugleich Beziehung unſrer Selbſt auf etwas außer uns, und begründet dadurch erſtens den Begriff des Subjects, d. i. des Erkennenden, zweytens den Begriff

des Objects, d. i. des Erkannten, und drittens den Begriff der Vorſtellung, d. i. der Beziehung des Subjects auf das Object, dieſer Beziehung, die wieder mit der urſprünglichen Unterſcheidung zuſammenfällt.

68. Das Vermögen der urſprünglichen Unterſcheidung kann man daher (67.) auch Vorſtellungsvermögen nennen. Nur müſſen wir nicht denken, durch den Begriff eines Vorſtellungsvermögens einen Grund der Vorſtellungen, als etwas von dem Vorſtellungsvermögen ſelbſt Verſchiedenes entdeckt zu haben; denn die Begriffe Subject, Object und Vorſtellung ſind einer durch den andern in der urſprünglichen Unterſcheidung gegeben. Sie verlieren alle Bedeutung, ſobald einer ohne den andern gedacht wird.

69. Warum die Begriffe Vorſtellung und Object ohne Gefahr in mehreren Fällen verwechſelt werden können, und welches dieſe Fälle ſind, kann hier noch nicht erklärt werden. Es kam uns für jetzt nur darauf an, den Begriff der Selbſtbeobachtung zu finden, deſſen Grundbedingungen die drey Begriffe Subject, Object und Vorſtellung ſind. Nach der urſprünglichen Unterſcheidung des erkennenden Subjects von allen Objecten können wir die räthſelhafte Beobachtung unſrer ſelbſt, als eine Thätigkeit durch die das Subject in der Vorſtellung zu ſeinem eignen Objecte wird, in einem proviſoriſchen Begriffe verſtehen.

70. Das Räthſel der Selbſtbeobachtung und der damit ſo nahe, wie der Irrthum mit der Wahrheit, verwandten *Selbſttäuſchung* aufzulöſen, vermag nur die Elementarphiloſophie (49.). Hier ſehen wir es zuerſt als eine *Begebenheit* an, die wir nicht zu bezweifeln im Stande ſind, weil ſelbſt im Zweifel die Ueberzeugung liegt, daß wir von uns ſelbſt *etwas* wiſſen, wär' es auch nur eben dieß, daß wir zweifeln.

71. Das Vermögen, von ſich ſelbſt etwas zu wiſſen, nennen wir *Bewußtſeyn*. Durch Bewußtſeyn wird das erkennende Subject von jedem Object geſchieden und ſpricht ſich ſelbſt ein *eignes Daſeyn* zu, wenn gleich immer nur in Beziehung auf irgend ein Object.

72. Wie das Bewußtſeyn mit dem Vermögen der urſprünglichen Unterſcheidung (66.) oder dem Vorſtellungsvermögen (60.) zuſammenhängt, auch das bleibt uns für's Erſte noch ein Räthſel. Bewußtſeyn und Vorſtellungsvermögen geradezu für Einerley zu erklären, haben wir durchaus noch keine Befugniß. Auch ein *thieriſches* Vorſtellungsvermögen, in dem kein Bewußtſeyn iſt, können wir nicht geradezu abläugnen.

73. Das Bewußtſeyn iſt das *Princip aller Selbſtbeobachtung*, weil es das Vermögen iſt, von uns ſelbſt überhaupt etwas zu wiſſen (71.). Wir müſſen alſo an Selbſtkenntniß in dem Grade gewinnen, wie unſer

Bewußtſeyn *aufgeklärt*, d. i. nicht durch entgegengeſetzte Kräfte unterdrückt wird.

74. Diejenigen Seelenkräfte (63), deren Princip das Bewußtſeyn iſt, nennen wir mit Recht *höhere* oder *obere Kräfte*, auch wohl verzugsweiſe *Erkenntnißkräfte*. Daraus aber folgt nicht, daß wir durch dieſe Kräfte mit uns ſelbſt noch anders bekannt werden, als, ſofern ſie ſich auf *entgegengeſetzte* Kräfte beziehen, die im Bewußtſeyn ſelbſt anerkannt und vereinigt werden. Was auch immer der Grund dieſer Entgegenſetzung, Anerkennung und Vereinigung ſeyn mag; wir finden ſelbſt durch Bewußtſeyn die Abhängigkeit unſrer ſelbſt von *Eindrücken*, d. i. Veränderungen unſrer Selbſt durch dasjenige, was wir als *etwas außer uns* anerkennen (39. 62.), während dieſes Anerkennen ſelbſt etwas *in uns* iſt.

75. Auch das Princip der Eindrücke als etwas *in uns* nennen wir nach den obigen Beſtimmungen (64. 65.) ein *Vermögen*, zuweilen *Empfindungsvermögen*, zuweilen *Sinnlichkeit* oder *Sinn*. Die Kräfte, deren Princip das Empfindungsvermögen iſt, heißen dann auch in den Schulen *untere Kräfte* (vergl. 74.). Durch dieſe Trennung des Empfindungsvermögens vom Bewußtſeyn wird aber nichts weniger als die Möglichkeit eines Bewußtſeyns ohne Empfindung behauptet.

76. Nur inſofern dieſe Trennung im Bewußtſeyn ſelbſt die Grundbedingung aller Selbſtbeobachtung iſt, indem wir die Veränderungen, deren wir uns bewußt ſind, in der Selbſtbeobachtung entweder als Eindrücke, oder als reines Bewußtſeyn, zu verſtehen ſuchen, laſſen wir uns vorläufig eine methodiſche Abſonderung zweyer Claſſen von Seelenkräften gefallen, um beide künftig genauer mit einander zu vergleichen, nachdem wir jede für ſich näher kennen gelernt haben.

Zweyte Abtheilung.

Von der Entgegenſetzung der Sinnlichkeit und der Vernunft.

I.

Von der Sinnlichkeit.

77. Ohne das *Princip der Eindrücke* (74. 75.) in ſeinen letzten Verhältniſſen zum Bewußtſeyn (71.) und zum Vermögen der urſprünglichen Unterſcheidung (66.) ergründet zu haben, dürfen wir die *Eindrücke ſelbſt* als *wirklich* behaupten, weil wir ſie, ſo oft wir nur wollen, in uns als dasjenige finden können, was wir als Veränderungen unſrer ſelbſt *durch etwas außer uns* (39. 62.) von denjenigen Veränderungen unterſcheiden, deren Princip *wir ſelbſt durch unſern Willen* ſind. Auf dieſe Unterſcheidung gründet ſich der Ausdruck: *Vermögen der Receptivität*, mit dem die Kantiſche Schule die Sinnlichkeit (75.) bezeichnet.

78. Sofern wir die Eindrücke ſubjectiv, d. i. als Veränderungen unſrer ſelbſt denken, heißen ſie beſonders *Empfindungen* oder *Gefühle*. Sofern wir ſie objectiv, d. i. als Vorſtellungen (67. 68.) oder in Beziehung

auf ein Object (67.) denken, heißen ſie auch wohl ſinnliche Anſchauungen oder ſinnliche Vorſtellungen.

79. So wohl ſubjectiv als objectiv (78.) finden wir keinen Eindruck in uns bleibend. Schon der Begriff der Veränderung, den wir zu Hülfe nehmen mußten, um uns über die Eindrücke zu verſtehen (74. 78.), zeigt an, daß alle Eindrücke nur durch den Wechſel in der Zeit von uns anerkannt werden, dem alle unſre Vorſtellungen (67.) unterworfen ſind.

80. Da wir uns nun ferner eines Vermögens bewußt ſind, verſchwundene Eindrücke wieder zum Bewußtſeyn zu bringen, wenn es gleich nicht immer damit glückt, ſo bezeichnen wir erſtens dieſes Vermögen mit einem beſondern Nahmen Erinnerung, und ſchließen von der Möglichkeit der Erinnerung noch auf ein anderes Vermögen, in dem die Vorſtellungen gleichſam ruhen, während ſie aus dem Bewußtſeyn verſchwunden ſind. Wir nennen dieſes räthſelhafte Vermögen, das der Erinnerung zum Grunde liegt und ſeiner Natur nach nicht zum Bewußtſeyn kommen kann, Gedächtniß.

81. Nahe verwandt mit der Erinnerung, aber doch verſchieden von ihr, iſt die Einbildungskraft oder Phantaſie, d. i. das Vermögen, alle Eindrücke zu zerſetzen und mit andern ſo zu vermiſchen, daß neue Vorſtellungen aus den Theilen der verſchwundenen hervorgehen.

Die Phantaſie gehört zu den merkwürdigſten Seelenkräften; denn die Folge wird lehren, daß wir ohne Phantaſie auch nicht denken können, und, daß doch eben dieſe zum Denken unentbehrliche Phantaſie der nächſte Grund der meiſten Verirrungen des Geiſtes iſt.

82. Da wir die Beziehung der Sinnlichkeit auf das Bewußtſeyn und auf den Urſprung der Vorſtellungen überhaupt hier noch nicht erklären (77.), ſo laſſen wir uns auch die Unterſcheidung eines äußeren und innern Sinnes nur proviſoriſch gefallen, ſofern ſie auf dem dunklen Anerkennen der Empfindungen als Empfindungen beruht. Aeußern Sinn nennen wir das Vermögen, Objecte als außer uns zu empfinden; innern Sinn das Vermögen, uns ſelbſt zu empfinden. Wie beides möglich iſt; was es eigentlich ſagt; und ob wir bey dieſer Unterſcheidung ſtehen bleiben dürfen, muß die Elementarphiloſophie unterſuchen.

83. Auf die Anerkennung der Verſchiedenheit der Eindrücke in der Sphäre des äußern Sinns (82.) gründet ſich der Streit über die Zahl der Sinne, indem man einige dieſer Verſchiedenheiten als urſprünglich anſieht, weil man ſie nicht auf andre zurückführen kann. Der ganze Streit intereſſirt mehr den Phyſiologen als den Philoſophen.

84. Wichtiger für den Philoſophen iſt der Begriff eines Organs, nach welchem auch der Streit über die

Zahl der Sinne entſchieden werden muß. Durch den äußern Sinn (82.) ſelbſt, nahmentlich durch das Geſicht und die Betaſtung, entdecken wir gewiſſe Organe, d. i. äußern Empfindungswerkzeuge, ohne die wir gewiſſer Eindrücke nicht fähig ſind. Wir fragen alſo: ob und in wiefern ohne Organ überhaupt ein Empfinden möglich iſt? Aber auch auf dieſe Frage hat unſre Pſychologie keine Antwort.

85. Dieſelbe Beobachtung, die uns zuerſt den Begriff eines Organs (84.) verſchafft, lehrt uns weiter, daß alle unſre Vorſtellungen (67.) in ein organiſches Object (67.), das mit uns ſelbſt zunächſt verbunden iſt, gleichſam eingeſchloſſen ſind. Dieſes Object, das durch Organe (84.) das Subject (67.) unmittelbar verändert und durch Organe unmittelbar dem Willen des Subjects unterworfen iſt, nennen wir unſern Körper oder Leib, im Gegenſatz mit der Seele (61.).

86. Auf dem Verhältniſſe deſſen, was wir als Leib, zu dem, was wir als Seele denken, beruht der Begriff der Sinnlichkeit überhaupt, ſofern wir uns keines Eindrucks (74. 75.) bewußt ſind, dem nicht ein Organ (84.) zum Grunde läge. Für die Pſychologiſche, die das Princip der Eindrücke unerklärt läßt (77.), iſt alſo auch der populäre und allen Philoſophen beſchwerliche Begriff einer Verbindung der Seele mit dem Körper nichts mehr als problematiſch.

87. Was dieſen beſchwerlichen Begriff zum Anfange noch mehr verdunkelt, iſt die praktiſche Natur der Sinnlichkeit. Denn nicht nur wird die Beherrſchung der Sinnlichkeit praktiſch als Moralität, alſo eine Abhängigkeit der Empfindungen von uns ſtatt unſrer Abhängigkeit von den Empfindungen vorausgeſetzt; ſondern die ganze Theorie der Empfindungen ſcheint dadurch mit ſich ſelbſt in Widerſtreit zu gerathen, daß wir theoretiſch die Empfindungen als Eindrücke (77.) anſehen müſſen, bey denen wir uns leidend verhalten, während wir praktiſch auch Beſtrebungen als Empfindungen anerkennen, durch unſer Wollen unſer Empfinden verändern, alſo uns ſelbſt im Gegenſatze mit dem, was wir als außer uns denken, nicht aber dieſes Etwas außer uns, als den Grund oder das Princip der Empfindungen praktiſch behaupten. Die Pſychologie kann auch auf dieſe ſcheinbaren Widerſprüche nur aufmerkſam machen. Sie aufzulöſen, bleibt der Elementarphiloſophie vorbehalten.

II.

Von der Vernunft.

88. Durch das Bewußtſeyn (41.) können wir uns über die Sinnlichkeit (77 — 87.) erheben, indem wir das Anerkennen unſers eignen Daſeyns dem Anerkennen von etwas Anderm entgegenſetzen. Ohne den Grund dieſer

Entgegenſetzung zu unterſuchen, halten wir uns für's Erſte an die Entgegenſetzung ſelbſt, ſofern es nur von uns abhängt, uns ihrer bewußt zu werden. Der wirkliche Act dieſer Selbſterhebung des Subjects über die Objecte iſt das urſprüngliche Denken, und deſſen Reſultat der Gedanke. Das Denkvermögen heißt Vernunft in der weiteſten Bedeutung.

89. Die urſprünglich erſte aller vernünftigen Vorſtellungen iſt die Vorſtellung des Ich. In dieſer Vorſtellung wird die Erhebung des Subjects über alle Objecte urſprünglich und unmittelbar gedacht. Sofern nun die Vorſtellung des Ich als bloße Vorſtellung (67. 68.) unmöglich iſt, und ſofern die Wirklichkeit dieſer Vorſtellung nichts anders iſt als eben die wirkliche Erhebung des Subjects über alle Objecte, denkt das Subject in der Vorſtellung des Ich ſich ſelbſt. Es iſt eins, ob wir ſagen: Das Subject ſpricht ſich ſelbſt ein eignes Daſeyn zu (71.), oder kürzer: Ich denke.

90. Das Ich iſt alſo das reine, von allen Objecten ſich ſelbſt iſolirende Denkprincip. Zwiſchen dem Ich und der Vernunft (88.) iſt urſprünglich gar kein Unterſchied. Erſt in der Fortſetzung des Denkens ſehen wir die Vernunft als eine Eigenſchaft des Ich an, indem wir (nach §. 89.) den Begriff des Ich dem Begriffe des Subjects (67.) ſubſtituiren, und im

Begriffe der Vernunft nicht ſo wohl den erſten Act des Denkens (88.) als den Inbegriff der Geſetze denken, denen das Denken ſelbſt unterworfen iſt.

91. Den Inbegriff der Geſetze oder nothwendigen Bedingungen des Denkens, denen die Vernunft dann unterworfen iſt, wenn wir die Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen auf das Denkprincip zu reduciren verſuchen, bezeichnen wir mit dem Worte Verſtand. Die Vernunft (88. 90.) iſt alſo das Princip des Verſtandes.

92. Die Frage: Woher die Geſetze oder nothwendigen Bedingungrn des Denkens? bleibt hier unbeantwortet. Sie möchte auch wohl immer unbeantwortet bleiben. Wenigſtens wäre es ein unverzeihliches Vorurtheil, ſchon hier dem denkenden Subject eine beſondre Natur beyzulegen und die Denkgeſetze als in dieſer beſondern Natur des denkenden Subjects gegründet anzuſehen. Eine Natur des Subjects, abgeſehen von allen Objecten, iſt ein Begriff, der durch keinen unſrer bisher gewonnenen Begriffe, auch nicht auf die entfernteſte Art, herbeygeführt wird.

93. Durch die Verbindung des Verſtandes (91.) mit der Phantaſie (81.) entſtehen die mancherley geiſtigen Fähigkeiten, die den Individuen in ſehr ungleichen Verhältniſſen zugetheilt ſind, während wir doch allen dieſen Individuen dieſelbe Vernunft (88.) und im Grunde auch

denſelben Verſtand (91.) zutrauen. In die Bezeichnung dieſer Fähigkeiten oder Talente hat der Sprachgebrauch große Verwirrung gebracht. Erſtens ſtimmt keine Sprache mit der andern genau in der Unterſcheidung der Talente ſelbſt überein; und zweytens haben ſich ſelbſt die Schriftſteller in einer und derſelben Sprache, z. B. in der deutſchen, über die Bedeutung der Wörter, die man hier gebraucht, z. B. Witz, Scharfſinn, Tiefſinn, Geiſt, Genie u. ſ. w. noch nicht vertragen können.

94. Auf die Verbindung des Verſtandes mit der Sinnlichkeit durch die Phantaſie gründet ſich denn auch die Sprache oder die ſinnliche Bezeichnung der Gedanken (88.). Ein beſonderes Bezeichnungsvermögen als Sprachprincip anzunehmen, haben wir nicht nöthig; denn was man ſo nennen könnte, iſt nichts anders als die Beziehung, die zwiſchen Verſtand und Sinnlichkeit von ſelbſt entſteht, wenn wir die Sinnlichkeit dem Verſtande unterwerfen und ſie ſelbſt als Mittel gebrauchen, um einen Gedanken im Gedächtniſſe (80.) zu behalten. Mehr davon wird gelegentlich in der Logik vorkommen.

95. Die Vereinigung der Vernunft mit der Sinnlichkeit denken wir uns auch wohl als menſchliche Natur, wenn wir unter Natur überhaupt den Inbegriff der Bedingungen verſtehen, durch die etwas überhaupt das=

jenige iſt, was es im Gegenſatze mit etwas Anderm iſt. Mit dieſer Vorſtellungsart müſſen wir uns aber ſehr vorſehen; denn nach ihr erſcheint der Menſch als ein zuſammengeſetztes Weſen, und Sinnlichkeit und Vernunft werden dann leicht als Beſtandtheile der menſchlichen Natur gedacht. So etwas als philoſophiſch zu denken, haben uns wenigſtens unſre propädeutiſchen Unterſuchungen noch keine Veranlaſſung gegeben.

Logik.

Logik.

Einleitung.

Vom Begriffe und den Theilen der Logik.

96. Statt mit einer Definition anzufangen, um zu ſagen, was die Logik für eine Wiſſenſchaft iſt, wollen wir durch Aufmerkſamkeit auf unſer Denken ſelbſt die Logik in unſerem Verſtande entſtehen und dann zur rechten Zeit ſich ſelbſt definiren laſſen (36. 37.). Denn nach der problematiſchen Methode (56. 58.) bleibt uns kein anderes Verfahren übrig, wenn wir anders nicht Gefahr laufen wollen, nach einer Definition auf gutes Glück Sätze an Sätze zu reihen, und am Ende doch kein Syſtem zu finden, das, für uns wenigſtens, Philoſophie wäre.

97. Wir begnügen uns alſo, in der Hoffnung, eine gründliche Definition der Logik mit der Logik ſelbſt zu finden, fürs Erſte noch mit der populären Vorausſetzung der Nothwendigkeit einer Wiſſenſchaft der Regeln des Denkens (48.), indem wir den Begriff einer Regel überhaupt als im Denken ſelbſt gegründet behaupten und die Nothwendigkeit gewiſſer Geſetze des Denkens ſelbſtdenkend durch die That anerkennen.

98. Als erſte Bedingung des Denkens behaupten wir hier alſo nichts weiter, als unſern Verſtand, der ſich ſelbſt verſtehen und die reine Theorie ſeiner ſelbſt, d. i. die Logik aus ſich ſelbſt entwickeln will. Den Verſtand ſelbſt (91.) können wir nicht anders behaupten, als unter Vorausſetzung der Vernunft (88. 89.). Was nun in der Vernunft noch mehr, als Verſtand, iſt, wird alſo hier in der That auch vorausgeſetzt, aber nicht weiter unterſucht, weil wir hier nur den Verſtand als Verſtand, die Vernunft aber nur inſofern ſtudiren, als ſie Princip des Verſtandes (91.) iſt.

99. Die Behauptung des Verſtandes ſelbſt enthält alſo zweytens die Vorausſetzungen des Bewußtſeyns (71.) und der urſprünglichen Unterſcheidung des denkenden Subjects von allen Objecten (67.). Wir wiſſen, daß wir denken, wie wir wiſſen, daß wir ſind, (71.), und daß etwas außer uns iſt. Wir ſetzen alſo auch drittens die Beziehung des Verſtandes auf uns und auf Objecte voraus. Aber wir unterſuchen hier keine dieſer Beziehungen genauer, als, ſoweit es nothwendig iſt, um eine Verſtandeswiſſenſchaft zu finden.

100. Wie nun alles, was durch die Vernunft in ihr ſelbſt wirklich iſt, Gedanke in der weiteſten Bedeutung des Worts iſt, ſo läßt ſich auch Alles, was im Verſtande iſt, als Gedanke überhaupt für das Bedürfniß der

Verſtandeswiſſenſchaft unterſuchen, ehe wir die Gedanken in ihre Verſchiedenheit erſtens als *Begriffe*, zweytens als Beſtimmungen eines Begriffs durch einen andern, d. i. als *Sätze*, und drittens als Ableitungen eines Satzes aus einem andern, d. i. als *Schlüſſe* prüfen.

101. Die Logik als reine Theorie des Verſtandes (98.) zerfällt alſo in *zwey Haupttheile*, aus denen ein *dritter* entſpringt. Den erſten Theil, der die reine Verſtandeswiſſenſchaft der Gedanken überhaupt enthält, wollen wir, aus Gründen, die ſich bald zeigen werden, *Analytik* nennen, ungeachtet Ariſtoteles ſeine ganze Logik ſo nannte. Der zweyte Theil, der ſich mit den logiſchen Verſchiedenheiten der Begriffe, Sätze und Schlüſſe beſchäftigt, heißt, aus Gründen, die auch nicht lange im Dunkel bleiben werden, am ſchicklichſten *Synthetik*. Aus dieſen beiden Haupttheilen entſpringt als Reſultat eine *logiſche Didaktik* oder Wiſſenſchaft der Anwendung der Verſtandesregeln zur Entdeckung und Berichtigung der Wiſſenſchaften überhaupt. Da zu dieſer Didaktik nur ein nothwendiges Verhältniß des Verſtandes zu Objecten *überhaupt*, nicht aber eine beſondere Natur irgend einer Art von Objecten, vorausgeſetzt wird, ſo ſehen wir ſie als den *dritten Theil der Logik*, und zwar als denjenigen an, der uns den logiſchen Weg zur Elementarphiloſophie (49.) bahnen muß.

Erſter Theil der Logik.

Analytik.

I.

Vom logiſchen Elementarprincip.

102. Die erſte Aufgabe der Logik iſt, denjenigen Satz zu finden, mit dem das Denken im Verſtande ſelbſt anfängt. Da wir nun nicht *vorausſetzen* dürfen, daß das Denken überhaupt mit einem Satze (100.) anfängt, ſo würden wir uns gar nicht helfen können, wenn wir nicht das Denken ſelbſt als einen Satz dächten, den wir mit den Worten ausdrücken: *Ich denke.*

103. Was dieſer erſte aller Sätze ſonſt noch für Bedeutungen hat, und wie er eigentlich verſtanden werden muß, wenn man ihn *vollſtändig* und *gründlich* verſtehen will, iſt eine mehr als logiſche Frage. Für das Bedürfniß der Logik braucht er nur in ſofern als Wahrheit anerkannt zu werden, als er das *Princip* aller logiſchen Lehrſätze oder das *logiſche Elementarprincip*, d. i. das Princip der Möglichkeit einer Logik iſt.

104. Da wir mit aller Logik zuletzt nicht weiter kommen, als, unſre Begriffe, Sätze und Schlüſſe nach Geſetzen der Nothwendigkeit auf den Grundſatz: Ich denke, zurückzuführen, wobey wir es logiſch bewenden laſſen müſſen, ſo iſt die Logik ſelbſt nichts mehr als ſyſtematiſche Verdeutlichung dieſes höchſten Grundſatzes. Ihr erſter Theil heißt deßwegen auch Analytik (101.), weil weil er den Grundſatz: Ich denke, in die urſprünglich verſchiedenen Beſtimmungen des Denkens auflöſet. Dadurch erläutert er das Denken überhaupt mit dem Princip, von dem alle Begriffe, Sätze und Schlüſſe ausgehen, und zu dem alle Begriffe, Sätze und Schlüſſe zurückführen.

105. Der Satz: Ich denke, iſt als logiſches Elementarprincip (103.) und folglich auch als Princip aller Analyſe (104.) des Verſtandes, der ſich ſelbſt verſteht (98.), ein logiſch unergründlicher Satz. Denn einen Satz logiſch ergründen, heißt nichts anders, als, ihn ſyſtematiſch auf jenen Satz zurückführen.

106. Die Analytik (104.) vermag alſo, um ihre eigene Wahrheit darzuthun, nichts weiter, als, praktiſch das denkende Subject zum Denken ſelbſt und zur ſtrengen Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt aufzufordern, um die verſchiedenen Beſtimmungen, durch die der Verſtand ſich denkt, mit dem Princip alles Denkens durch ſich ſelbſt zu finden.

II.

Von der Abſtraction.

107. Wenn wir der Aufforderung der Analytik (106.) Folge leiſten, ſo entſpringt mit der Anerkennung des Denkens ſelbſt in unſerem Verſtande die Unterſcheidung zweyer Denk=Acte als zweyer entgegengeſetzten Beſtimmungen des Denkens durch ſich ſelbſt. Des erſten dieſer Acte werden wir uns bewußt, wenn wir Wahrheit entdecken oder zu entdecken glauben; des zweyten, wenn wir Wahrheit prüfen.

108. Alle logiſche Entdeckung der Wahrheit iſt Entdeckung ſolcher Sätze, die wir nicht bezweifeln können, ohne das Denken ſelbſt zu bezweifeln. Um aber Sätze zu entdecken, müſſen wir von Begriffen ausgehen (100.). Denjenigen Act des Denkens, mit dem wir von Begriffen ausgehen, durch die Verbindung der Begriffe einen Satz, und durch Sätze Schlüſſe gewinnen, wollen wir vorläufig die logiſche Syntheſis nennen.

109. Um aber die Schlüſſe zu prüfen, müſſen wir ſie in die Sätze, aus denen ſie entwickelt ſind, und dieſe Sätze wieder in die Begriffe zerlegen, durch deren Verbindung die Sätze entſtanden. Dieſen der Syntheſis (108.) entgegengeſetzten Denk=Act wollen wir die logiſche Analyſis nennen, ohne indeſſen für's

Erſte noch als den Grund der Verſchiedenheit zwiſchen Syntheſis und Analyſis irgend etwas anders als das Bewußtſeyn überhaupt zu behaupten.

110. Begriffe ſind die Principien der Syntheſis (108.). Sie ſind die erſten Beziehungen des Verſtandes überhaupt (91.) auf Objecte. Wir gewinnen Begriffe, wenn wir Etwas, das wir als Object überhaupt (67.) ſetzen, als etwas logiſch Beſtimmtes, d. i. durch das Denken von andern Objecten Abgeſondertes anerkennen. Der Begriff iſt immer das erſte Verſtandesobject. Wie deßwegen die Begriffe des Ich (90.) und des Subjects überhaupt (67.) als Begriffe möglich ſind, iſt eine mehr als logiſche Frage.

111. Dasjenige, wodurch wir jeden Begriff als ein beſtimmtes Verſtandesobject (110.) von andern Begriffen unterſcheiden, iſt das logiſche Merkmal dieſes Begriffes. Und eben dieſes Merkmal iſt es, was wir auch wohl Bedeutung eines Begriffs nennen, wenn wir fragen, was wir unter einem gewiſſen Begriffe verſtehen.

112. Durch das Merkmal oder die Bedeutung (111.) fällt das Denkvermögen oder der Verſtand zuſammen mit dem Bezeichnungsvermögen oder der Sprache (94.). So wie wir unſern Verſtand auf irgend etwas beziehen (110.) und dieſes irgend etwas als etwas Beſtimmtes, d. i. von jedem andern Abgeſondertes (110.) durch Merkmale anerkennen, bedürfen wir eine ſinnliche Vorſtellung (78.)

um den Begriff daran als an ein zweytes Merkmal im Gedächtniſſe (80.) feſtzuknüpfen; und dieſes Merkmal heißt Wort, d.i. Zeichen eines Begriffes.

113. Durch das logiſche Merkmal oder die Bedeutung (111.) iſt jeder Begriff in der That begründet, d.i. überhaupt als etwas oder als nichts anerkannt. Wenn gleich der beſondere Grund der merkwürdigen Vorſtellung des Nichts, die alle Gedanken begleitet, hier noch nicht erläutert werden kann, ſo hängt es doch nur von uns ab, uns die Bedeutung des Nichts in jedem Augenblicke dadurch zu verſchaffen, daß wir nach Gefallen von gegebenen Merkmalen abſtrahiren, d. i. ſie in unſerm Verſtande aufheben.

114. Das Vermögen der Abſtraction iſt kein beſonderes Vermögen. Es iſt der Verſtand ſelbſt, ſofern ſich in ihm die Syntheſis mit der Analyſis (108. 109.) vereinigt. Ohne Abſtraction entſteht kein Begriff; denn wir ſetzen irgend etwas als ein Verſtandesobject durch Merkmale genau in dem Verhältniſſe, wie wir andre Vorſtellungen als keine Merkmale von dieſem Begriffe ausſchließen. Und eben dieſe Abſtraction iſt es, was uns beſtimmt, die Bedeutung der Begriffe (111.) zu analyſiren, d. i. als Etwas oder als Nichts zu prüfen.

115. Mit der Abſtraction fängt alſo alles Denken in der That an; und alle Prüfung unſrer Gedanken verliert

ſich im unmittelbaren Anerkennen der Wirklichkeit der Abſtraction in Beziehung auf die Begriffe, die wir prüfen. Sofern nun die Abſtraction überhaupt das urſprüngliche Denken iſt, wodurch erſtens alle Begriffe entſtehen, und zweytens alle Begriffe einer letzten Prüfung unterworfen werden, wollen wir ſie reine Abſtraction oder den reinen Gedanken nennen.

116. Nur durch reine Abſtraction können wir auch in der That verſtehen, was ein logiſcher Grund iſt (vergl. 113.). Was man in den meiſten Schulen ſo nennt, iſt irgend ein Satz, ſofern er als Princip irgend eines Schluſſes gedacht wird. Da aber die Wahrheit der Sätze auf der Bedeutung (111.) ihrer Begriffe beruht, ſo wäre es ungereimt, irgend einen Satz als letzten logiſchen Grund zu denken; und ohne Behauptung eines letzten Grundes, d. i. eines Princips aller Entſcheidung hat der Begriff eines Grundes überhaupt keine Bedeutung. Letzter und eigentlicher Grund aller Entſcheidung in Begriffen, Sätzen und Schlüſſen iſt die Abſtraction ſelbſt.

117. Sofern aber die Abſtraction ſelbſt immer etwas vorausſetzt, wovon abſtrahirt wird (113.), iſt ſie doch nur letzter logiſcher Grund. Durch die nothwendige Tendenz auf irgend etwas, das wir = x ſetzen, um es erſt durch Denken zu beſtimmen, verliert ſich der Verſtand in der Vernunft (88. 90.) und die Logik in der Elementarphiloſophie (49.).

III.

Von der logiſchen Reflexion und ihren Geſetzen.

118. Da kein Begriff anders als durch Merkmale gedacht wird (111.), ſo iſt das unmittelbare Anerkennen der Merkmale in der Abſtraction dasjenige, womit die Syntheſis in Begriffen anfängt (108.). Dieſes Anerkennen der Merkmale ſetzt aber *Unterſcheidung* eines Merkmals von dem andern voraus. Wäre dieſe Unterſcheidung nichts mehr als *Gefühl* (78.), ſo bedürfte es dazu nicht der Abſtraction. Nur durch Abſtraction ſind aber Merkmale überhaupt möglich (114.). Das *Vermögen der Unterſcheidung der Merkmale* iſt alſo ein *logiſches* Vermögen und verdient um ſo mehr einen beſondern Nahmen, da von ihm alle Syntheſis und Analyſis zunächſt ausgeht. Wir wollen es das *logiſche Reflexionsvermögen* nennen.

119. *Logiſche Reflexion* iſt alſo derjenige Act des Denkens, der unmittelbar aus der reinen Abſtraction (115.) in Beziehung auf eine *Mannigfaltigkeit* von Objecten entſpringt. Wie dieſe Mannigfaltigkeit in die Vorſtellung kommt, davon weiß die Logik nichts. Nur nach *Vorausſetzung* des Mannigfaltigen können wir es in Merkmale auflöſen. Die logiſche Reflexion wird dabey unterſtützt von der *Phantaſie* (81.). Aber die Phantaſie

allein kann keine Merkmale finden, weil ſie ſich als Phantaſie, nicht über die ſinnliche Vorſtellung erhebt, in der zwar Mannigfaltigkeit und Veränderung, aber kein Merkmal iſt.

120. Mit der logiſchen Reflexion überhaupt ſind auch die Geſetze oder nothwendigen Bedingungen derſelben in der Abſtraction begründet. Dieſe Geſetze ſind nichts anders als die nothwendigen Beziehungen des Mannigfaltigen in der Vorſtellung (119) auf das Nicht-Mannigfaltige, d.i. das Einfache und logiſch Beharrliche, das wir im Begriffe des Ich (90.) als das Denkprincip überhaupt denken. Die Beſtrebung, das Mannigfaltige nach Geſetzen auf die Einfachheit des Ich zu reduciren, iſt die reine Abſtraction ſelbſt (115.) in allen ihren Beziehungen auf das Mannigfaltige.

121. Wäre eine vollkommene Reduction des Mannigfaltigen auf die Einfachheit des Ich in der menſchlichen Vernunft möglich, ſo könnte von einer Mehrheit von Begriffen und damit von einem ſolchen Denken, wie das menſchliche iſt, unter uns gar nicht die Rede ſeyn; denn die Mehrheit der Begriffe beruht auf ihrer Mannigfaltigkeit durch die Merkmale (111.). Alſo beruht unſer menſchliches Denken in Begriffen auf der Unvollkommenheit der Reduction des Mannigfaltigen auf die Einfachheit des Ich.

122. Darauf beruhen denn auch die logiſchen Reflexionsgeſetze (120.), die man gewöhnlich für etwas

ganz Anderes anſieht. Zu ihrer Verdeutlichung iſt es nützlich, ſie vorher in einer kleinen Tabelle zu überſehen. Es verſteht ſich, daß wir dieſe Geſetze ſchon in Begriffen anerkannt haben müſſen, um ſie zu prüfen.

Logiſche Reflexionsgeſetze.

A. Urſprüngliche Verbindung der Merkmale zur Möglichkeit eines Begriffs.
  a. Vollendete Verbindung. Identität.
  b. Unvollendete Verbindung. Aehnlichkeit.
B. Urſprüngliche Trennung der Merkmale zur Möglichkeit eines Begriffs.
  a. Vollendete Trennung. Widerſpruch.
  b. Unvollendete Trennung. Verſchiedenheit.

123. Kein Begriff iſt möglich ohne Verbindung von Merkmalen. Denn eben darauf beruht der Begriff, daß wir etwas in der Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen Verſchiedenes als zuſammengehörig denken. Kein Begriff iſt aber auch möglich ohne Trennung der Merkmale. Denn nur dadurch unterſcheidet ſich jeder Begriff von jedem andern Begriffe. Trennung und Verbindung der Merkmale ſind alſo die urſprünglichen Bedingungen der logiſchen Reflexion und der Möglichkeit der Begriffe.

124. Sofern mehrere Begriffe dieſelben Merkmale haben, ſind ſie im Verſtande daſſelbe Object, d. i. dieſelben Begriffe (110.). Wäre es nun möglich, daß mehrere

Begriffe in allen Merkmalen übereinſtimmten, ſo wären dieſe mehrere Begriffen = Einem Begriffe, das heißt, identiſch. Da aber vollkommene Uebereinſtimmung der Merkmale in den Begriffen unmöglich iſt, weil die Mehrheit der Begriffe überhaupt auf ihrer Verſchiedenheit beruht (121.), ſo ſind identiſche Begriffe logiſche Undinge, und der logiſche Reflexionsbegriff der Identität vertritt im Verſtande nur die Stelle eines Princips der Aehnlichkeit.

125. Aehnlich ſind die Begriffe, und mit ihnen die gedachten Objecte, ſofern ſie in mehr oder weniger Merkmalen übereinſtimmend ſind. Selbſt die von den Mathematikern ſogenannte Gleichheit iſt nichts weiter als vollkommene Uebereinſtimmung in einer gewiſſen Beziehung, alſo im Grunde doch nur Aehnlichkeit.

126. Aehnlichkeit iſt unmöglich ohne zugleich gedachte Verſchiedenheit, weil keine Verbindung der Merkmale ohne zugleich gedachte Trennung möglich iſt (123.). Aehnlichkeit und Verſchiedenheit werden alſo einander in jedem Begriffe entgegengeſetzt. Sie ſind das logiſche + und —, das über das Verhältniß aller Begriffe zu einander entſcheidet.

127. Wie ſich die Aehnlichkeit zur Identität verhält, ſo verhält ſich die Verſchiedenheit zum Widerſpruche. Einander widerſprechend (contradictoriſch) ſind diejenigen Begriffe, die durch Entgegenſetzung der Merkmale

ſo entſtanden ſind, daß die Bedeutung (111.) des einen die Bedeutung des andern völlig ausſchließt, z. B. der Begriff des Geraden im Gegenſatz mit dem Begriffe des Krummen; der Begriff der Gottheit im Gegenſatz mit dem Begriffe der Sterblichkeit. Will unſer Verſtand dergleichen Begriffe mit einander verbinden, um einen dritten Begriff oder einen Satz zu gewinnen, ſo erkennen wir die Abſurdität, d. i. die gegenſeitige Vernichtung der Begriffe. Denn die Uebereinſtimmung der Merkmale iſt, wie ſich in der Folge noch deutlicher aufklären wird, der einzige Grund der Verbindung unter den Begriffen. Begriffe verbinden wollen, die auf völlig entgegengeſetzten Merkmalen beruhen, heißt alſo den Verſtand ſelbſt in Unverſtand verwandeln und allem Denken ein Ende machen.

128. Die Philoſophen haben oft von einem Satze des Widerſpruchs als dem logiſchen Princip aller Sätze geredet. Soll aber ein ſolcher Satz gefunden werden, ſo muß doch der Begriff des Widerſpruchs erſt durch ſich ſelbſt verſtanden ſeyn. Er läßt ſich aber gar nicht verſtehen, wenn wir ihn nicht, wie alle Begriffe, auf die logiſche Reflexion zurückführen, die allen Begriffen ihre Bedeutung gibt.

129. Wenn wir nach dieſen Erläuterungen die vier logiſchen Reflexionsbegriffe noch einmal unter einander vergleichen, ſo läßt ſich nicht bezweifeln, daß ihre Bedeu-

tung nichts andres iſt als die wirkliche Entſtehung aller Begriffe, die dann weiter bedeuten mögen, was ſie wollen. An eine Ableitung der logiſchen Reflexionsbegriffe aus andern Begriffen iſt alſo gar nicht zu denken. Wer ſo etwas verſucht, verkehrt das ganze Denkſyſtem; denn er will aus vorausgeſetzten Begriffen ableiten, was zur Möglichkeit aller Begriffe vorausgeſetzt wird.

130. Eben ſo wenig läßt ſich bezweifeln, daß wir durch die vier logiſchen Reflexionsbegriffe die Geſetze denken, denen der Verſtand urſprünglich unterworfen iſt; denn wir denken in dieſen Begriffen die Bedingungen der Möglichkeit aller Begriffe. Von den Geſetzen der Verbindung der Begriffe zu Sätzen iſt hier aber noch nicht die Rede.

131. Blicken wir endlich vom Schluſſe unſrer Analytik noch einmal nach allen ihren Theilen zurück, ſo können wir den praktiſch-logiſchen Lehrſatz nicht überſehen, daß wir bey aller Verbindung der Begriffe zu Sätzen und der Sätze zu Schlüſſen Gefahr laufen, Irrthum aus Irrthum zu folgern und uns mit jedem Schluſſe immer feſter in ein Hirngeſpinnſt zu verwickeln, wenn wir uns nicht mit der ganzen Freyheit des Geiſtes zur reinen Abſtraction (115.) erheben, um keinen Begriff eher in unſerm Verſtande aufkommen zu laſſen, bis wir ſeiner Bedeutung gewiß ſind.

Zweyter Theil der Logik.
Synthetik.

Erſter Abſchnitt.
Von der Syntheſis überhaupt.

132. Durch die Beziehung aller Gedanken (88.) auf das Denkprincip oder das Ich (90.) ſtehen alle Gedanken in urſprünglicher Verbindung. Denn dieſe urſprüngliche Verbindung der Gedanken iſt nichts anders als ihre Einheit, ſofern ſie durch das Denkprincip überhaupt Gedanken ſind. Auf dieſer urſprünglichen Verbindung beruht die Syntheſis (108.), wenn wir erſtens Merkmale zu Begriffen, zweytens Begriffe zu Sätzen, und drittens Sätze zu Schlüſſen verbinden. Denn alle dieſe beſondern Verbindungen hängen von der Möglichkeit einer Verbindung der Gedanken überhaupt ab.

133. Sofern die Syntheſis mit Begriffen anfängt (108. 132.), iſt ſie immer und nothwendig mit der Analyſis (109.) verbunden. Denn die Analyſis iſt das Vermögen der Trennung, das dem Vermögen der Verbindung entgegenwirkt. Trennung der Merkmale gehört nicht we-

niger als Verbindung derſelben zur Möglichkeit der Begriffe (123.).

134. Auf der Verbindung der Merkmale oder, wie wir es auch nennen können, auf der erſten Syntheſis, beruht die zweyte Syntheſis oder die Verbindung der Begriffe zu Sätzen. Denn in dem Verhältniſſe, wie mehrere Begriffe einerley Merkmale haben, ſind ſie als dieſelben Begriffe anzuſehen (124.) und alſo, auch wenn wir uns ihrer Verbindung nicht unmittelbar bewußt ſind, doch ſchon in der That verbunden.

135. a. Warum die zweyte Syntheſis (134.) in der Kantiſchen Schule reine Syntheſis oder Syntheſis a priori heißt, kann hier noch nicht erklärt werden. Einleuchtend aber iſt aus dem Vorigen, daß alle Wiſſenſchaft in Begriffen ſich ſelbſt aufhebt, wenn wir Geſetze der zweyten Syntheſis für Principien der erſten anſehen, und die Theorie der Merkmale, auf denen die Wiſſenſchaft in Begriffen beruht, auf vorausgeſetzte Begriffe gründen, wie es Einige wirklich verſucht haben.

135. b. In den meiſten Schulen ſieht man die Begriffe als Producte des Verſtandes in der engeren Bedeutung, die Sätze, die man denn auch Urtheile nennt, als Producte der Urtheilskraft, und die Schlüſſe als Producte der Vernunft in der engeren Bedeutung an. Da wir aber auf dem Wege unſrer Speculation die Vernunft bisher nur als das Denkprincip überhaupt kennen gelernt (88.

90.), ein beſonderes Vermögen aber unter dem Nahmen **Urtheilskraft** anzunehmen, noch keine Veranlaſſung gefunden haben, ſo halten wir uns für's Erſte nur an den Begriff der Syntheſis überhaupt. Dieſem Begriffe gemäß hängt es nur von uns ab, uns der Begriffe, Sätze und Schlüſſe, ſo wie man ſie ſchon im gemeinen Leben unterſcheidet, als verſchiedener Vorſtellungen, die nur durch Syntheſis möglich ſind, bewußt zu werden.

Zweyter Abſchnitt.

Von den drey Arten der Syntheſis.

I.

Von den Begriffen.

1.

Vom Begriff eines Begriffes.

136. Da Begriffe die **erſten** Verſtandesobjecte ſind (110.), ſo kann eine Erklärung der Begriffe überhaupt nichts weiter ſeyn, als eine Aufforderung an den Verſtand, unter gehörigen Bedingungen ſich ſelbſt Begriffe zu ſchaffen. Auch die Mittheilung eines Begriffs durch Worte (112.) kann nichts mehr als eine ſolche Aufforderung ſeyn. Nur

ſofern wir, durch den Zuſammenhang geleitet, jedem Worte den Begriff, der gemeint iſt, ſelbſt unterlegen, haben wir an der Lehre mehr als einen Schall.

137. Jeder Begriff iſt erſtens eine Vorſtellung (67.). Den Beweis gibt das Denken ſelbſt. Denn indem das erkennende Subject ſich von den Objecten trennt und dadurch urſprünglich denkt (88.), bedarf es ſelbſt zu dieſer Trennung, um die Objecte nicht in jeder Hinſicht zu verlieren, einer neuen Beziehung ſeiner ſelbſt auf die Objecte. Dieſe neue Beziehung, die es der ſinnlichen ſubſtituirt, iſt die intellectuelle oder die durch das Denken ſelbſt entſtandene Beziehung. Und eben dieſe iſt es, was wir den Begriff nennen.

138. Ebendeßwegen iſt denn auch der Begriff als Verſtandesobject Etwas, das das denkende Subject von ſich ſelbſt unterſcheidet (67.), aber doch nur als etwas Gedachtes, als eigenes Product des Subjects, ſofern nähmlich der Begriff Begriff iſt.

139. Jeder Begriff iſt zweytens eine einfache Vorſtellung. Zu verſtehen, was in der That einfach iſt, gibt es kein anderes Mittel als das Anerkennen des Ich (89.) im Denken ſelbſt; denn da iſt alles Gedachte (138.) einfach, ſofern es durch Reduction des Mannigfaltigen auf das Denkende, d. i. das Ich entſteht. Erklären läßt ſich dieſe Einfachheit nur negativ, wenn wir ſagen, daß ein-

ſach iſt, was kein Quantum iſt, d. h. was weder ausgedehnt iſt, noch einen Grad hat.

140. Sofern jeder Begriff auf Merkmalen beruht, iſt er drittens eine mittelbare Vorſtellung; denn er entſteht erſt durch die Abſonderung und Verbindung der Merkmale. Ob und wie es deſſen ungeachtet Begriffe a priori geben kann, überläßt die Logik der Elementarphiloſophie (49.) zu unterſuchen.

141. Sofern jeder Begriff auf Merkmalen beruht, muß auch der Begriff eines Begriffes ſeine Merkmale haben. Dieſe Merkmale aber können nichts anders ſeyn, als das wirkliche Begreifen, ſofern wir eben dadurch den Begriff als das erſte Verſtandesobject unter den Bedingungen des Denkens überhaupt gewinnen. Merkmal aller Begriffe, ſofern ſie Begriffe ſind, iſt die Syntheſis der Merkmale, d. i. die Entſtehung der Begriffe.

142. Ob Begriffe Etwas oder Nichts ſind, iſt für die Logik eine Frage ohne Sinn. Denn, wenn Begriffe Nichts ſind, iſt auch die Logik Nichts. Wenn die ſcholaſtiſchen Nominaliſten, und nach ihnen Hobbes, Begriffe und Wörter für eins anſahen, verwechſelten ſie die Unterſtützung des Verſtandes durch die Sinnlichkeit mit dem Verſtande ſelbſt (vergl. 112.). Dennoch könnten ſie gar wohl Recht haben, wenn ſie Begriffe überhaupt für ſehr unſichere Bürgen einer unbezweifelbaren Realität hielten.

2.

Von der Verſchiedenheit der Begriffe.

143. Die Begriffe unterſcheiden ſich von einander durch die Merkmale, durch die ſie mehr oder weniger mit einander verbunden ſind (124.). Da es alſo zu einer vollſtändigen Ueberſicht der Verſchiedenheiten der Begriffe einer genauen Kenntniß der urſprünglichen Verſchiedenheiten aller Merkmale bedarf, und da die Logik nur Merkmale überhaupt kennt, und die Theorie der urſprünglichen Unterſcheidungen (66.) der Elementarphiloſophie überläßt, ſo iſt eine logiſch-gründliche Eintheilung der Begriffe unmöglich.

144. Wenn wir aber die urſprünglichen Unterſcheidungen für's Erſte noch auf ſich ſelbſt beruhen laſſen und uns nur an die erſte Syntheſis (134.) halten, liefert die Logik eine proviſoriſche Eintheilung der Begriffe. Wir ſetzen dabey voraus, erſtens den Unterſchied zwiſchen ſubjectiven und objectiven und zweytens den Unterſchied zwiſchen mathematiſchen und dynamiſchen Merkmalen. Subjectiv iſt ein Merkmal, ſofern wir zunächſt auf uns, objectiv, ſofern wir zunächſt auf etwas außer uns (67.) reflectiren. Sofern wir in beiden Fällen von dem der Logik übrigens unbekannten Princip der Größe aus-

gehen, beſtimmen (110.) wir die Begriffe mathematiſch. Sofern wir vom Princip der Realität ausgehen, das die Logik als als durch ſich ſelbſt verſtändliches Princip vorausſetzen muß, beſtimmen wir ſie dynamiſch.

145. Das objectiv-mathematiſche Merkmal aller Begriffe, und überhaupt alles Gedachten, heißt in der Kantiſchen Schule Quantität. Ein Begriff iſt als Begriff nie ein Quantum (vergl. 139.). Aber durch die Beziehung des Verſtandes auf eine Menge von Objecten beſtimmen wir Begriffe nach dem Merkmale der Quantität auf eine doppelte Art; erſtens ſofern ein Begriff als eine Allheit, Vielheit oder Einheit gedacht wird; zweytens, ſofern ein Begriff auf mehr oder weniger Merkmalen beruht.

146. Die urſprüngliche Bedeutung der Begriffe Allheit, Vielheit und Einheit muß wieder von der Logik vorausgeſetzt werden. Wir dürfen uns aber dieſe Vorausſetzung wohl erlauben, da es nur von uns abhängt, Eins, Zwey, Drey u. ſ. w. zu zählen, jede Zahl über Eins als eine Vielheit, und jede Vielheit, ſofern ſie alle größeren und kleineren Zahlen ausſchließt, als eine Allheit zu denken. Dieſes vorausgeſetzt, theilen wir auch die Begriffe in einzelne, beſondre und allgemeine, je nachdem wir entweder Ein Object, oder eine Vielheit, oder eine Allheit von Objecten denken.

147. Da aber die erſte Syntheſis (134.) überhaupt eine Vereinigung des Uebereinſtimmenden iſt, ſo kann das Einzelne, ſofern es mit andern Objecten nicht übereinſtimmt, auch nur mittelbar, d. i. durch Beziehung auf das Allgemeine gedacht werden. Alſo ſind auch die einzelnen oder Singular-Begriffe inſofern als allgemeine Begriffe anzuſehen, als ſie dieſe vorausſetzen und im Grunde nur die Beziehung derſelben auf das Einzelne ſind.

148. Nach dem mathematiſch-objectiven Merkmale der Quantität (145.) unterſcheiden ſich alle Begriffe zweytens durch die Menge ihrer Merkmale, vorzüglich, ſofern eins mit dem andern nothwendig verbunden iſt, und durch Schlüſſe aus den übrigen entwickelt werden kann. Je mehr Merkmale ein Begriff auf dieſe Art enthält, deſto reichhaltiger iſt er, d. h. deſto mehr Kenntniß können wir aus ihm entwickeln. So ſind die geometriſchen Begriffe eines Triangels und eines Zirkels ſehr reichhaltig; der Begriff eines Puncts aber iſt ſchon durch ſeine Definition erſchöpft.

149. Das mathematiſch-ſubjective (144.) Merkmal aller Begriffe, und überhaupt alles Gedachten, heißt in der Kantiſchen Schule Qualität. Nach dieſem Merkmale ſind alle Begriffe mehr oder weniger beſtimmt (110.) und unter einander verſchieden durch den Grad ihrer Klarheit, der nichts anders iſt als ihre vollkommene oder unvollkommene Beſtimmtheit.

150. Begriffe haben als Begriffe ſo wenig einen Grad, als überhaupt eine Größe (139.). Da aber alle Begriffe auf Merkmalen beruhen, die durch logiſche Reflexion zerſetzt und geſammelt werden müſſen (119.); da die logiſche Reflexion aus der Abſtraction in der Beziehung auf eine gegebene Mannigfaltigkeit entſpringt (119.); und da die reine Abſtraction (116.) mehr oder weniger durch die Sinnlichkeit gehemmt wird; ſo nennen wir einen Begriff in dem Verhältniſſe klarer, wie er in der reinen Abſtraction weniger durch die Sinnlichkeit verdunkelt, d. i. als Begriff unkenntlich wird.

151. Die Dunkelheit oder logiſche Unkenntlichkeit der Begriffe verſchwindet in dem Grade, wie wir in der That denken (88.). Sie iſt alſo, ſofern ſie alle Begriffe treffen kann, im ſtrengſten Sinne ſubjectiv, d. h. jeder Menſch hat um ſo mehr klare Begriffe, je mehr er bey Worten in der That etwas denkt. Entſteht die Dunkelheit durch Verwirrung der Merkmale in der Vergleichung mehrerer Begriffe, ſo ſind dieſe Begriffe ſelbſt verworren. Aus der Abhängigkeit des Verſtandes von der Sprache (112.) und aus der gewöhnlichen Abneigung vor dem Denken erklärt ſich leicht, warum die meiſten Begriffe in den Köpfen der meiſten Menſchen nur dunkel und verworren ſind.

152. In der Leibniziſch-Wolfiſchen Schule werden unter den Begriffen noch beſonders die diſtincten oder

deutlichen als diejenigen Begriffe bemerkt, deren Merkmale wieder andre Begriffe ſind, und die ſich daher definiren laſſen, z. B. die Begriffe eines Triangels, Zirkels, im Gegenſatze mit den Begriffen Roth, Süß und dergl. Man ſieht aber leicht, daß Begriffe, die auf dieſe Art diſtinct ſind, andre Begriffe vorausſetzen, alſo nicht zu denjenigen Begriffen gehören können, mit denen die Syntheſis urſprünglich anfängt. In der Theorie der Definitionen werden wir auf ſie zurückkommen.

153. Die dynamiſche (144.) Unterſcheidung der Begriffe kann von der Logik nicht weiter als bis zur Abſtraction geführt werden, ſofern die Begriffe in dieſer begründet ſind (vergl. 116. 117.). Das Merkmal des logiſchen Daſeyns, von dem allein hier die Rede iſt, heißt deßwegen auch in der Kantiſchen Schule Relation oder das Verhältniß vorzugsweiſe, weil logiſches Daſeyn nur Verhältniß zu einem andern Daſeyn iſt. Und nach dieſem Merkmale ſind die Begriffe als Begriffe entweder mittelbar, oder unmittelbar auf die Abſtraction gegründet.

154. Alle unmittelbar auf die Abſtraction gegründete und nur durch dieſe verſtändliche Begriffe wollen wir Stammbegriffe nennen. Wie aber die Stammbegriffe urſprünglich unter einander verſchieden ſind, z. B. als rein logiſche, mathematiſche, phyſiſche, moraliſche Stammbegriffe, kann die Logik nicht

unterſuchen, weil ſie die Begriffe überhaupt nicht wei- weiter als bis zu ihrer Entſtehung aus Merkmalen überhaupt verfolgt, wobey die urſprüngliche Verſchiedenheit der Merkmale unberührt bleibt.

155. So vielerley urſprünglich verſchiedene Wiſſenſchaften es gibt, ſo vielerley Stammbegriffe muß es geben. Denn eben dadurch wird eine urſprüngliche Verſchiedenheit der Wiſſenſchaften, z. B. der Mathematik und der Moral, möglich, daß die Begriffe, von denen dieſe Wiſſenſchaften ausgehen, unmittelbar mit ihrer Entſtehung in der Abſtraction von einander geſchieden werden.

156. Begriffe, zu deren Möglichkeit Stammbegriffe vorausgeſetzt werden, die alſo nur mittelbar verſtanden werden können (153.), ſind abgeleitete Begriffe, wenn wir uns gleich dieſer Ableitung nicht immer deutlich bewußt ſind. So iſt der Begriff einer Zahl unverſtändlich ohne Vorausſetzung des Begriffs einer Größe. So ſind Schlüſſe undenkbar ohne vorausgeſetzte Sätze, die wieder Begriffe vorausſetzen. So iſt Pflicht undenkbar ohne vorausgeſetzte Moralität, d. i. Vermögen, nach Geſetzen zu handeln. Moralität iſt wieder undenkbar ohne vorausgeſetzte Freyheit und ein vorausgeſetztes Geſetz; u. ſ. w.

157. Auf die Entdeckung der Stammbegriffe und des Verhältniſſes derſelben zu den abgeleiteten Begriffen läßt ſich die ganze Philoſophie zurückführen; denn die Stamm-

begriffe ſind es, durch die wir der Principien (8.) in der Syntheſis mächtig werden. Die Logik kann auf dieſe Entſtehung der Philoſophie nur aufmerkſam machen. Sie kann daher auch die Zweifel nicht heben, die ſogleich entſtehen, wenn wir bey fortgeſetzter Betrachtung der Stammbegriffe fragen: Woher die Merkmale der Stammbegriffe? Sind ſie a priori, d. i. vor jeder beſondern Erfahrung im Bewußtſeyn? Oder ſind ſie durch fortgeſetzte Abſtraction a poſteriori, d. i. durch logiſche Verbindung der Erfahrungen gefunden?

158. Auf eben dieſe Fragen führt auch die Eintheilung der Begriffe nach den ſubjectiv-dynamiſchen Merkmale (144.), das in der Kantiſchen Schule Modalität heißt. Nach dieſem Merkmale theilen wir die Begriffe unmittelbar in der Abſtraction in ſolche, von denen wir nicht abſtrahiren können, ohne das Denken durch ſich ſelbſt zu zerſtören, und in andre, deren Mangel der Verſtand beym Denken überhaupt nicht vermißt. Die erſten nennen wir nothwendige, die andern zufällige Begriffe.

159. Nothwendig ſind erſtens die Begriffe, durch die der Verſtand ſich ſelbſt, entweder überhaupt, oder in ſeinen verſchiedenen, aber doch unveränderlichen Functionen denkt. Nothwendig ſind zweytens die Begriffe, die der Verſtand aufnehmen muß, ſofern ein Unterſchied zwiſchen Denken und Wiſſen gedacht, der Begriff des Wiſſens

auf den Begriff der Realität bezogen, und mit der logiſchen Anerkennung der Realität der Inbegriff aller Geſetze des menſchlichen Wiſſens gedacht wird. Die ſyſtematiſche Entdeckung aller dieſer Begriffe iſt ein Geſchäft der höheren oder Elementarphiloſophie.

160. Zufällig (158.) ſind bey weitem die meiſten der Begriffe, die einen reichen Verſtand von einem armen unterſchieden. Wir dürfen nur den Begriff von dem erſten, dem beſten Dinge nehmen, das uns in die Augen fällt. Sobald wir wollen, können wir von der Erkenntniß dieſer Dinge abſtrahiren, d. h. denken, wir wüßten nichts von ihnen, ohne dadurch die Möglichkeit des Denkens und Wiſſens in Beziehung auf andre Dinge aufzuheben. Woher aber die Zufälligkeit dieſer Begriffe? Darauf weiß die Logik wieder nicht zu antworten.

161. Ueberhaupt muß man bey der proviſoriſchen Abtheilung (144.) der Begriffe in nothwendige und zufällige ſehr auf ſeiner Huth ſeyn, wenn man ſie mit Beyſpielen unterſtützen will. Denn der Begriff der Nothwendigkeit wird ſehr oft relativ, d. i. nur in Beziehung auf einen gewiſſen andern Begriff gedacht. In einer ſolchen Beziehung iſt z. B. der Begriff einer Wurzel nothwendig zum Begriffe eines Baums; der Begriff einer Saite nothwendig zum Begriffe eines Claviers. Gleichwohl könnte ein Menſch einen geſunden und gebildeten Verſtand

haben, ohne von Wurzeln und Saiten das Mindeſte zu wiſſen. Und eben ſo ſind die eigentlich nothwendigen Begriffe (159.) nur in der That nothwendig. In vielen Köpfen iſt aber dieſe That nur Vorausſetzung, nicht deutliche Beſtimmung des Vorausgeſetzten.

3.

Von der Verwandtſchaft der Begriffe.

162. Mit der urſprünglichen Verſchiedenheit der Begriffe wird in der Abſtraction zugleich ihre Verwandtſchaft, d. i. ihre logiſch nothwendige Verbindung begründet. Denn die Bildung jedes Begriffs beruht zugleich auf Vereinigung und auf Trennung der Merkmale (123.). So nothwendig nun aus der urſprünglichen Trennung der Merkmale die Eintheilung der Begriffe entſpringt (143.), ſo nothwendig ſind alle Begriffe durch die urſprüngliche Verbindung der Merkmale mehr oder weniger verwandt. Abſolut iſolirte, d. i. mit gar keinem andern verwandte Begriffe ſind unmöglich.

163. So wenig aber die Logik von den letzten Gründen aller Eintheilung der Begriffe Rechenſchaft geben kann (143.), eben ſo wenig kann ſie die Verwandtſchaft der Begriffe gründlich erklären. Indeſſen lehrt ſie uns alle Be-

griffe proviſoriſch (vergl. 144.) in einem Zuſammenhange überſehen, der das ganze Gebiet der menſchlichen Einſicht logiſch umfaßt, weil alle Begriffe, ſie mögen übrigens bedeuten was ſie wollen, ſich auf logiſch gleiche Art zur erſten Syntheſis (134.) verhalten. Und dieſe Syntheſis iſt es, mit der wir uns hier beſchäftigen.

164. Um eine Eintheilung der Begriffe zu finden, mußten wir die Begriffe ſelbſt als erſte Verſtandesobjecte, alſo als ein logiſches Etwas, vorausſetzen. Aber dem Etwas ſteht in allen unſern Gedanken nothwendig das Nichts entgegen. Da nun auch das Nichts im Verſtande als Begriff Etwas iſt, und da jedes Ding im Verſtande inſofern Nichts iſt, als es nicht Begriff iſt, ſo beruht der logiſche Zuſammenhang aller Begriffe auf demjenigen Verhältniſſe ihrer Merkmale, durch das die poſitive oder eigentlich und wirklich anerkannte Bedeutung auf die negative, d. i. diejenige bezogen wird, die mit der poſitiven unzertrennlich verbunden iſt, aber doch nichts weiter bedeutet als die Abſtraction von allen übrigen Bedeutungen.

165. Kraft dieſes Verhältniſſes, deſſen letzten Grund wir hier auf ſich ſelbſt beruhen laſſen, iſt die logiſche Verwandtſchaft der Begriffe urſprünglich Coordination, d. i. nothwendige Beziehung eines Begriffs auf einen andern als mit dieſem, nicht aber als ſubordinirt durch

dieſen gegeben. Nur nach vorausgeſetzter Coordination iſt Subordination, d. i. Beziehung eines Begriffs auf den andern nach dem Merkmale der Quantität (145. 146.) inſofern möglich, als einer den andern unter ſich begreift.

166. Wäre das urſprüngliche Verhältniß der Begriffe zu einander Subordination, ſo müßte es einen abſolut höchſten Begriff geben, der alle übrige unter ſich begriffe. Ein ſolcher Begriff aber iſt ein logiſches Unding. Denn der höchſte aller Begriffe in der poſitiven Bedeutung iſt der Begriff des Etwas. Dieſem aber ſteht ſchlechthin entgegen der Begriff des Nichts. Einen dieſer beiden Begriffe dem andern ſubordiniren, hieße, aufhören, überall etwas Vernünftiges zu denken.

167. Begriffe, die nur durch Coordination (165.) denkbar ſind, heißen Correlate. Die Begriffe des Etwas und Nichts ſind die erſten aller Correlate. Da nun das Etwas in ſo mancherley Beſtimmungen (112.) gedacht wird, als es Begriffe gibt, weil alle Begriffe Verſtandesobjecte, alſo im Verſtande immer Etwas, ſind, ſo hat im Grunde jeder Begriff als relatives Etwas ein relatives Nichts zum Correlate. Damit aber gewinnen wir keinen neuen Begriff. Wir denken dabey nur unbeſtimmt = x, was ein Begriff nicht iſt, oder, wie es die Scholaſtiker nannten, das leere Principium excluſi medii, d. i. die Ueberzeugung, daß zwiſchen dem, was ein Be-

griff bedeutet und dem, was er nicht bedeutet, nichts Drittes gedacht werden kann.

168. Neue Begriffe entſtehen durch Coordination erſt dann, wenn das negative Correlat eines Begriffs mit dieſem zugleich durch poſitive Merkmale unzertrennlich und nothwendig verbunden iſt, ſo daß mit dem einen Begriffe der andre beſtimmt gedacht wird. Solche Begriffe heißen dann eigentliche Correlate, z. B. Gerade und Krumm, Nothwendigkeit und Freyheit, Tugend und Laſter, Urſache und Wirkung, Regent und Unterthan.

169. Die Entdeckung des letzten Grundes ſolcher Correlate, die einander wechſelſeitig beſtimmen, iſt eine Aufgabe für die höhere oder Elementarphiloſophie. Die Logik zeigt nur das Daſeyn dieſer Begriffe an, ſofern ſie ohne Coordination nicht denkbar ſind. Sie macht dabey noch einmal auf das Merkmal des Widerſpruchs (127.) aufmerkſam. Denn die eigentlichen Correlate ſind contradictoriſche Begriffe, d. h. ſie heben einander auf, ſobald ſie in einer und derſelben Beziehung mit einem dritten Begriffe verbunden werden. Eine in denſelben Theilen gerade und krumme Linie; eine in denſelben Verhältniſſen nothwendige und freye, laſterhafte und tugendhafte Handlung; eine Begebenheit zugleich als Urſache und als Wirkung derſelben andern Begebenheit; eine Perſon in

demſelben Verhältniſſe, durch das ſie Regent iſt, als Unterthan gedacht u. ſ. w. ſind Undinge.

170. Nur ſcheinbare Correlate ſind die conträren, d. i. diejenigen Begriffe, denen kein andrer Begriff nothwendig entgegen ſteht, die aber, weil ihre Merkmale Extreme der Empfindungen ſind, zufällig einander beſtimmen, z. B. Schwarz und Weiß, Süß und Bitter. Daß dieſe Begriffe keine wahren Correlate ſind, folgt ſchon daraus, daß Jemand der z. B. nicht ſchwarze Gegenſtände geſehen und etwas Bitteres geſchmeckt hätte, durch das Denken des Gegentheils von Weiß und Süß die Begriffe von Schwarz und Bitter mit ihren poſitiven Merkmalen nie bekommen würde.

171. Nach vorausgeſetzter Coordination (165.), durch die gleichſam die erſten Lineamente des Verſtandes gezeichnet werden, entſteht Subordination der Begriffe, wenn wir von mehreren, durch gewiſſe Merkmale getrennten Begriffen diejenigen Merkmale abſtrahiren, in denen ſie zuſammentreffen, und in dieſe einem neuen und höheren Begriffe denken, der dann jene unter ſich begreift. Die auf dieſe Art verbundenen Begriffe bilden in ihrem gemeinſchaftlichen Verhältniſſe zu dem höheren eine Claſſe. Der höhere Begriff iſt der Claſſenbegriff. Das ganze Verſtandesgeſchäft der Subordination kann daher auch Claſſification heißen.

172. Ob zur Möglichkeit der Claſſification höchſte Claſſenbegriffe als angeboren vorausgeſetzt werden müſſen, wie Plato lehrte, oder ob, wie Ariſtoteles und nach ihm faſt alle Neuere, bis auf die Zeiten der Kantiſchen Schule, behaupteten, die höheren Begriffe nur nach Vorausſetzung der niedrigern möglich ſind? dieſen Streit zu entſcheiden, wird eine mehr als logiſche Unterſuchung erfordert. Einleuchtend iſt aber ſchon hier, daß weder die urſprünglichen Reflexionsbegriffe (122.), noch die urſprünglich coordinirten Begriffe (165.) durch Claſſification gefunden werden können; denn ihre Bedeutung wird zur Möglichkeit der Claſſification immer vorausgeſetzt.

173. Das Etwas, als höchſter Claſſenbegriff gedacht, bedeutet nichts weiter als die Möglichkeit eines Begriffs überhaupt; denn ein Begriff iſt immer das erſte Verſtandesobject; und was ein Ding mehr als Begriff iſt, läßt ſich, wenn auch erkennen, doch in Begriffen nicht denken. Da nun dem Begriffe des Etwas in der erſten Coordination immer der Begriff des Nichts entgegenſteht (166.), ſo läßt ſich auch dieſer als höchſter Claſſenbegriff behandeln, ſofern er den Begriff des Etwas in allen mannigfaltigen Bedeutungen deſſelben wie ein Schatten begleitet. Deßwegen laſſen ſich auch z. B. die Begriffe des Schattens, der Kälte, der Null u. ſ. w. nur als ein relatives Nichts claſſificiren.

174. Aller Claſſification liegen übrigens die logiſchen Reflexionsgeſetze (122.) zum Grunde. Unter dieſen wird das Geſetz der Aehnlichkeit nur deßwegen zuerſt bemerkt, weil es unmittelbar zu der Verbindung führt, die wir durch Claſſification denken (125.). Da nun abſolut verſchiedene oder iſolirte Begriffe unmöglich ſind (162.), ſo kommt es bey den Verſuchen, auch die verſchiedenartigſten Begriffe zu claſſificiren, nur darauf an, die Merkmale zu entdecken, in denen ſie übereinſtimmen, wären es zuletzt auch nur die bloß logiſchen Merkmale, durch die ſie überhaupt Begriffe ſind (136.). Man claſſificirt aber gewöhnlich nach denjenigen Merkmalen, durch welche die claſſificirten Begriffe am merklichſten von andern Claſſen (171.) abgeſondert werden.

175. Nur wenn die Merkmale der Claſſification in einer gegebenen Beziehung die erkannte Möglichkeit des Wiſſens ſelbſt ſind, iſt die Claſſification nothwendig. So ſteht z. B. der Begriff einer Claſſe nothwendig unter dem Begriffe eines Begriffs, und dieſer unter dem Begriffe einer Vorſtellung. So ſteht der Begriff eines geometriſchen Rhombus nothwendig unter dem Begriffe eines Vierecks, dieſer unter dem Begriffe einer geradlinigten Figur, und dieſer unter dem Begriffe einer Figur überhaupt.

176. Je entfernter die Merkmale der Claſſification von der erkannten Möglichkeit des Wiſſens in dieſer Be-

ziehung ſelbſt ſind, deſto *willkürlicher* iſt die Claſſification. Es hängt dann großentheils von uns ab, was der Claſſenbegriff ſeyn ſoll. So ordnete der Ritter Linné alle Vegetabilien nach der Zahl der Staubfäden in den Blumen, und alle Säugthiere gar nach der Aehnlichkeit ihrer Zähne, weil es ihm *beliebte*, die übrigen Verſchiedenheiten dieſer organiſchen Weſen für ſeinen Zweck als Nebenſache zu behandeln.

177. Was man in der Sprache der Claſſification, wenn eine Claſſe unter die andere geſtellt wird, *Geſchlecht*, *Gattung*, *Art* u. ſ. w. nennen ſoll, müſſen die Grammatiker entſcheiden. Die Philoſophie nimmt keinen Theil an dem Streite über Nahmen.

II.

Von den logiſchen Urtheilen oder Sätzen.

1.

Vom Begriffe eines logiſchen Urtheils oder Satzes.

178 *Urtheil* in der weiteren und höchſten Bedeutung des Worts iſt die Handlung des erkennenden Subjects (67.), durch die es Objecte in der Vorſtellung erſtens überhaupt als *vorhanden*, und zweytens als *verſchie-*

den anerkennt, alſo entſcheidet und unterſcheidet. In der Sprache der Logiker aber iſt ein Urtheil oder ein Satz eine Syntheſis von Begriffen (134.).

179. Alle Streitfragen über die Objectivität der Urtheile, d. i. über ihre nothwendige Beziehung auf Objecte, liegen außerhalb der Grenzen der Logik. Daß mit der Möglichkeit eines logiſchen Urtheils überhaupt eine nothwendige Beziehung der Syntheſis auf Objecte gedacht wird, bedarf keines beſondern Beweiſes; denn dieſe Beziehung liegt ſchon in den Begriffen, auf denen das Urtheil beruht, ſofern alle Begriffe Vorſtellungen ſind (137.). Wie ſich aber die Vorſtellung in der That zu dem Objecte verhält, läßt ſich ebendeßwegen nicht aus der Syntheſis der Begriffe erklären, weil dieſe Syntheſis immer ſchon Begriffe als Vorſtellungen vorausſetzt.

180. Wenn in mehreren Schulen der Begriff eines Urtheils überhaupt bald auf die logiſche Bedeutung (187.) eingeſchränkt, bald deſſen ungeachtet als Beweisgrund einer mehr als logiſchen Realität vertheidigt wird, ſo darf uns dieſes Verfahren nicht zu Vorausſetzungen verleiten, durch die wir blindlings in die Fußtapfen einer Parthey träten. Wir unterſuchen hier nichts weiter als die logiſche Bedeutung logiſcher Urtheile, und nennen dieſe Urtheile zur Vermeidung alles Mißverſtandes am liebſten Sätze.

Dasjenige, was durch ſie geſetzt wird, beruhet doch auf den Merkmalen der Begriffe, auf denen wieder die Sätze beruhen.

181. Erſte Bedingung der Möglichkeit eines Satzes iſt die Uebereinſtimmung mehrerer Begriffe in denſelben Merkmalen. Das Anerkennen dieſer Uebereinſtimmung, auf der auch alle Verwandtſchaft der Begriffe beruht (162.), iſt in der That ſchon ein Satz, ſobald wir es nur deutlich durch einen dritten Begriff denken So ſagt der Satz: Menſchen ſind vernünftige Thiere, nichts weiter aus, als die Uebereinſtimmung der Merkmale des Begriffes Menſch mit den Begriffen Thier und Vernunftweſen. So enthält jeder Act der Claſſification (171.) ein logiſches Urtheil.

182. Aber eben dieſe Urtheile ſind zweytens nur dadurch möglich, daß wir die übereinſtimmenden Begriffe trennen, indem wir ſie durch einen dritten Begriff auf einander beziehen. Dieſer Beziehungsbegriff, den die Logiker Copula nennen, iſt die zweyte Bedingung der Möglichkeit eines Satzes. Der Beziehungsbegriff, der nur das Denken ſelbſt bedeutet, iſt bey den meiſten Sätzen, nahmentlich bey allen Claſſificationen, wie in dem Beyſpiele § 181. kein andrer, als der Begriff eines logiſchen Seyns, durch den Alles, was gedacht wird, ein Verſtandesobject iſt. Daraus aber folgt nicht, daß es ſolcher Beziehungsbegriffe nicht noch mehrere gebe.

183. Das Denken durch den Beziehungsbegriff iſt es, was die erſte Syntheſis von der zweyten weſentlich unterſcheidet. Durch den Beziehungsbegriff wird aus der Uebereinſtimmung mehrerer Begriffe eine Regel, d. i. ein nothwendiges Gedankenverhältniß, durch das der Verſtand in der Beziehung auf vorausgeſetzte Begriffe ſein eignes Geſetz denkt. Der Beziehungsbegriff iſt ein Regelbegriff, d. h. durch ihn wird die Regel gedacht. Der Verſtand ſelbſt iſt ein Vermögen der Regeln, ſofern er die getrennten Begriffe durch einen Beziehungsbegriff zu Sätzen verbindet.

184. Zur Möglichkeit dieſer Verbindung wird aber vorausgeſetzt, daß die übereinſtimmenden Begriffe mit ihrer Bedeutung ſchon in der erſten Syntheſis als logiſch vorhanden anerkannt ſind. Daß ein Ding iſt, ſey es als wirkliches, oder auch nur als Gedankending, kann durch Sätze nicht gefunden werden. Durch einen Satz wird gedacht, was ein Ding in unſern Gedanken iſt oder nicht iſt, alſo das Daſeyn der Dinge, die wir beurtheilen, immer vorausgeſetzt. Was aus dieſer Wahrheit für das ganze Syſtem der menſchlichen Einſicht folgt, wird die Transſcendentalphiloſophie lehren.

185. Unter den als logiſch vorhandenen, d. i. als Verſtandesobject zur Möglichkeit eines Satzes vorausgeſetzten Begriffen (184.) iſt wenigſtens einer vorzugsweiſe

Verſtandesobject. *Ihm* wollen wir nächſt der erſten Beſtimmung (110.), die er in der erſten Syntheſis ſchon erhalten hat, noch eine andre Beſtimmung geben, und zwar durch einen andern Begriff; d. i. wir wollen ihn logiſch *beurtheilen*. Die Logiker nennen ihn, unſchicklich genug, das *logiſche Subject*. Der andre Begriff, der nur die Stelle eines Merkmals zur erweiterten Beſtimmung des erſten vertritt, heißt dann das *Prädicat*.

186. Wenn wir nun ſagen: Ein Satz iſt die Verbindung eines logiſchen Subjects mit einem Prädicate (185.) durch eine Copula (182.); ſo haben wir in dieſen Worten die obigen Erklärungen (181 — 185.) zuſammengefaßt. Wir können aber auch ſagen: Ein Satz iſt die Beſtimmung (110.) eines Begriffs durch einen andern Begriff. Dann verſteht ſich die Copula von ſelbſt, weil ſie nichts anders bedeutet als die Regel der Möglichkeit jener Beſtimmung (182. 183.); und wir gewinnen dabey eine neue, für die höhere Philoſophie nicht wenig bedeutende Anſicht der Sätzen.

187. Da in jedem Satze ein Begriff, nach Vorausſetzung ſeiner Beſtimmung in der *erſten* Syntheſis, noch durch andre Begriffe beſtimmt wird (186.), ſo wird durch jeden neuen Satz, der für eine Wahrheit gelten kann, unſre Einſicht *logiſch* erweitert. Wir denken mit jedem neuen Satze ein Verhältniß von Begriffen, an das wir vorher nicht dachten, alſo mit jedem neuen und wahren Satze eine

Wahrheit, an die wir vorher nicht dachten. Mit andern Worten: Es gibt in rein logiſcher Bedeutung keine andre Sätze als ſynthetiſche, d. i. unſre Einſicht in Gedankenverhältniſſen erweiternde Sätze.

188. Wenn wir aber von den rein logiſchen Verhältniſſen der Begriffe zu Begriffen zu den urſprünglichen Verhältniſſen der Begriffe zu ihren Merkmalen zurückgehen, ſo zeigt ſich eine merkwürdige Verſchiedenheit zwiſchen Sätzen, durch die wir in den beurtheilten Begriff neue Merkmale aufnehmen, und andern Sätzen, durch die wir nur die Merkmale, auf denen die Möglichkeit des beurtheilten Begriffes beruht, als beſondre Begriffe denken. In dieſer Beziehung ſind nur Sätze der erſten Art ſynthetiſch, d. i. unſre Einſicht noch über die Möglichkeit des Begriffes hinaus erweiternd. Die Sätze der zweyten Art ſind analytiſch, d. i. nichts weiter als dasjenige erläuternd, was wir als Merkmal des Begriffes ſchon vorausſetzten. So iſt z. B. der Satz: "Alle Triangel haben drey Seiten" bloß analytiſch; denn wir können keinen Triangel denken, ohne drey Seiten, die drey Winkel bilden, als Merkmale der Möglichkeit eines Triangels vorauszuſetzen. Synthetiſch aber iſt der Satz: "Die drey Winkel eines jeden Triangels ſind gleich zwey rechten Winkeln;" denn man kann alle Arten von Triangeln denken, ohne dieſen Satz auch nur zu ahnden, bis man ihn durch geometriſche Demonſtration entdeckt hat.

189. Um ſich bey der Unterſcheidung ſynthetiſcher und analytiſcher Sätze nicht zu irren, muß man jeden Satz ſo anſehen, als ob man ihm zum erſten Male dächte. Denn wenn wir einen ſynthetiſchen Satz ſchon als eine Wahrheit im Gedächtniſſe niedergelegt haben, ſo können wir ihn nach Belieben auch analytiſch behandeln, d. h. die ſynthetiſch in den Begriff hineingetragenen Merkmale als im Begriffe enthalten anſehen. Das konnten wir aber nicht, ehe wir nicht durch den ſynthetiſchen Satz ſelbſt den Begriff über ſeine urſprünglichen Merkmale hinaus erweitert hatten.

190. Die letzten Gründe des Unterſchiedes zwiſchen ſynthetiſchen und analytiſchen Sätzen kann die Logik nicht finden; denn dieſer Unterſchied entſteht zuweilen aus einer nothwendigen Verbindung der Merkmale, die in der That vor aller Syntheſis vorausgeſetzt, durch die Syntheſis aber, in Sätzen nähmlich, nur zum Bewußtſeyn gebracht wird. So ſind alle mögliche Sätze der Mathematik durch die Merkmale ihrer Begriffe ſchon in der That verbunden, wenn der forſchende Verſtand dieſe Verbindung entdeckt und zu neuen Sätzen verarbeitet. Wie aber Merkmale vor der logiſchen Syntheſis in der That verbunden ſeyn können, davon weiß die Logik nichts.

191. Als Princip aller Sätze kann man ſich, nach Belieben, auch eine beſondre Seelenkraft denken,

und dieſe Urtheilskraft oder anders nennen. Denn der ſogenannten Seelenkräfte können wir, nach Belieben, ſo viele denken, als wir Unterſcheidungen im Bewußtſeyn zu machen im Stande ſind (41. 63. 74.). Die Logik ſetzt dieſe Kräfte voraus. In den Sätzen ſieht ſie nichts weiter als eine Syntheſis von Begriffen; und das Vermögen der Syntheſis überhaupt haben wir oben (91. 98. 100.) Verſtand genannt.

2.

Von der Verſchiedenheit der Sätze.

192. Da die Logik keine gründliche und vollſtändige Eintheilung der Begriffe liefern kann (143.), ſo muß ſie auch auf eine gründliche und vollſtändige Eintheilung der Sätze Verzicht thun. Denn der ganze Gehalt eines Satzes beruht auf den Merkmalen ſeiner Begriffe. Sofern aber zur Möglichkeit aller Sätze die Regel gehört (183.), durch die ſich die zweyte Syntheſis von der erſten unterſcheidet, gibt die Logik mit der genaueren Unterſuchung dieſer Regel eine Ueberſicht der nothwendigen Verſchiedenheiten in der logiſchen Form der Sätze; denn dieſe Form iſt nichts anders, als das im Denken ſelbſt gegründete Geſetz aller Regeln und ihrer Verſchiedenheit.

193. Dieſelben Merkmale, die wir bey der logiſchen Eintheilung der Begriffe zum Grunde legten und die in der Kantiſchen Schule die Kunſtnahmen Quantität, Qualität; Realität und Modalität führen (145. 149. 153. 158.), leiten uns auch bey der Entdeckung der nothwendigen Verſchiedenheiten in der Form der Sätze (192.). Wie wir aber zu dieſen Merkmalen kommen, davon kann die Logik jetzt ſo wenig wie oben den letzten Grund angeben. Nur proviſoriſch verlaſſen wir uns auf die Richtigkeit einer Eintheilung nach dieſen Merkmalen kraſt der oben (144.) erläuterten Vorausſetzungen.

194. Kraft dieſer Vorausſetzungen ſind alle Sätze, der Quantität (145.) nach, entweder allgemeine, oder beſondre, oder einzelne (Individual-) Sätze. In dieſer Form verhalten ſich die Sätze genau zu einander, wie die drey Begriffe Allheit, Vielheit und Einheit (145.). Je nachdem das logiſche Subject (185.) einen dieſer Begriffe als vorläufiges Prädicat erhält, ändert ſich das Verhältniß des logiſchen Subjects zu dem eigentlichen Prädicate des Satzes (185.); und damit ändert ſich die Quantität des Satzes.

195. Allgemeine Sätze heiſſen auch wohl Sätze in vorzüglicher Bedeutung. Weil ſie die Grundlage aller Schlüſſe ſind, heißen ſie auch Grundſätze. So weit nun eine Wahrheit durch Schlüſſe dargethan werden kann,

beruht ſie auf Grundſätzen. Dieß hat den Grundſätzen in der neueren Philoſophie faſt ausſchließlich den Nahmen Principien verſchafft, zum nicht geringen Schaden der Philoſophie, wie ſich in der Folge zeigen wird. Zwiſchen den beſondern und den Individualſätzen iſt eigentlich kein logiſcher Unterſchied, weil in den beſondern Sätzen nur eine Addition von Individualſätzen gedacht wird. "Einige Menſchen ſind Narren," heißt nichts weiter als: "Peter iſt ein Narr. Paul iſt ein Narr." Und ſo weiter in's Unendliche.

196. Nach dem Merkmale der Qualität (149.) unterſcheiden ſich die Sätze, je nachdem ſie mehr oder weniger beſtimmt (110.) ſind. Die Beſtimmtheit eines Satzes hängt von dem Prädicate ab, durch das dem logiſchen Subjecte ein Merkmal in mehr oder weniger Verhältniſſen zu- oder abgeſprochen wird. Enthält das Merkmal alle Verhältniſſe, die erfordert werden, das logiſche Subject in einer gegebenen Beziehung zu beurtheilen, ſo iſt der Satz eigentlich beſtimmt. Dieß iſt der Fall bey allen bejahenden Sätzen; denn die Bejahung begreift immer alle die Verhältniſſe in ſich, kraft deren wir bejahen. Verneinende Sätze aber ſind nur dann eigentlich beſtimmt, wenn der beurtheilte Begriff durch die Verneinung in neuen Verhältniſſen gedacht wird. Mit dem Satze: "Zwey Mal Zwey macht nicht

Drey," denke ich ſtatt Nicht Drey in der That ſchon Vier, auch wenn ich es nicht deutlich denke. Wird aber mit der Verneinung der beurtheilte Begriff nicht in neuen Verhältniſſen gedacht, ſondern bloß von den gegebenen Verhältniſſen ausgeſchloſſen, ſo iſt der Satz unendlich. So liegt in dem Satze: "Gold läßt ſich nicht in Scheidewaſſer auflöſen," nicht die geringſte Beziehung auf andre Flüſſigkeiten, durch die das Gold aufgelöſet oder nicht aufgelöſet werden kann.

197. Wenn man mit der Kantiſchen Schule die Sätze nach dem Merkmale der Qualität gerade zu in bejahende, verneinende und unendliche eintheilt, kann man verleitet werden, die Bejahung und Verneinung überhaupt für nichts mehr als eine Form der Sätze (192.) anzuſehen. Dieſer Vorſtellungsart aber widerſtreitet die Möglichkeit des Denkens überhaupt. Denn das urſprüngliche Bejahen und Verneinen iſt der Anfang des Denkens überhaupt. Es iſt daſſelbe, was wir oben reine Abſtraction nannten (115.), und was aller Syntheſis und Analyſis zum Grunde liegt.

198. Unterſcheiden wir die Sätze nach der in der Kantiſchen Schule ſogenannten Relation (153.); ſo ſind ſie entweder unbedingte oder bedingte Sätze. Unbedingt oder kategoriſch iſt jeder Satz, ſofern in ihm eine unmittelbare Beſtimmung des logiſchen Subjects

durch das Prädicat gedacht wird. Wird aber die Beſtimmung nur mittelbar, d. i. abhängig von einem andern Satze gedacht, ſo iſt jener Satz durch dieſen bedingt. Man ſieht leicht, daß der Unterſchied zwiſchen bedingten und unbedingten Sätzen in der Anwendung großentheils willkürlich iſt; denn es hängt nur von uns ab, jeden Satz zur Probe einmal zu bezweifeln und durch Schlüſſe zu prüfen, wobey wir ihn denn unvermeidlich als abhängig von andern Sätzen denken.

199. Ob es irgend einen abſolut unbedingten Grundſatz gibt, iſt eine oft aufgeworfene Frage der ſpeculativen Philoſophie. Die Antwort gehört nicht in dieſes Capitel. Denn bey der Beſtimmung der logiſchen Form der Sätze (192.) ohne Beziehung auf ihren Inhalt, gilt uns ein Satz, wie der andre, für kategoriſch, ſofern in ihm, wär' es auch nur zur Probe, das logiſche Subject durch das Prädicat unmittelbar in der Bedeutung beſtimmt wird, daß wir an ſeine Abhängigkeit von andern Sätzen nicht denken. Die kategoriſche Form in dieſer Bedeutung iſt die Form der logiſchen Entſtehung (185.) aller Sätze; und alle bedingten Sätze beruhen in dieſer Bedeutung auf kategoriſchen.

200. Die Bedingung eines Satzes durch einen andern iſt entweder Hypotheſis, oder Disjunction. Die Hypotheſis iſt Subordination der Sätze (165.)

Wir bezeichnen ſie mit den Worte Wenn, dem im Deutſchen zur genaueren Bezeichnung noch das Wort So beygeſellt wird. Die Disjunction iſt Coordination der Sätze (165.). Sie wird mit Entweder und Oder bezeichnet. Den letzten Grund und den urſprünglichen Zuſammenhang dieſer doppelten Bedingungsart zu erklären, überläßt die Logik der Elementarphiloſophie.

201. Jeder Satz läßt ſich zur Probe, wenn wir ihn bezweifeln, um ihn zu prüfen, hypothetiſch, d. i. durch Hypotheſis (200.) denken. Wir nennen aber gewöhnlich nur diejenigen Sätze hypothetiſch, deren hypothetiſchen Zuſammenhang wir kraft der Begriffe Wenn und So als Einen Satz denken. Dann nennen wir den Theil des Satzes, von dem der andre Theil abhängig gedacht wird, den Vorderſatz. Der andre oder abhängige Theil heißt der Nachſatz. Nach einem andern Sprachgebrauche heißt jeder Satz, der nur unter Vorausſetzung der Wahrheit eines andern Satzes als wahr gedacht wird, eine Hypotheſe.

202. Die Auflöſung der eigentlich ſogenannten hypothetiſchen Sätze in einen Vorderſatz und einen Nachſatz (201.) gibt dieſen Sätzen eine Aehnlichkeit mit den Schlüſſen. Auch iſt in der That jeder geſchloſſene Satz bedingt durch die Sätze, aus denen der Schluß gezogen wird. Wodurch ſich deſſen ungeachtet jeder Schluß

von einem hypothetiſchen Satze unterſcheidet, wird die Theorie der Schlüſſe lehren.

203. Die disjunctiven, d. i. durch Disjunction (200.) gedachten oder coordinirten Sätze ſind nur durch Correlate (167.) möglich. Iſt das Correlat nur negativ (168.) geſetzt, ſo iſt der disjunctive Satz unendlich (196.) und für die Erweiterung der Erkenntniß ganz unbrauchbar. So iſt z. B. der Satz: "Die Bücher ſind entweder auf Papier geſchrieben, oder nicht," der Form nach zwar disjunctiv, aber unbrauchbar; denn die Negation macht nur Platz für eine unbeſtimmte Menge anderer Begriffe. Aber der Satz: "Die Welt iſt entweder entſtanden, oder nicht, d. h. ſie iſt ewig," iſt ein poſitiv-disjunctiver und brauchbarer Satz.

204. Nach dem Merkmale der in der Kantiſchen Schule ſogenannten Modalität (158.) ſind die Sätze entweder ungewiß oder gewiß. Ungewiſſe oder zweifelhafte Sätze heißen problematiſch, weil wir ſelbſt im Zweifel die Wahrheit als ein Problem, d. i. als etwas wenigſtens in der Frage Wirkliches denken. Die gewiſſen oder unzweifelhaften Sätze ſind entweder bloß unbezweifelt, oder zugleich unbezweifelbar. Unbezweifelbare Sätze heißen apodiktiſch, weil alle Beweiſe (ἀποδείξεις) darauf angelegt werden, etwas außer Zweifel zu ſtellen. Schließt aber ein Satz, den man nicht

bezweifelt, nicht zugleich die Möglichkeit eines vernünftigen Zweifels in jeder Hinſicht aus, ſo iſt der Satz nur aſſertoriſch.

205. Mit der Prüfung des Grundes der merkwürdigen Unterſchiede zwiſchen problematiſchen, aſſertoriſchen und apodiktiſchen Sätzen berührt die Philoſophie das Fundament alles Wiſſens. Als Logik wagt ſie ſo etwas nicht. Als Feindin alles Vorurtheils warnt ſie aber auch bey dieſer Gelegenheit vor dem nur gar zu gemeinen Mißbrauche der Vernunft, Sätze die man ſeines Orts nicht bezweifelt, apodiktiſch, d. i. als unbezweifelbar zu behaupten und jede entgegengeſetzte Behauptung Unſinn zu ſchelten.

206. Die Kunſt- und Schul-Nahmen, mit denen man die Sätze nach der Verſchiedenheit ihrer Stellung in der methodiſchen Anordnung der Theile eines Beweiſes oder einer Erklärung als Theoreme, Corollarien, Scholien u. ſ. w. unterſcheidet, intereſſiren mehr die Rhetorik als die Philoſophie. Problematiſche Sätze (204.) werden, wenn die Auflöſung des Problems praktiſch (47) gedacht wird, zuweilen Poſtulate genannt. In andern Schulen gebraucht man dieſe Worte auch anders.

207. Vorausgeſetzt, daß die vier Merkmale, nach denen wir hier eine Verſchiedenheit in der Form der Sätze

(192.) gefunden haben, zum Denken überhaupt nothwendig ſind, was aber die Logik nicht beweiſen kann (144.), ſo muß jeder mögliche Satz nach allen vier Merkmalen in einer von den unter jeder Rubrik entgegengeſetzten Beziehungen, wenn auch oft nur dunkel, zugleich gedacht werden.

208. Es laſſen ſich alſo auch zwiſchen dieſen urſprünglich verſchiedenen Formen der Sätze noch vermittelnde Beziehungen denken. Daraus entſtehen die exponibeln Sätze. Dergleichen werden ſchon durch den gemeinen Sprachgebrauch mehr oder weniger unterſchieden, wie die Wörter Nur, Aber, Inſofern, Dennoch u. ſ. w. beweiſen. Ein Syſtem dieſer vermittelnden, oft ſehr ſubtilen und beſonders für die Philoſophie der Sprache wichtigen Beziehungen aufzuſtellen, iſt um ſo ſchwerer, weil es für mehrere von ihnen noch an Wörtern fehlt. Für die Philoſophie überhaupt iſt keines der auf dieſe Art gedachten Verhältniſſe wichtiger als das Verhältniß der Regel zur Ausnahme. Regel in dieſer Bedeutung heißt ein aſſertoriſch-allgemeiner Satz. Ausnahme heißt der beſondre Satz, kraft deſſen jener aſſertoriſche Satz apodiktiſch iſt. Apodiktiſche Sätze, in dieſer Beziehung gedacht, ſind Regeln die keine Ausnahme leiden.

3.

Von der Verwandtſchaft der Sätze.

209. Nach denſelben Geſetzen, die eine Verwandtſchaft der Begriffe zur Folge haben (162.), ſind auch alle mögliche Sätze auf irgend eine Art mit einander verwandt. Ein durchaus iſolirter Satz iſt ſo unmöglich wie ein durchaus iſolirter Begriff. Man nennt aber in den Schulen gewöhnlich nur diejenigen Sätze verwandt, die einerley Subject und Prädicat haben. Bey der Vergleichung der auf dieſe Art durch einerley Subject und Prädicat verwandten Sätze fällt am deutlichſten in die Augen, wieviel eigentlich zur Beſtimmung eines Satzes der Verſtand durch ſich ſelbſt leiſtet.

210. Da der Verſtand in der zweyten Syntheſis (178) an die erſte (134.) gebunden iſt, ſo kann die Verwandtſchaft der Sätze durch Subject und Prädicat, ſofern ſie von den Merkmalen dieſer beiden Begriffe abhängt, durch die Regel der Beziehung dieſer Begriffe, d. i. durch die logiſche Urtheilsform (192.) nicht abgeändert werden. Aber ſchon bey der Verbindung der Begriffe durch ihre Merkmale zeigten ſich als Bedingung der Möglichkeit des Denkens die beiden Verhältniſſe der Coordination und der Subordination (164. 165.). In eben dieſen Ver-

hältniſſen zeigt ſich nun auch die Verwandtſchaft der Sätze, nach Vorausſetzung der logiſchen Urtheilsform überhaupt.

211. Die Subordination oder, wie man ſie auch nennt, Subalternation verwandter Sätze kann, weil Subject und Prädicat unverändert bleiben ſollen, nichts weiter betreffen als das Verhältniß der Einheit zur Vielheit und der Vielheit zur Allheit. So iſt der Satz: "Ariſtoteles kann ſich irren," dem Satze: "Einige Philoſophen können ſich irren," und dieſer dem Satze: "Alle Philoſophen können ſich irren," ſubalternirt. Es war kaum der Mühe werth, eines ſo einleuchtenden Verhältniſſes beſonders zu erwähnen.

212. Bedeutender iſt das Verhältniß der verwandten Sätze durch Coordination. Denn da in dieſem Verhältniſſe die Begriffe urſprünglich entweder bloß negativ, oder zugleich poſitiv einander entgegengeſetzt werden (167. 168.), ſo hängen von dieſer Entgegenſetzung neue Verhältniſſe ab, die die Wahrheit der Sätze betreffen. Die Logik analyſirt dieſe Verhältniſſe aber nur, ſofern ſie im Verſtande unbezweifelbar ſind. Ihren Urſprung durch die Merkmale ſetzt ſie voraus.

213. Die Coordination der verwandten Sätze betrifft das unmittelbare Verhältniß, in welchem die Correlate (167. 168.) zu einander ſtehen. Iſt dieſes Verhältniß contradictoriſch (169.), ſo ſind auch die in demſelben

Verhältniſſe einander entgegengeſetzten Sätze contradictoriſch, woraus denn folgt, daß, wenn der eine wahr iſt, der andre nothwendig falſch ſeyn muß (127.). Contradictoriſche Correlate ſind z. B. die Begriffe *Größer* und *Kleiner*. Wenn alſo der Satz wahr iſt: “Das Ganze iſt größer als irgend einer ſeiner Theile,” ſo iſt der verwandte Satz falſch: “Das Ganze iſt kleiner als ſeine Theile.” Oder umgekehrt, weil dieſer Satz falſch iſt, iſt jener wahr.

214. Anders verhält es ſich mit den Schein-Correlaten, die man *conträre* Begriffe (170.) nennt. Die im Verhältniſſe dieſer Begriffe einander entgegengeſetzten Sätze beſtimmen einander durch kein Merkmal der Nothwendigkeit. Ihre Entgegenſetzung beweiſet alſo weder, welcher von beiden, noch überhaupt, daß einer von beiden wahr iſt. Aus der Entgegenſetzung der beiden Sätze: “Der Schnee iſt weiß,” und: “Der Schnee iſt ſchwarz,” folgt ſo wenig, daß der Schnee nicht ſchwarz, als, daß er weiß iſt. Aber den Rechthabern und den ſchwachen Köpfen kommt die Verwechſelung contradictoriſcher und conträrer Sätze ſehr zu Statten.

215. Außerhalb der Verhältniſſe der Subordination und Coordination findet noch eine merkwürdige Verwandtſchaft unter denjenigen Sätze Statt, in denen dadurch, daß Subject und Prädicat ihre Stellen wechſeln, zwey verwandte Wahrheiten entſtehen. Einen Satz dadurch umän-

dern, daß man das Subject zum Prädicate und das Prädicat zum Subject macht, heißt, ihn *umkehren*. Iſt die Umkehrung mit einer doppelten Verneinung verbunden, ſo heißt ſie *Contrapoſition*.

216. Umkehren, zur Probe, kann man jeden Satz. Ob er aber die Probe aushält, d. h. ob er auch umgekehrt *wahr* iſt, darüber entſcheidet dieſe Möglichkeit der Umkehrung nicht. Das urſprüngliche Verhältniß der Merkmale zu einander entſcheidet allein. Wenn kraft dieſes Verhälthältniſſes die Möglichkeit des Subjects mit der Möglichkeit des Prädicats coincidirt, ſo daß durch beide Begriffe im Grunde Daſſelbe, nur in entgegengeſetzter Beziehung, gedacht wird, dann allein bleiben wahre Sätze auch in der Umkehrung wahr. So laſſen ſich z. B. alle Sätze des Ein Mal Eins umkehren.

217. Alle *Claſſificationsſätze*, d. i. diejenigen Sätze, durch die das Subject unter das Prädicat als einen Claſſenbegriff (171.) geordnet wird, heben durch Umkehrung ſich ſelbſt auf. Denn da der Claſſenbegriff z. B. in dem Satze: "Alle Vögel ſind Thiere" als Prädicat durch eine *mehr umfaſſende* Beſtimmung geſetzt wird, ſo würde mit dem umgekehrten Satze: "Alle Thiere ſind Vögel" die Nichtigkeit der erſten Claſſification ſelbſt eben dadurch behauptet werden, daß das Subject zum Prädicate gemacht wird.

218. Kein Individualſatz (194.) erträgt die Umkehrung, er müßte denn das abſolut einzige Weſen, die Gottheit, betreffen; denn alle übrige Individualſätze ſind Claſſificationsſätze. Das Prädicat iſt da immer der Claſſenbegriff. Bey den negativen Individualſätzen fällt die Umkehrung von ſelbſt weg; denn da bleibt das Prädicat in der Umkehrung als bloße Negation übrig und iſt Nichts. Wenn man z. B. den Satz; "Paſcal war kein Philoſoph" umkehren wollte: "Kein Philoſoph war Paſcal," dächte man nichts als ein leeres Spiel mit Worten. Aber jedes Prädicat, das wir dem höchſten Weſen ausſchließlich beylegen, z. B. "Gott iſt ein heiliges Weſen," läßt ſich in einer gültigen Umkehrung als Subject ſetzen, z. B. "Das heilige Weſen iſt Gott." Denn da coincidirt die Möglichkeit beider Begriffe (216.).

219. Alle particuläre oder beſondere Sätze (194.) laſſen ſich umkehren. Denn indem ich z. B. denke: "Einige philoſophirende Köpfe ſind Schwärmer," denke ich zugleich: "Einige Schwärmer ſind philoſophirende Köpfe," weil ich mit dem particulären Satze nur eine beliebige Menge von Subjecten unter den Claſſenbegriff aufnehme, und dieſen Begriff ſelbſt gerade ſo viel Mal ſetze als den Begriff des Subjects, ſo daß beide ſich auf gleiche Art auf einander beziehen.

220. Unter den *allgemeinen* Sätzen bleiben alle *verneinende* in der Umkehrung wahr. Denn die allgemeine Verneinung iſt allgemeine Trennung des Subjects und Prädicats. Da nun hier die Trennung allgemein und nichts weiter als Entgegenſetzung iſt, ſo denke ich mit dem Satze "A iſt nicht B" zugleich den Satz "B iſt nicht A", und denke durch beide Sätze im Grunde daſſelbe.

221. Unter den *allgemein bejahenden* Sätzen, die in der Umkehrung wahr bleiben, zeichnen ſich nächſt mehreren Sätzen der Mathematik beſonders die *Definitionen* aus. Von dieſen wird im dritten Theile der Logik ausführlicher die Rede ſeyn.

222. Da jeder allgemein bejahende Satz particulär bejahende Sätze in ſich ſchließt, und da jeder particuläre Satz ſich umkehren läßt (219.), ſo muß immer eine Wahrheit herauskommen, wenn der allgemeine Satz, ſeine Wahrheit als allgemein vorausgeſetzt, particulär umgekehrt wird. Wenn "alle Metaphyſiker ſich ſelbſt täuſchen," ſo "ſind einige Menſchen, die ſich ſelbſt täuſchen, Metaphyſiker." In der Kunſtſprache der Scholaſtiker heißt dieſe Umkehrung Conuerſio per accidens.

223. Auf eine ähnliche Art, wie mit der eigentlichen Umkehrung der Sätze, verhält es ſich mit der *Contraposition* (215.). Mit jeder allgemeinen Bejahung denken wir zugleich, daß das beurtheilte Subject *ohne* das

beygelegte Prädicat nicht dieſes Subject wäre; und nichts weiter als dieß ſagt die Contrapoſition aus. Wenn ich urtheile: "Alle Grillenſänger ſind eigenſinnig," urtheile ich zugleich: "Wer nicht eigenſinnig iſt, iſt kein Grillenſänger."

224. Was dieſer ganzen Lehre von der Umkehrung und Contrapoſition der Sätze noch ein ernſthaftes Intereſſe gibt, iſt vorzüglich die Nothwendigkeit der Kenntniß des Mißbrauchs, der ſich damit treiben läßt, und der beſonders von den ſcholaſtiſchen Ariſtotelikern weit genug getrieben wurde. Worin dieſer Mißbrauch eigentlich beſtand, wird die Theorie der Schlüſſe aufklären.

III.

Von den Schlüſſen.

I.

Vom Begriffe eines Schluſſes.

225. Ueber die Möglichkeit des Denkens in Sätzen kann ſich unſer Verſtand nicht erheben. Da das Denken ein Beſtreben iſt, Einſicht zu gewinnen, d. i. zu wiſſen, daß etwas iſt, und was es iſt; und da, weil jedes Verſtandesobject Begriff iſt (100.), Einſicht nichts an=

ders iſt, als Beſtimmung der Begriffe durch Merkmale; ſo hat der Verſtand ſein Geſchäft geendigt, wenn wir erſtens durch unmittelbare Vereinigung der Merkmale Begriffe, und zweytens durch mittelbare Vereinigung der Merkmale verſchiedener Begriffe Sätze gewonnen haben. Aber es bleibt uns doch noch ein Vermögen, Sätze durch Sätze zu gewinnen; und dieſes nennen wir das Vermögen, zu ſchließen.

226. Das Vermögen, zu ſchließen, hat man in den Schulen der Logiker vorzugsweiſe Vernunft genannt. Wenn wir aber auch mit dieſem Begriffe eine weit höhere Bedeutung verbinden (98.), ſo iſt es doch gewiß, daß der Verſtand, als ein bloßes Vermögen der Syntheſis, kein Vermögen, zu ſchließen, iſt; denn die Möglichkeit der Syntheſis geht nicht weiter als bis zur Bildung der Sätze (225.). Das mag es denn auch wohl geweſen ſeyn, was die Logiker veranlaßt hat, in der Bildung der Schlüſſe etwas Höheres zu ſuchen.

227. Um hier keinen unnützen Streit über das Wort Vernunft anzufangen, wollen wir die Vernunft als das Princip der Schlüſſe nur inſofern vorausſetzen, als ſie Princip des Verſtandes iſt (91.). Nach dieſer Vorausſetzung wollen wir uns an die Vereinigung der Syntheſis mit der Analyſis (107.) und an den Urſprung aller Begriffe aus der logiſchen Reflexion (118.) erinnern. Und

nun wollen wir fragen: ob ein Schluß anders entſteht, als durch Reflexion von einem neuen Objecte auf einen Begriff, den wir in der zweyten Syntheſis als logiſches Subject mit einem Prädicate gedacht haben?

228. Jeder Schluß läßt ſich darſtellen als ein Ganzes von drey Sätzen. Man nennt, bekanntlich, zwey dieſer Sätze, als Bedingungen des dritten, Vorderſätze oder Prämiſſen, und den dritten, der das Product ſeiner Prämiſſen iſt, den Schlußſatz oder die Concluſion. Da nun der Schlußſatz nur inſofern erſchloſſen iſt, als er durch die Prämiſſen producirt wird, ſo liegt in der Möglichkeit dieſer Production das logiſche Weſen des Syllogiſmus, d. i. der Verbindung der drey Sätze zu einem logiſchen Ganzen.

229. Da die Prämiſſen, die dem Schlußſatze vorausgeſetzt werden, nur durch ihre Verbindung den Schluß produciren (denn jede Prämiſſe wird, abgeſehen von der Concluſion, als ein für ſich beſtehender Satz gedacht), ſo muß es die beſondre Art dieſer Verbindung ſeyn, was den Schluß begründet.

230. Jeder vollſtändig dargeſtellte Schluß, hat unter den beyden Prämiſſen einen allgemeinen Satz, der der Oberſatz heißt, und einen minder allgemeinen, beſondern, oder Individual-Satz, den man den Unterſatz nennt. Die ſyllogiſtiſche Verbindung zwiſchen

den Prämiſſen (229.) beruht alſo auf dem Verhältniß eines allgemeinen Satzes zu einem minder allgemeinen, oder beſondern, oder Individualſatze in einem gegebenen Fall.

231. Jedes Verhältniß zwiſchen Sätzen iſt gebunden an das Verhältniß ihrer *Begriffe*; denn auf dieſen beruht die Möglichkeit und die ganze Bedeutung der Sätze. Nun enthalten die Prämiſſen jedes vollſtändig dargeſtellten Schluſſes Begriffe, die man in dieſer Verbindung *Schlußbegriffe* nennt, weil aus ihrer Verbindung der Schluß hervorgeht. Das Prädicat im Oberſatze eines einfachen und vollſtändigen Schluſſes nennt man den *Oberbegriff*, das Subject im Unterſatze den *Unterbegriff*, und das Subject im Oberſatze, das dann als Prädicat im Unterſatz zum zweyten Male vorkommt, den *Mittelbegriff*. Auf dem Verhältniſſe, in dem dieſe drey Begriffe urſprünglich zu einander ſtehen, möchte alſo wohl das ganze Weſen der Schlüſſe beruhen.

232. Einleuchtend iſt es der *Mittelbegriff*, der die Prämiſſen verbindet (229.), da er in beiden Prämiſſen vorkommt. Auf ihm beruhet alſo auch der Schluß, ſofern durch die Verbindung der Prämiſſen geſchloſſen wird. Sehen wir nun den Mittelbegriff genauer an, ſo zeigt ſich, daß er als *Claſſenbegriff* (171.) im Verhältniſſe zum Unterbegriffe geſetzt wird. Der Unterbegriff iſt das Subject des Schluſſes, d. i. derjenige Begriff, dem kraft des

Schluſſes ein Prädicat zuerkannt oder abgeſprochen werden ſoll. Dieſes Prädicat wird im Oberſatze als ein nothwendiges Merkmal des Claſſenbegriffs geſetzt. Finden wir nun durch logiſche Reflexion (118.), daß das Subject eines Satzes unter einen gegebenen Claſſenbegriff gehört, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß die nothwendigen Merkmale des Claſſenbegriffs auch Merkmale des ſubordinirten Begriffs ſind (171.); und nichts als das Denken, daß dem alſo ſeyn, iſt das Schließen.

233. Ueber dieſe leicht verſtändliche Theorie der Schlüſſe haben die Logiker ſeit Ariſtoteles ein ſolches Netz von Subtilitäten geworfen, daß man keiner geringen Vorſicht nöthig hat, um ſich nicht darein zu verſtricken. Weil man die Abhängigkeit jedes Satzes von den Merkmalen ſeiner Begriffe überſah und einen Syllogiſmus ſich wie eine Kette dachte, mit der man das ganze Gebiet der Wahrheit ausmeſſen könnte, ſo ſuchte man ſich vor den Fehl- und Trugſchlüſſen durch eine ungeheure Menge von Regeln zu ſchützen, die den Verſtand mehr verwirren, als aufklären, und noch dazu alle unnütz ſind, wenn man nur in der logiſchen Reflexion den Mittelbegriff nicht verfehlt, nach deſſen erkannter Vorausſetzung der Schluß in der Vergleichung dieſes Begriffs mit den übrigen Begriffen von ſelbſt entſteht. Die praktiſche Grundregel zur Prüfung aller Schlüſſe, iſt: "Sage dir ſelbſt ſo beſtimmt, als möglich, erſtens, welches Ding du

durch einen Schluß beurtheilen willſt; zweytens, unter welche Claſſe von Dingen du es in dieſer Abſicht ſtellen willſt; ſo gibt die Beantwortung der erſten Frage den Unterbegriff, die Beantwortung der zweyten den Mittelbegriff; und dann verſteht es ſich von ſelbſt, daß jedes nothwendige Merkmal des Mittelbegriffs als eines Claſſenbegriffs (232.) auch dem Unterbegriffe zukommt.

234. Eben dieſe Regel liegt auch in dem ſcholaſtiſchen Dictum de omni et nullo, das man gewöhnlich als das Fundament aller Schlüſſe aufſtellt. Dieſes Dictum iſt der Grundſatz: "Was dem Ganzen oder der Gattung zukommt, das kommt auch dem Theile oder der Untergattung zu, und was dem Begriffe des Ganzen widerſpricht, kann auch dem Theile nicht zukommen." Nur muß man die Wahrheit dieſes Grundſatzes nicht dadurch verdunkeln, daß man ſich den Syllogiſmus als ein Ganzes von Sätzen denkt, deren einer unter den andern geordnet werden ſoll. Die Prämiſſen werden, jede unabhängig von der andern, vorausgeſetzt. Der Unterſatz wird nicht unter den Oberſatz geordnet, ſondern durch den Unterſatz nur gedacht, daß der Unterbegriff unter den Mittelbegriff zu ordnen iſt, deſſen Bedeutung der Oberſatz ausſagt."

235. Die Richtigkeit eines Schluſſes iſt ſonach nichts anders als das in der logiſchen Reflexion nicht

verfehlte Verhältniß eines zu beurtheilenden Begriffs zu ſeinem Claſſenbegriffe, ſo wie beide Begriffe einmal, wahr oder falſch, vorläufig im Verſtande durch gewiſſe Prädicate beſtimmt ſind. Ob aber dieſe vorläufige Beſtimmung nicht auf einer Einbildung beruht, alſo, ob der Schluß *Wahrheit* enthält, darüber wird durch ſeine logiſche Richtigkeit nichts entſchieden.

236. Das Verhältniß der Begriffe, auf denen die Richtigkeit (235.) der Schlüſſe beruht, heißt auch *logiſche Form* der Schlüſſe. Die Wahrheit eines Schluſſes aber iſt das Reſultat ſeines *Inhalts*, d. i. der urſprünglichen Beziehung der Schlußbegriffe auf ihre Merkmale. Auf dieſe Beziehung gründet ſich die Verbindung zwiſchen Subject und Prädicat in den Prämiſſen (181.). Mithin iſt ein Schluß genau in dem Verhältniſſe wahr, wie ſeine Prämiſſen wahr ſind.

237. Nach allen dieſen Erklärungen leuchtet auch ein, daß es zur Theorie der Schlüſſe nicht der Lehre von einer *beſondern Seelenkraft* (63.) bedarf, und daß die Vernunft überhaupt nicht als ein beſonderes *Schlußvermögen* (226.), ſondern bloß durch *logiſche Reflexion auf das Claſſenverhältniß aller Begriffe* (232. 233.) den Schlußſatz als einen Satz anerkennt, der in den Prämiſſen ſchon wirklich liegt, nur noch nicht zum klaren Bewußtſeyn erhoben iſt. Die logiſche Reflexion

heißt in dieſer Beziehung gewöhnlich Subſumtion, weil durch ſie der Unterbegriff unter den Claſſenbegriff ſubſumirt, d. i. untergeordnet und dadurch mit dem Oberbegriffe als einem nothwendigen Merkmale des Claſſenbegriffs von ſelbſt verbunden wird.

238. Es bedarf alſo zur Theorie der Schlüſſe auch nicht der Lehre von einer beſondern Subſumtionskraft, die als Urtheilskraft eine beſondre Verbindung unter Sätzen bewirkte. Denn was die Logiker in dieſer Beziehung Urtheilskraft nennen, iſt nichts anders als die Vernunft ſelbſt, ſofern ſie Princip des Verſtandes (91.) in der Vereinigung der Syntheſis mit der Analyſis (109.) durch logiſche Reflexion iſt. Ob dem Begriffe A das Merkmal B als ein Prädicat zukommt, oder nicht, und ob der Begriff C unter dem Begriffe A als einem Claſſenbegriffe ſteht, alſo, ob ein Schluß Statt findet, oder nicht, das Alles hängt von der Reflexion ab, durch die zuerſt Merkmale zur Möglichkeit der Begriffe, und zweytens Begriffe als Prädicate andrer Begriffe zur Möglichkeit der Sätze gefunden und in der Analyſis beſtätigt werden.

239. So gehören denn endlich auch die meiſten der Lehren, durch welche die Logiker die Theorie der Schlüſſe mit der ſubtilſten Kunſt zu erläutern ſich bemüht haben, in die Claſſe der großen Wahrheiten, die ſich von ſelbſt verſtehen, ſobald man nur hinlänglich bedacht hat, wovon

denn eigentlich die Rede iſt. Z. B. die Lehre, "daß der Oberſatz jedes Schluſſes ein allgemeiner Satz ſeyn muß," verſteht ſich nach unſrer Theorie von ſelbſt, weil die Allgemeinheit hier nichts anders als das Princip der Claſſification bedeutet. Die Lehre, "daß der Schlußſatz die Quantität des Unterſatzes haben muß," verſteht ſich von ſelbſt; denn das Subject des Schlußſatzes iſt nichts anders als das Subject des Unterſatzes, claſſificirt unter den Mittelbegriff. Die Lehre, "daß der Mittelbegriff in dem Schlußſatze nicht vorkommen darf," verſteht ſich von ſelbſt; denn der Mittelbegriff iſt ja der Claſſenbegriff, der zur Möglichkeit des Schlußſatzes vorausgeſetzt wird; u. ſ. w.

2.

Von der Verſchiedenheit der Schlüſſe.

240. Nach den Merkmalen, die wir der Eintheilung der Begriffe und Sätze zum Grunde legten, können wir die Schlüſſe nicht in verſchiedene Claſſen eintheilen. Denn da durch den Schluß nicht die geringſte Veränderung mit den Sätzen vorgenommen wird, aus denen wir ſchließen, und da der Schlußſatz nichts weiter als Verdeutlichung der Verhältniſſe iſt, die in den Prämiſſen nur verſteckt liegen

(237.), ſo iſt auch Alles, was man Quantität, Qualität, Modalität und Relation der Schlüſſe nennen könnte, ganz und gar durch ihre Prämiſſen beſtimmt. Aber es gibt dennoch eine logiſche Verſchiedenheit unter den Schlüſſen ſelbſt. Dieſe Verſchiedenheit beruht auf dem *allgemeinen Merkmale der Möglichkeit* eines Schluſſes.

241. Iſt der Schluß nur dadurch möglich, daß ein beſonders begründeter Oberſatz in ſeiner nothwendigen Verbindung mit einem beſonders begründeten Unterſatze gedacht wird, ſo iſt er ein *eigentlicher* oder *ſynthetiſcher* Schluß. Iſt aber eine von den beyden Prämiſſen in der andern durch die Regel des Denkens ſelbſt ſchon enthalten, ſo iſt der Schluß bloß *analytiſch*.

242. Die eigentlichen oder ſynthetiſchen Schlüſſe heißen auch *unmittelbare* Schlüſſe. Durch ſie wird die Wahrheit zweyer bis dahin in unſerm Bewußtſeyn getrennten Sätze vermittelt und in dieſer Vermittelung als ein dritter Satz gedacht. Durch ſie wird unſre Einſicht, wenn gleich *nicht urſprünglich* (denn wir gewinnen durch keinen Schluß einen neuen Begriff), doch als *logiſche* Einſicht erweitert; denn wir gewinnen dadurch *neue Sätze*, indem wir dem Unterbegriffe in der zweyten Syntheſis ein Prädicat zuerkennen, das ihm bis dahin ſchon in der That, aber doch nicht in unſerm Verſtande

zukam. So überzeugen wir uns z. B. in der Geometrie durch einen Schluß von der Wahrheit, „daß alle Verticalwinkel einander gleich ſind," wenn wir die Linien dieſer Winkel als Radien eines Zirkels denken und dadurch finden, daß jeder der Verticalwinkel mit einem und demſelben Seitenwinkel zuſammen zwey rechte Winkel macht. Und ſo gewinnen wir Schluß auf Schluß; immer neue Sätze, durch Verdeutlichung des wahren Zuſammenhangs der Prädicate, die wir bis dahin getrennt dachten.

243. Unter den ſynthetiſchen Schlüſſen findet noch eine Verſchiedenheit Statt, die bemerkt zu werden verdient, obgleich bisher noch kein Logiker darauf geachtet zu haben ſcheint. Einige ſynthetiſche Schlüſſe entſpringen aus einem eigentlich ſynthetiſchen Satze (188.), andre aus einer bloßen Definition, die, als Definition, immer bloß analytiſch (188.) iſt. Nur durch die erſten wird unſre Einſicht mehr als logiſch (243.) erweitert, nicht kraft der Schlußform (2.6.), ſondern kraft des wirklichen Zuſammenhangs der Merkmale. Solche Schlüſſe, z. B, der im vorigen §. angeführte, verdienen in wiſſenſchaftlicher Bedeutung Realſchlüſſe zu heißen. Keine Wiſſenſchaft kennt ihrer ſo viele, als die Mathematik, weil alle mathematiſche Begriffe durch Merkmale der Nothwendigkeit zuſammenhängen, wovon aber freylich die Logik, als Logik, nichts weiß. Auch alle Erfahrungsſchlüſſe, durch die wir vom

Gegenwärtigen auf das Künftige ſchließen, ſind ſynthetiſche Realſchlüſſe, wenn gleich oft ſehr trüglich. So ſchließt der Schiffer auf eine glückliche Fahrt aus dem ſynthetiſchen Satze: "Um dieſe Jahreszeit pflegt es nicht zu ſtürmen."

244. Von dieſen Realſchlüſſen unterſcheiden ſich andre Schlüſſe, die zwar auch ſynthetiſch ſind (241.), weil jede ihrer Prämiſſen beſonders begründet iſt, die aber deſſen ungeachtet nur Nominalſchlüſſe zu heißen verdienen, weil wir durch ſie nichts weiter lernen, als Merkmale, die wir bisher zerſtreut dachten, in einem deutlichen Begriffe (152.) zu vereinigen. So ſchließt der Chemiker, "daß Arſenik ein Metall iſt," weil er erſtens findet, daß es ſich in Säuren verkalken und im Feuer wiederherſtellen (oxygeniren und deſoxygeniren) läßt, und weil er ſich zweytens erinnert, daß er alle Mineralien, denen dieſe Prädicate zukommen, in Einem Begriffe vereinigt und Metalle genannt hat. Durch dieſen Nominalſchluß lernt er aber den Arſenik nicht näher kennen; denn was dieſem Metalle ſonſt noch für metalliſche Eigenſchaften zukommen oder fehlen, müſſen neue Beobachtungen lehren.

245. Aber durch beide Arten von ſynthetiſchen Schlüſſen lernen wir denn doch mehr als durch die bloß analytiſchen (241.) oder unmittelbaren Schlüſſe. Dieſe ſind nichts weiter als inhaltleere Verdeutlichung der Regel

des Denkens. Durch dieſe Verdeutlichung finden wir, daß wir mit der einen Prämiſſe ſtillſchweigend auch ſchon die andre geſetzt haben; und ſo ſchließen wir, dem Scheine nach, aus einer einzigen Prämiſſe, z. B. "Alle Fiſche ſind ſchwimmende Thiere. Folglich ſind einige ſchwimmende Thiere Fiſche." Da iſt die fehlende Prämiſſe die logiſche Regel, daß jeder allgemeine Satz einen beſondern in der ſogenannten Conuerſio per accidens in ſich ſchließt (222.). Oder: "Kein Menſch iſt unſterblich. Folglich iſt kein Unſterblicher ein Menſch." Da fehlt als Prämiſſe die Regel, daß jeder allgemein verneinende Satz den umgekehrten Satz in ſich ſchließt (220).

246. Alle weitere Zergliederung der analytiſchen Schlüſſe iſt leere Grübeley; denn ſie führt nur weitläuftig und mühſam zu Sätzen, die ſich in jedem geſunden Menſchenkopfe von ſelbſt verſtehen. Sofern übrigens bey den analytiſchen Schlüſſen an die fehlende Prämiſſe gewöhnlich nicht gedacht wird, gehören ſie zu den Enthymemen oder Gedankenſchlüſſen. Denn ſo kann man alle Schlüſſe nennen, in denen nur Eine Prämiſſe deutlich gedacht wird.

247. Aehnlichkeit mit den analytiſchen Schlüſſen haben die hypothetiſchen und die disjunctiven Schlüſſe; denn wir können ſcheinbar ohne Beyhülfe einer zweyten Prämiſſe aus hypothetiſchen (201.) und disjunctiven (203.)

Sätzen dadurch einen Schluß ziehen, daß wir den Zweifel, der in ihnen gedacht wird, durch Bejahung oder Verneigung aufheben. Dieſe Bejahung oder Verneinung gibt aber in der That einen beſondern Satz; und ob dieſer Satz wahr oder falſch iſt, muß nach beſondern Gründen entſchieden werden. Deßwegen ſind die hypothetiſchen und disjunctiven Schlüſſe in der That ſynthetiſch (241.).

248. Bejahend-hypothetiſche Schlüſſe (in modo ponente, ſagen die Scholaſtiker) entſtehen von ſelbſt, wenn wir, aus beſondern Gründen, die in der Hypotheſis nicht liegen, die erſte Hälfte eines hypothetiſchen Satzes als kategoriſche Wahrheit denken; denn daraus folgt von ſelbſt, daß nun auch die zweyte Hälfte auf gleiche Art gedacht werden muß, weil ihre Wahrheit abhängig von der erſten Hälfte gedacht iſt (201.). So ſchließen wir z. B. aus dem Satze: “Wenn Gott gerecht iſt, ſo iſt die Seele unſterblich,” daß die Seele unſterblich iſt, ſobald wir kategoriſch denken, “daß Gott gerecht iſt.”

249. Verneinend-hypothetiſche Schlüſſe (in modo tollente, ſagen die Scholaſtiker) entſtehen von ſelbſt, wenn wir die erſte Hälfte oder den Vorderſatz eines hypothetiſchen Satzes als eine kategoriſche Unwahrheit denken. Denn dadurch wird (248.) auch die zweyte Hälfte oder der Nachſatz in unſern Gedanken zur kategoriſchen Unwahrheit. Mit dieſen Schlüſſen muß man ſich aber

vorſehen. Denn wenn die Wahrheit des Nachſatzes nicht ausſchließlich von dem Vorderſatze abhängt, ſo fällt die Möglichkeit des Schluſſes weg. So läßt ſich z. B. kraft des Satzes: "Wenn Leibnitzens Metaphyſik erwieſen iſt, ſo iſt die Seele unſterblich," nicht ſchließen, daß die Seele nicht unſterblich iſt, wenn wir die Leibnitziſche Metaphyſik für nicht erwieſen erklären.

251. Disjunctive Schlüſſe (247.) ſind nur dann möglich, wenn der disjunctive Satz, aus dem geſchloſſen wird, nicht unendlich iſt (203.). Denn nur dann wird die eine Hälfte des disjunctiven Satzes mit der andern als nothwendig, und in eigentlichen Correlaten (167.) gedacht; und nur dadurch wird, weil beyde einander dann contradictoriſch entgegenſtehen, die eine Hälfte von ſelbſt verneint, ſobald die andre bejaht wird, und umgekehrt. So folgt aus dem Satze: "Jede menſchliche Handlung iſt entweder gut oder böſe," daß auch das Spazierengehen etwas Böſes iſt, ſobald es nicht poſitiv als etwas Gutes vertheidigt werden kann. Aber aus dem Satze: "Entweder Kant, oder Leibnitz hat ſich im Begriffe der Metaphyſik geirrt" läßt ſich nicht folgen, daß wenn einer von beyden ſich in dieſem Begriffe geirrt hat, der andre ſich darin nicht irrte.

252. Man hat die disjunctiven Schlüſſe Dilemmen, Trilemmen u. ſ. w. genannt, je nachdem der disjunctiven

Glieder eines Satzes zwey oder mehrere gedacht werden. Im Grunde aber iſt jeder disjunctive Schluß ein Dilemma. Denn alle Disjunction iſt Entgegenſetzung; und alle Entgegenſetzung bringt es ſo mit ſich, daß einem Begriffe urſprünglich nur ein andrer Begriff entgegengeſetzt werden kann, weil der entgegengeſetzte Begriff nur dadurch entſteht, daß ihm genau die Merkmale zukommen, die der andre Begriff ausſchließt. Die Trilemmen u. ſ. w. entſtehen alſo nur dadurch, daß in einigen disjunctiven Sätzen das eine Glied wieder einen disjunctiven Satz unter ſich begreift. Z. B. "Die Welt iſt entſtanden, oder ewig. Iſt ſie entſtanden, ſo verdankt ſie ihr Daſeyn entweder dem Zufalle, oder einem Schöpfer." Dieſe zwey Sätze laſſen ſich in einem ausdrücken: "Die Welt iſt ewig, oder erſchaffen, oder durch Zufall entſtanden." Daraus ergeben ſich dann von ſelbſt zwey disjunctive Schlüſſe.

253. Am merkwürdigſten unter allen Verſchiedenheiten der Schlüſſe ſind durch die Geſchichte der Philoſophie, nicht durch ſich ſelbſt, diejenigen geworden, die man ſyllogiſtiſche Figuren nennt. Sie entſtehen durch die Abhängigkeit eines Schluſſes von dem Mittelbegriffe, ſofern dieſer Begriff entweder als logiſches Subject, oder als Prädicat geſetzt wird. Iſt der Mittelbegriff im Oberſatze Subject und im Unterſatze Prädicat, ſo ſtehen die Schlußbegriffe in der erſten Figur. Iſt der Mittelbegriff in beiden Prämiſſen Prädicat, ſo ſtehen die Schlußbegriffe

in der zweyten Figur. Iſt der Mittelbegriff in beiden Prämiſſen Subject, ſo ſtehen die Schlußbegriffe in der dritten Figur. Iſt endlich gar der Mittelbegriff im Oberſatze Prädicat und im Unterſatze Subject, ſo ſtehen die Schlußbegriffe in der vierten Figur.

254. Nun haben wir oben (231. u. ff.) gefunden, daß die Möglichkeit eines Schluſſes überhaupt auf dem Verhältniſſe beruht, durch das der Mittelbegriff als Claſſenbegriff im Oberſatze den Oberbegriff als Prädicat erhält, im Unterſatze aber, wo er nur die Richtigkeit der Claſſification bedeutet, als Prädicat des Unterbegriffs gedacht werden muß. Nach dieſer Theorie iſt aber nicht einzuſehen, wie Schlüſſe noch in einer andern, außer dieſer ſogenannten erſten Figur (253.) möglich ſind. Alſo ſcheint ſich die Vernunft mit der Möglichkeit richtiger Schlüſſe in den drey übrigen Figuren ein Räthſel aufzugeben, das ſchon in der Aufgabe unſre obige Theorie von Grund aus zu zerſtören droht.

255. Aber eben dieſes Räthſel iſt in der That ſchon durch die Theorie der Umkehrung der Sätze (216—224.) gelöſet. Denn ſeitdem Kant die wahre Entſtehung der ſyllogiſtiſchen Figuren entdeckt hat, darf man nur bey jedem Schluſſe, der in einer der drey letzten Figuren möglich iſt, die Probe machen, um ſich zu überzeugen, daß ſolche

Schlüſſe nur durch *Umkehrung einer Prämiſſe* oder *gar beyder Prämiſſen* entſtehen.

256. Läßt ſich der Oberſatz umkehren, ſo iſt ein Schluß in der *zweyten* Figur möglich. Läßt ſich der Unterſatz umkehren, ſo kann man in der *dritten* Figur ſchließen. Laſſen ſich gar, was aber äußerſt ſelten der Fall iſt, beide Prämiſſen umkehren, ſo kann man auch Schlüſſe in der *vierten* Figur zu Tage fördern. So ſchließen wir z. B. in der zweyten Figur:

„Kein Philoſoph macht viel leere Worte.
„Peter macht viel leere Worte.
„Folglich iſt Peter kein Philoſoph.

Aber nicht:

„Alle Philoſophen haben viele Kenntniſſe.
„Peter hat viele Kenntniſſe.
„Folglich iſt Peter ein Philoſoph.

Denn in dem erſten Schluſſe läßt ſich der Oberſatz umkehren (220.), und dann erſcheint er als die echte Prämiſſe. Nicht ſo im zweyten Schluſſe (220.)

Oder in der dritten Figur:

„Alle wahre Philoſophen ſind keine Pedanten.
„Einige wahre Philoſophen ſind Profeſſoren.
„Folglich ſind einige Profeſſoren keine Pedanten.

Denn da läßt ſich der Unterſatz umkehren (219.) und erſcheint dann als die echte Prämiſſe.

Oder in der vierten Figur:

"Kein guter Geſellſchafter iſt ein Pedant.
"Einige Pedanten ſind ſehr gelehrt.
"Folglich ſind einige ſehr gelehrte Männer keine guten Geſellſchafter."

Denn da laſſen ſich beide Prämiſſen umkehren (220. 221.) und erſcheinen dann als die rechten Prämiſſen.

257. Noch dieſen Erklärungen der ſyllogiſtiſchen Figuren wird mit dem ganzen, durch die mühſeligſte Speculation herbeygeſchafften Apparat von Regeln zur Prüfung der Gültigkeit der Schlüſſe in jeder Figur nichts weiter als viel Lärm um Nichts betrieben. Denn da der geſunde Verſtand die Umkehrung der Sätze, wo ſie zuläſſig iſt, mechaniſch beſorgt, ſo ergeben ſich im gemeinen Leben Schlüſſe in allen vier Figuren von ſelbſt. Wer aber einen verdächtigen Schluß kunſtmäßig prüfen will, der reducire ihn nur auf die erſte Figur und frage ſich dann, ob die Prämiſſen in der Umkehrung wahr bleiben. Die Reduction aller Figuren auf die erſte hat aber keine Schwierigkeit, wenn man nur den Mittelbegriff nicht verfehlt; und den kann man nicht leicht verfehlen, weil er in den Prämiſſen ſich ſelbſt wiederhohlt (231.).

258. Man kann die Schlüſſe in den drey letzten Figuren, weil die Umkehrung einen unmittelbaren Schluß gibt (245.), auch als zuſammengeſetzte, und weil die wahre

Prämiſſe verſteckt iſt, als kryptiſche Schlüſſe anſehen. Auch läßt ſich nach dieſen Erklärungen nicht wohl begreifen, warum die vierte Figur weniger echt als die übrigen drey ſeyn ſoll, da ſie alle, als unentwickelte Schlußformen, gleich unecht ſind.

259. Völlig unnütz iſt endlich die Erweiterung der Lehre von den ſyllogiſtiſchen Figuren durch die Abhandlung von demjenigen Unterſchiede in jeder Figur, der durch die Bejahung oder Verneinung in den Prämiſſen entſteht. Dieß ſind die ſogenannten ſyllogiſtiſchen Modi, die durch ihre ominöſe Nahmen Barbara, Celarent etc. der Logik lange das Anſehen gaben, als ob der Menſchenverſtand durch ſie das Hexen lernen ſollte, während niemand mehr dadurch lernte, als was er ſchon wußte, wenn er nur recht verſtanden hat, was ein Schluß überhaupt iſt. Daß in der einen Figur mehr, in der andern weniger Modi möglich ſind, bringt die Umkehrung und Contrapoſition der Prämiſſen mit ſich, deren Zuläſſigkeit, wie wir oben fanden, auf gewiſſe Arten von Sätzen beſchränkt iſt.

260. Es wäre zu wünſchen, daß man von jeher ſtatt des Wuſtes von Regeln zur Prüfung der logiſchen Richtigkeit (235.) der Schlüſſe mehr die Wahrheit der Schlüſſe (236.) vor Augen gehabt hätte. Denn da der geſunde Verſtand die Anordnung der Prämiſſen mechaniſch beſorgt, ſo werden ſehr wenig falſche Schlüſſe aus

logiſcher Unwiſſenheit, deſto mehr aus pſychologiſcher und moraliſcher Uebereilung in der Behauptung falſcher Prämiſſen gemacht. Die Logik kann deßwegen auch, wenn wir die Schlüſſe zuletzt noch in wahre und falſche eintheilen, nicht viel mehr als vor falſchen Schlüſſen warnen. Ihnen glücklich zu entgehen, wird praktiſche Cultur der Freyheit des Geiſtes in der reinen Abſtraction (115.) erfordert.

261. Die unrichtigen Schlüſſe, d.i. diejenigen, bey denen gegen die logiſche Form (236.) gefehlt wird, heißen bey einigen Logikern vorzugsweiſe Paralogiſmen oder Fehlſchlüſſe. Dahin kann man auch die doppelſinnigen Schlüſſe rechnen, die dadurch entſtehen, daß man den Mittelbegriff in jeder Prämiſſe nicht in einer und derſelben Bedeutung nimmt. Denn von der genaueſten Uebereinſtimmung des Mittelbegriffs in beiden Prämiſſen hängt die Subſumtion und folglich die logiſche Möglichkeit eines Schluſſes ab.

262. Die unwahren Schlüſſe, d. i. die von falſchen Prämiſſen ausgehen, können, zur Unterſcheidung von den unrichtigen (161.), Trug- oder Schein-Schlüſſe heißen. Sind ſind von ſubtiler oder rhetoriſch verführeriſcher Art, ſo nennt man ſie auch wohl vorzugsweiſe Sophiſmen. Vorurtheil, oder Leidenſchaft werden vorausgeſetzt, um den Verſtand durch Sophiſmen zu blenden.

263. Der Catalog von Sophiſmen, die man mit beſondern Nahmen, z. B. Sophisma polyzeteſeos, ſophisma heterozeteſeos u. ſ. w. beehrt hat, ließe ſich noch ſehr vermehren, wenn man nur durch die Nahmen mehr vor der Sache geſichert würde. Zur praktiſchen Cultur des Verſtandes kann wohl noch am erſten dienlich ſeyn, die Sophiſmen in Verwirrungsſchlüſſe und in Bethörungsſchlüſſe abzutheilen. Durch jene wird auch ein ruhiger Kopf betrogen, wenn er den Zuſammenhang der Begriffe nicht deutlich genug überſieht. Die Bethörungsſchlüſſe aber ſchmeicheln der Leidenſchaft und täuſchen durch dieſe.

3.

Von der Verwandtſchaft der Schlüſſe.

264. So wie Begriffe verwandt ſind durch Uebereinſtimmung in ihren Merkmalen, und Sätze durch Uebereinſtimmung im Subject und Prädicat, ſo ſind Schlüſſe verwandt durch die Uebereinſtimmung in einem ihrer Sätze. Schlüſſe, deren Schlußſatz wieder als Prämiſſe eines andern Schluſſes gebraucht wird, bilden mit dieſem andern Schluſſe als logiſches Ganzes eine Schlußreihe oder ein Raiſonnement.

265. Logiſches Princip aller Schlußreihen iſt das Princip des Widerſpruchs (127.). Denn nach dieſem Princip würde das Denken ſich ſelbſt aufheben, wenn wir die einmal behaupteten Verhältniſſe der Begriffe in der Fortſetzung des Denkens wieder zurücknehmen oder bezweifeln wollten; und die Behauptung eines beſtimmten Verhältniſſes der Begriffe iſt es, was alle Sätze und Schlüſſe begründet. Die Richtigkeit eines Raiſonnements nach dem Princip des Widerſpruchs heißt Conſequenz. Wer nicht conſequent iſt, mit dem iſt kein Raiſonniren.

266. Durch Conſequenz kann man ſich aber auch immer tiefer in den Irrthum hineinraiſonniren, wenn man über der Menge der Schlüſſe, deren einer den andern gibt, die Unwahrheit oder Unerweislichkeit des Grundſatzes überſieht, der ihnen allen zur Prämiſſe dient. Nur iſt dann freylich die Conſequenz nur relativ, d. i. nur in der Beziehung auf dieſen oder jenen Grundſatz gegründet. Wer aber in allen möglichen Beziehungen conſequent denkt, der hat dem Princip aller menſchlichen Einſicht, was für ein Princip dieſes denn auch ſeyn mag, nach dem Merkmale des Widerſpruchs jeden Satz untergeordnet und dadurch eine Grundwiſſenſchaft gefunden.

267. Die Idee einer ſolchen Conſequenz, nach welcher die verlangte Einheit aller Erkenntniſſe die Stelle der erſten Prämiſſe vertritt, unterſcheidet das proſyllo-

giſtiſche Raiſonnement von dem epiſyllogiſtiſchen. Durch jenes ſteigen wir nach dem Princip des Widerſpruchs von untergeordneten Sätzen zu höhern hinauf. Epiſyllogiſtiſch aber ſteigen wir von den allgemeineren oder höheren Sätzen zu particulären oder minder allgemeinen hinab. Nach der ganzen Theorie der Schlüſſe würde ein proſyllogiſtiſches Raiſonnement unmöglich ſeyn, wenn nicht der Grundſatz: "Keine Wahrheit kann der andern widerſprechen," die Prämiſſe aller Prämiſſen wäre.

268. Ein abgekürztes Raiſonnement iſt der Kettenſchluß oder, wie man ihn jetzt, gegen die altgriechiſche Bedeutung des Worts, auch nennt, der Sorites. Da wird der Oberſatz, der nichts anders iſt, als die Regel: "Wenn B unter A ſteht und C unter B, ſo ſteht auch C unter A," ignorirt, und geradezu aus Unterſätzen geſchloſſen, entweder ſo: A iſt B; B iſt C; C iſt D; folglich iſt D (durch B und C) A; oder auch ſo: A iſt B; C iſt A; D iſt C; folglich iſt D (durch C und A) B. Die Kettenſchlüſſe der erſten Art nennt man jetzt progreſſive, die von der zweyten Art regreſſive Sorites.

Dritter Theil der Logik.

Didaktik.

Vorerinnerung.

Vom Begriffe einer Didaktik.

269. Schon oben (101.) ſind die Gründe angegeben, warum die Logik in der vollſtändigen Ausführung einen dritten Theil als Reſultat der beiden erſten enthält. Man nannte dieſen Theil der Logik in der Wolfiſchen Schule *praktiſche Logik*. In der Kantiſchen Schule heißt er *Methodenlehre*. Am ſchicklichſten möchte wohl der Nahme *Didaktik* ſeyn, um eine Wiſſenſchaft zu bezeichnen, deren Inhalt ein Inbegriff von Regeln iſt, die uns lehren, überhaupt Wiſſenſchaften der Logik gemäß zu behandeln.

270. Aus der Didaktik entſpringt *angewandte Logik*, wenn man die allgemein-didaktiſchen Regeln mit der Beurtheilung der *beſondern* Natur irgend einer Wiſſenſchaft verbindet. Die Didaktik *allein* weiß nichts von der beſondern Natur irgend einer Wiſſenſchaft. Sie ſetzt kein andres wiſſenſchaftliches Datum voraus, als das Wiſſen überhaupt.

271. Da alles Denken zuletzt den Weg entweder der Syntheſis, oder der Analyſis geht (103. 109.), ſo laſſen ſich auch alle didaktiſche Regeln entweder als Entdeckungs- oder als Prüfungs-Regeln denken. Da ſie ſich aber alle ſo denken laſſen, ſo können ſie nach dieſem Princip nicht abgetheilt werden.

272. Die Erweiterung der Einſicht durch ſynthetiſche Schlüſſe (242.) hat hier und da die Meinung veranlaßt, daß die Logik auch Erfindungs-Regeln an die Hand gebe. So gewiß aber das Talent der Erfindung eine Fertigkeit im Schließen vorausſetzt, ſo wenig kann die Logik den Mangel der Einbildungskraft erſetzen, die den Erfindungen ſo nothwendig wie der Verſtand zum Grunde liegt und in ihren verſchiedenen Graden und Modificationen ein Geſchenk der Natur iſt.

273. Aber die Logik ſtiftet in allen Wiſſenſchaften Ordnung; denn Ordnung iſt Verhältniß der Vorſtellungen zu einander nach Verſtandesgeſetzen. Dadurch, daß die Logik Ordnung ſtiftet, wird ſie Lehrerin der Gelehrſamkeit. Als Ordnungsregeln muß man die Regeln der Didaktik überhaupt behandeln.

274. Da das erſte Verſtandesobject immer ein Begriff iſt (110), das Fundament der Begriffe in ihren Merkmalen aber von der Logik nicht beurtheilt, ſondern immer nur vorausgeſetzt wird (113.),

ſo handelt die Didaktik zuerſt zwar von der *Beſtimmung der Begriffe*, als der Grundlage der Wiſſenſchaften überhaupt, aber doch nur, ſofern dieſe Beſtimmung in *Sätzen* durch andre Begriffe möglich iſt. Von da geht ſie ſynthetiſch weiter zur *Verbindung der Sätze*, ſofern dadurch eigentlich Wiſſenſchaft als Lehrgebäude entſteht. Da nun aber die Lehrgebäude ſynthetiſche Luftſchlöſſer ſind, wenn ihre erſten Lehrſätze nicht als *Wahrheiten* begründet werden können, ſo muß die Logik zum Beſchluſſe verſuchen, wie viel ſie vermag, um Sätze überhaupt gegen den Zweifel zu ſichern. Nach dieſer Vorerinnerung begreifen wir unter der Didaktik die allgemeine Theorie der *Definitionen*, der *Syſteme* und der *Beweiſe*. Mit dem letzten Theile verliert ſich die Logik in die Elementarphiloſophie.

I.

Von den Definitionen.

375. Alles Wiſſen durch Verſtand beruht auf Begriffen (110. 137. 138.). Die *Beſtimmung der Begriffe* iſt alſo das logiſche Fundament jeder Wiſſenſchaft. Nun gibt es aber eine zwiefache Beſtimmung der Begriffe. Die erſte oder *unmittelbare* gibt jedem Begriffe ſeine Be-

deutung unmittelbar in der Abſtraction (110. 111. 113.) durch ſeine Merkmale. Die zweyte oder mittelbare Beſtimmung bindet die Bedeutung eines Begriffs an einen andern Begriff durch Sätze. Sätze, in denen ein Begriff durch andre Begriffe ſo beſtimmt wird, daß wir durch die Prädicate nichts anders als das logiſche Subject in der Form eines Satzes denken, heißen Definitionen.

276. Sätze, in denen das logiſche Subject nur durch ein einziges Prädicat beſtimmt wird, können alſo keine Definitionen ſeyn. Denn da jeder Begriff durch dieſelben Merkmale, durch die er unmittelbar beſtimmt wird, jedem andern Begriffe entgegengeſtellt wird (123.), ſo iſt es unmöglich, irgend einen Begriff durch einen andern Begriff zum zweyten Male zu denken. Sätze, durch die ſo etwas möglich zu ſeyn ſcheint, ſind bloß Wortſätze oder Tautologien.

277. Zur Möglichkeit einer Definition gehören alſo mehrere Begriffe, die, zu Prädicaten eines logiſchen Subjects in einem Satze verbunden, gemeinſchaftlich daſſelbe bedeuten, was das Definitum, d. i. das logiſche Subject dieſes Satzes allein bedeutet. Es fragt ſich weiter: "Wie iſt es möglich, durch eine Verbindung mehrerer Begriffe daſſelbe zu denken, was man durch einen einzigen Begriff denkt?"

278. Die Antwort auf dieſe Frage liegt zum Theil ſchon in der Möglichkeit der Claſſification (171.). Denn eben dadurch entſtehen Claſſenbegriffe, daß wir gewiſſe Merkmale verſchiedener Begriffe in Einen Begriff verbinden. Geben wir uns nun ſelbſt von dieſer Verbindung logiſche Rechenſchaft, ſo entſteht von ſelbſt eine Definition des Claſſenbegriffs. Z. B. "Ein Amphibium iſt ein Thier, das im Waſſer und auf dem Lande athmen kann."

279. Ohne Vorausſetzung eines Claſſenbegriffs unter den Prädicaten läßt ſich daher auch gar keine Definition denken. Prüfen wir nun aber die übrigen Definitionsbegriffe, durch die der Claſſenbegriff genau dieſelben Beſtimmungen erhält, die dem Definitum (277.) zukommen, ſo zeigt ſich ein merkwürdiger Unterſchied zwiſchen Definitionen, die bloß analytiſche, und andern, die ſynthetiſche Sätze (188.) ſind.

280. Alle Definitionen, die durch bloße Claſſification möglich ſind (278.) und in der That nichts weiter als die Verdeutlichung der Claſſification bedeuten, ſind analytiſche Definitionen. Da ſie unſre Einſicht, dem Inhalte nach, gar nicht erweitern, kann man ſie auch Nominaldefinitionen nennen; denn wir erklären dadurch, was wir bey dem Worte denken, das das Definitum bezeichnet.

281. Schließt aber die Definition Begriffe in ſich, deren Verbindung *noch mehr* als ein Claſſificationsverhältniß bedeutet, weil ſie *durch das Definiren ſelbſt* erſt gefunden und nicht zum Begriffe des Definitums in der That ſchon vorausgeſetzt wird, ſo iſt die Definition *ſynthetiſch*. Z. B. die Kantiſche Definition des Begehrungsvermögens: "Das Begehrungsvermögen iſt ein Vermögen, durch ſeine Vorſtellungen Urſache der Gegenſtände dieſer Vorſtellungen zu ſeyn." Durch ſolche Definitionen übertragen wir das Definitum in Verhältniſſe, in denen wir es mit der Definition zum erſten Male denken. Sie können daher, in wiſſenſchaftlicher Bedeutung, *Realdefinitionen* heißen.

282. Die *beſondre Möglichkeit ſynthetiſcher Definitionen* iſt eine Aufgabe für die Elementarphiloſophie; denn ſie hängt von der urſprünglich-nothwendigen Coordination der Begriffe durch ihre Merkmale ab, wovon die Logik nichts weiß (168. 169.). Die meiſten ſynthetiſchen Definitionen kennt die Mathematik, z. B. "Parallellinien ſind Linien, die nach beiden Seiten in's Unendliche verlängert werden können, ohne einander zu ſchneiden." Ob aber *alle* Definitionen der Mathematik ſynthetiſch ſind, iſt eine andere Frage.

283. Ob die Definition überhaupt das *Weſen* des Definitums *erſchöpft*, wie man es nennt, d.h. ob wir durch ſie das Definitum als etwas *Wirkliches* nach *allen*

den Merkmalen kennen lernen, durch die es gerade dieſes und kein anderes Ding iſt, kümmert die Logik nicht. Denn logiſch iſt das Definitum nichts mehr als ein Begriff; und der iſt logiſch erſchöpft, wenn wir alle diejenigen Merkmale angeben, durch die wir ihn in dem Augenblicke denken. Was dem gedachten Objecte an ſich noch für Eigenſchaften zukommen mögen, laſſen wir logiſch dahin geſtellt ſeyn.

284. Wenn aber ein Satz auch nicht einmal alle diejenigen Merkmale angibt, durch die wir ein Definitum oder Definiendum gegenwärtig denken, ſo iſt er gar keine Definition. Iſt er dann ein allgemeiner Satz, ſo heißt er eine Erklärung. Iſt er ein particulärer Satz, ſo heißt er Beſchreibung. Ob Erklärungen wahr oder falſch, und ob Beſchreibungen richtig oder unrichtig ſind, auch das kann die Logik nicht ergründen. Sie erklärt nur die Erklärungen ſelbſt als unvollendete Definitionen.

285. Nach dieſer Theorie der Definitionen überhaupt läßt ſich nun leicht beſtimmen, was für Begriffe definirbar ſind. Denn da durchaus keine Definition ohne Claſſification möglich iſt (279.), obgleich durch bloße Claſſification keine ſynthetiſchen Definitionen möglich ſind (231.), ſo iſt logiſch einleuchtend, daß die Möglichkeit des Definirens überhaupt da ein Ende hat, wo die Möglichkeit

des Claſſificirens anfängt. Noch hat es daher keinem Speculanten glücken wollen, die Begriffe des Etwas und Nichts zu definiren (173.).

286. Eben ſo wenig ſind die erſten Perceptionsbegriffe, d. i. diejenigen Begriffe, durch welche wir in der Sinnlichkeit unmittelbar gegründete Unterſcheidungen z. B. des Sehens, Hörens u. ſ. w. denken, definirbar; denn die beſondere Empfindung, die als Merkmal ſolcher Begriffe geſetzt wird, läßt ſich zwar unter den Begriff der Empfindung überhaupt claſſificiren, aber nicht kraft dieſes Begriffs, ſondern nur kraft des Beſondern in ihr ſelbſt, das durch keinen Begriff gegeben iſt, in einem beſondern Begriff denken.

287. Welche Begriffe in der Philoſophie überhaupt definirbar ſind, läßt ſich nicht eher entſcheiden, bis die urſprüngliche Verſchiedenheit der Begriffe aus der urſprünglichen Verſchiedenheit der Merkmale vollſtändig erklärt iſt. Mit dem Verſuche ſolcher Erklärungen überſchreiten wir aber ſchon die Grenzen der allgemeinen Logik.

288. In jeder Wiſſenſchaft muß man verſuchen, wie weit man mit Definitionen kommen kan. Denn ſelbſt da, wo der Verſuch mislingt, verdeutlicht er uns doch ſubjectiv unſre Einſicht, ſofern er den Zuſammenhang der Begriffe überhaupt aufklärt. Das deutliche Anerkennen der

Möglichkeit und Unmöglichkeit einer Definition dieſes oder jenes Begriffs führt uns endlich an die durch die Möglichkeit des Denkens überhaupt beſtimmten Grenzen der menſchlichen Einſicht.

289. Keine Wiſſenſchaft kennt ſo viele Definitionen wie die poſitive Jurisprudenz. Denn die Begriffe dieſer Wiſſenſchaft, ſoweit ſie poſitiv iſt, ſind willkürlich. Es hängt von dem Geſetzgeber ab, was durch jeden gedacht werden ſoll; und nichts als dieſes ſagen die juriſtiſchen Definitionen. Sie ſind alſo, auch wenn ſie noch ſo reichhaltig ſcheinen, im Grunde doch nur Nominaldefinitionen (280.).

290. Da in jeder Definition durch eine Verbindung von Prädicaten das Subject des Satzes ſelbſt gedacht wird (283.), ſo muß ſich dieſe Verbindung von Prädicaten dem Subjecte und dieſes jener ſubſtituiren laſſen. Deßwegen gilt die alte Regel der Prüfung der Definitionen, daß jede richtige Definition auch in der Umkehrung und Contraposition (215. 221. 223.) eine Wahrheit bleiben muß. Die Unzuläſſigkeit der Contrapoſition beweiſet, daß wir durch die vermeinte Definition nicht alle Merkmale des vermeinten Definitums gefaßt haben, und daß der Satz folglich für eine Definition zu enge iſt. Die Unzuläſſigkeit der eigentlichen Umkehrung beweiſet, daß die vermeinte Definition das vermeinten Definitum nur unter einen Claſſenbegriff ſtellt, unter den

auch andre Begriffe gehören, und daß der Satz folglich für eine Definition zu weit iſt.

291. Wegen der Abhängigkeit des Verſtandes von der Sprache (112.) muß man ſich ſorgfältig vor der logiſchen Täuſchung hüten, durch die ein Zirkel im Definiren entſteht, wenn wir das Definitum in die Definition nur mit andern Worten, hineintragen, alſo, Statt zu denken, mit Worten ſpielen.

II.

Von den Syſtemen.

292. Wenn durch Definitionen und Erklärungen der Grund wiſſenſchaftlicher Unterſuchungen logiſch gelegt iſt, ſo zeigt ſich der Verſtand weiter als wiſſenſchaftlicher Verſtand durch die Verbindung der zuſammengehörigen Sätze zu einem logiſchen Ganzen, das wir Syſtem nennen. Zur Möglichkeit eines Syſtems wird alſo erſtens ein Vorrath von verwandten Begriffen, und zweytens deutliche Einſicht dieſer Verwandtſchaft in Sätzen vorausſetzt.

293. Da nun die Verwandtſchaft der Begriffe auf ihren übereinſtimmenden Merkmalen beruht (162.), die Logik aber den Grund dieſer Uebereinſtimmung nur als gegeben vorausſetzt (163.), ſo kann durch logiſche Prüfung

über die Gründlichkeit eines Syſtems nur vorläufig inſofern entſchieden werden, als das Syſtem vorausgeſetzte Wahrheiten ordnet, d. i. ſie nach den Geſetzen des Denkens überhaupt im Zuſammenhange darſtellt.

394. Die Unmöglichkeit eines ſolchen Zuſammenhangs denken wir im Princip des Widerſpruchs (127.). Das logiſche Weſen eines Syſtems iſt alſo Conſequenz (265.). Dieſes vorausgeſetzt, iſt von ſelbſt klar, daß die Vernunft in der Erfindung eines Syſtems ſyllogiſtiſch verfährt, indem ſie conſequent die Verwandtſchaft der Begriffe, ſo wie dieſe einmal beſtimmt ſind, in ſo vielen Beziehungen, als möglich oder nöthig ſind, durch dieſelbe Reflexion verbindet, aus der die Schlüſſe entſpringen (237.).

395. Daſſelbe Claſſificationsverhältniß, das in der That alle Schlüſſe begründet (232.), iſt alſo auch das Princip aller eigentlich ſyſtematiſchen Form, d. i. des Zuſammenhangs aller Theile eines Syſtems mit dem Ganzen. Dieſes Verhältniß genau zu beſtimmen dienen denn die ſogenannten Abtheilungen, Hauptſtücke, Abſchnitte u. ſ. w.

396. Aber die Subordination, auf der alle Claſſification beruht, kann die Coordination nicht aufheben, die, wie wir oben fanden, im Grunde ſelbſt der Subordination vorangeht (166.). Durch Coordination der Begriffe zeigt ſich daher ein Syſtem in tabellariſcher Form, d. i.

in demjenigen Zuſammenhange, der die Theile des Syſtems zu Gliedern disjunctiver Sätze (203.) macht, deren kurzen Abriß man eine Tabelle nennt.

397. Die unvermeidliche Verbindung der Subordination mit der Coordination iſt es, was die gründlich ſyſtematiſche Darſtellung der Wahrheit ſo ſehr erſchwert. Denn nach dem Geſetze der Subordination müſſen wir für jede Wiſſenſchaft einen höchſten Grundſatz als Princip dieſer Wiſſenſchaft annehmen, weil ſonſt gar kein Claſſificationsverhältniß in untergeordneten Sätzen, und folglich keine eigentlich ſyſtematiſche Form (296.) möglich iſt. Nach dem Geſetze der Coordination aber ſchließen die entgegengeſetzten Begriffe einander aus. Da nun der Subordination ſelbſt die Coordination im Grunde vorangeht (166.), ſo iſt nicht einzuſehen, wie ein höchſter Grundſatz überhaupt möglich iſt. In der disjunctiven Form zeigt ſich die Wahrheit nur ſkeptiſch (vgl. §.198 u. 199.).

398. Was aber den philoſophirenden Syſtematiker anfangs in die größte Verlegenheit ſetzen muß, iſt die ſtreng ſyllogiſtiſche und doch nicht eigentlich ſyſtematiſche Geſtalt der Mathematik. Denn dieſe Wiſſenſchaft, die von der Vernunft apodiktiſch behauptet wird, kennt keinen höchſten Grundſatz, aus dem ſich alle mathematiſche Wahrheiten ſyllogiſtiſch ableiten ließen. Die Geometrie geht aus Axiomen hervor, deren jedes für ſich eine Wahrheit iſt; und

die Arithmetik entſcheidet über die Correlate der Vermehrung und Verminderung gegebener Größen nach dem Geſetz der ſogenannten vier Species, deren keine aus der andern entſpringt.

299. Andre Wiſſenſchaften, die ſich ein mehr ſyſtematiſches Anſehen geben, z. B. die poſitive Jurisprudenz und die poſitive Theologie, gründen ſich mehr auf Facta, als auf Grundſätze. In andern iſt das Syſtem nichts weiter als Reſultat einer willkürlichen Claſſification, z. B. in der Linneiſchen Botanik. Und überall, wo eine Wiſſenſchaft auf Erfahrungen gegründet wird, kann man ihr höchſtens die Einfaſſung eines Syſtems geben, nie aber ſie ſyſtematiſch begründen.

300. Die philoſophiſchen Wiſſenſchaften, die ſich, weil die Logik ſelbſt zur Philoſophie gehört, am wenigſten der Strenge des logiſchen Geſetzes entziehen dürfen, ſind es eigentlich, denen man ſtreng ſyſtematiſchen Zuſammenhang vor allen andern zutrauen ſollte. Aber bis jetzt haben ſich die Philoſophen weder über einen höchſten Grundſatz der Philoſophie überhaupt, noch über die höchſten Grundſätze dieſer oder jener Abtheilung der Philoſophie vertragen können. Und doch ſtreiten ſie in Syſtemen gegen Syſteme.

301. Unfähig, alle dieſe Widerſprüche im menſchlichen Wiſſen auszugleichen, begnügt ſich die Logik, als Didaktik,

mit dem pädagogiſchen Verdienſte, vor dem Scheine ſyſtematiſcher Gründlichkeit zu warnen, während ſie allen Wiſſenſchaften die ſyſtematiſche Form als das logiſche Ideal vorhält, dem jede ſich immer mehr nähern ſoll, um ihre Gründlichkeit vor dem Verſtande zu behaupten, wenn auch noch ſo viele Syſteme, die für die Ewigkeit gebaut zu ſeyn ſchienen, am Ende als Luftſchlöſſer von ſelbſt einfielen, als man nur ihr Fundament genauer anſah.

III.

Von den Beweiſen.

302. Je mehr ſtattliche Syſteme, die von nicht einfältigen Köpfen mit Fleiß und Feuer verfochten wurden, am Ende doch wie Luftſchlöſſer zuſammenfielen, deſto aufmerkſamer muß der Philoſoph auf ſich ſelbſt ſeyn, wenn er unternimmt, einen Satz zu *beweiſen*, d. i. ihn nicht nur als unbezweifelt, ſondern als unbezweifelbar darzuſtellen. Man hat die Theorie der Beweiſe faſt immer als einen Theil der Logik behandelt. Mit welchem Recht? müſſen wir zuerſt unterſuchen.

303. Schon der Begriff des *Zweifels* iſt logiſch unerklärbar. Denn wir zweifeln zwar in Begriffen, Sätzen und Schlüſſen. Wir unterſcheiden aſſertoriſche und apodiktiſche Sätze von problematiſchen (204.). Aber eben dieſe Unterſcheidung ſetzt ein *Unterſcheidungsprincip* voraus (205.), das die Logik nicht kennt; denn die Logik weiß nichts von dem letzten Grunde des urſprünglichen Unterſchieds der Begriffe (143.), aus deren Verbindung Sätze und Schlüſſe entſpringen.

304. Das einzige Princip, das den Zweifel rein logiſch vernichtet, iſt das *Princip des Widerſpruchs* (127.). Aber eben dieſes Princip, ſofern es zunächſt die

Schlüſſe als Princip der Conſequenz betrifft, ſetzt ſchon voraus, daß man etwas behauptet, kraft deſſen nachher das Gegentheil nicht behauptet werden kann, weil ſonſt alles Raiſonniren ſich ſelbſt aufhöbe (265.). Warum man aber den Satz behauptet, kraft deſſen nun kein entgegengeſetzter Satz behauptet werden darf, kann das Princip des Widerſpruchs als ein Princip der Conſequenz nicht lehren.

305. Sofern aber das Princip des Widerſpruchs Princip derjenigen Sätze iſt, die ſchon für ſich, außer der Schlußreihe, ſich ſelbſt aufheben, ſetzt es contradictoriſche Correlate unter den Begriffen (269.) voraus. Warum aber gewiſſe Begriffe, z. B Gerade und Krumm, Mehr und Weniger, Freyheit und Nothwendigkeit, Tugend und Laſter u. ſ. w. contradictoriſche Correlate ſind, läßt ſich nach dem Princip nicht einſehen, das dieſe Entgegenſetzungen als apodiktiſch vorausſetzt.

306. Alſo führt uns das Princip des Widerſpruchs als logiſches Beweisprincip nicht weiter, als, erſtens (304.) zur Conſequenz in der Verbindung der Sätze, durch die wir dem Zweifel ein Ende machen wollen, und zweytens (305.) zur Anerkennung gewiſſer Correlate, bey deren Entgegenſetzung wir es dann bewenden laſſen müſſen, ohne zu wiſſen: warum?

307. Nach dieſen Erklärungen laſſen ſich nun die eigentlich logiſchen Beweiſe von den Be-

weiſen durch das Gefühl, den Augenſchein u.ſ.w., die die Logik gar nicht kennt, die ſich aber der gemeine Menſchenſinn nicht abdiſputiren läßt, deutlicher unterſcheiden. Der eigentlich logiſche Beweis heißt Demonſtration. Eine Demonſtration iſt ein raiſonnirter Beweis, d. i. ein Beweis, der durch Schlüſſe geführt wird, wobey ſich das Princip des Widerſpruchs als erſte Bedingung der Möglichkeit alles Raiſonnirens immer von ſelbſt verſteht.

308. Alles was die Logik als Theorie der Beweiſe leiſten kann, iſt nichts weiter, als Aufforderung, die Theorie der Schlüſſe in ihrem ganzen Umfange auf wirkliche Gegenſtände zu beziehen. Sie warnt daher vor allen Dingen vor dem Zirkel im Beweiſen, der da entſteht, wo man in den Prämiſſen, die in Verhältniſſen zum Beweiſe Argumente oder Beweisgründe heißen, als ſchon bewieſen vorausſetzt, was doch erſt durch den Schlußſatz als bewieſen dargethan werden ſoll.

309. Vorläufig aufmerkſam macht die Logik auch auf den Unterſchied zwiſchen oſtenſiven und apagogiſchen Beweiſen. Jenes ſind die eigentlichen und wahren Beweiſe, durch die ein Satz als unbezweifelbar erkannt wird. Der apagogiſche Beweis aber iſt nur Widerlegung eines Gegners nach ſeinen eignen Grundſätzen. Er heißt auch, weil er direct nach dem Princip des Widerſpruchs geführt wird, Deductio ad abſurdum.

310. Methodiſch ſchärft die Logik auch die Regel ein, den Nerven eines jeden Beweiſes, d. i. das eigentliche Argument (308), dem andre Sätze nur zur Erläuterung dienen, von dieſen andern Sätzen ſo genau als möglich zu unterſcheiden.

311. Mehrere andere Lehren, die man bey dieſer Gelegenheit abzuhandeln pflegt, z. B. über den Unterſchied der ſynthetiſchen und analytiſchen Beweismethode, gehören für die Rhetorik, nicht für die Logik. Ob man nach ſyntheticher Methode die Prämiſſen voranſtellt und den Schlußſatz uns überraſchen läßt, oder man den Schlußſatz als ſchon gefunden voranſtellt und dann durch die nöthigen Prämiſſen begründet, was man denn die analytiſche oder mathematiſche Methode nennt, iſt logiſch gleichgültig; denn die Stellung der Sätze ändert nicht das Geringſte in den logiſchen Verhältniſſen.

312. Aber viel weiter als die Logik geht die Theorie der Beweiſe, wenn wir die Demonſtration (307.) mit den Beweiſen durch den Augenſchein und das Gefühl vergleichen. Da melden ſich die merkwürdigen Fragen: Iſt auch das Gefühl ein Beweisgrund? Iſt es wohl gar der letzte aller Beweisgründe? Woher die Nöthigung im Bewußtſeyn, es bey gewiſſen Sätzen ſchlechthin bewenden zu laſſen? Woher überhaupt die Ueberzeugung, die in allen Demonſtrationen die Stelle

des letzten Beweisgrundes vertritt? Wie läßt ſich etwas demonſtrativ beweiſen, ſo lange noch über den höchſten aller Grundſätze geſtritten wird? Und wie iſt es möglich, zu beweiſen, daß irgend ein Grundſatz der höchſte iſt, da die Möglichkeit dieſes Beweiſes als einer Demonſtration nicht ohne Vorausſetzung eines höheren Grundſatzes, alſo nicht ohne einen Widerſpruch, gedacht werden kann? — Mit dieſen Fragen geht die Logik in die Elementarphiloſophie über.

Speculative Anfangsgründe
der
Elementarphiloſophie.

Speculative Anfangsgründe
der
Elementarphiloſophie.

Einleitung.

Vom Begriffe und den Theilen der Elementarphiloſophie.

313. So gewiß wir durch Denken Wiſſenſchaft ſuchen, ſo gewiß zweifeln wir, während wir ſuchen. Dieſe geiſtige Unruhe, die wir *Zweifel* nennen und logiſch nicht erklären können (303.), iſt uns durch ſich ſelbſt bekannt genug als *pſychologiſcher Zuſtand*, dem wir denkend widerſtreben. Und eben ſo bekannt iſt uns pſychologiſch der Zuſtand der geiſtigen Beruhigung, die wir *Ueberzeugung* nennen, als das Ziel in uns ſelbſt, das wir denkend zu erreichen bemüht ſind.

314. Ein Verhältniß des Zweifels zur Ueberzeugung entdeckte uns ſchon die Logik. Denn durch die Sätze, die wir aſſertoriſch und apodiktiſch nennen (204.), heben wir den Zweifel auf; und die Richtigkeit (235.) der Schlüſſe macht auch dem Zweifel ein Ende, ſofern durch ſie ein

Verhältniß unter Begriffen beſtimmt wird. Aber durch alle dieſe logiſchen Verhältniſſe der Begriffe zu einander wird uns nicht das Vermögen benommen, jeden Satz mit der urſprünglichen Bedeutung ſeiner Begriffe, alſo auch jeden Erfahrungsſatz zu bezweifeln, wär' es auch nur zur Probe, um zu lernen, warum wir ihn nicht bezweifeln.

315. Dieſes gewaltige Warum? beunruhigt freylich nur wenige Menſchen. Wem es genügt, ſeinen Sinnen zu trauen, und wer durch Denken nichts weiter ſucht, als, nach den Denkgeſetzen, ſo wie ſie ſich nun einmal auf die Sinnlichkeit beziehen, ſinnlich ſich ſelbſt zu verſtehen, dem kann, wenn er philoſophirt, die Pſychologie und die Logik genügen. Aber dann muß er vergeſſen, daß auch er, ſo gewiß er Menſch iſt, ein höheres Intereſſe in ſeinem Bewußtſeyn trägt. Er muß vergeſſen, daß man philoſophirend nach überſinnlichen Dingen, an denen der moraliſchen Menſchheit gelegen iſt, nach Freyheit, Gottheit und Unſterblichkeit fragen kann.

316. Und nur ſofern das Intereſſe dieſer Fragen ſich ſelbſt als moraliſches Intereſſe behauptet, lohnt es ſich der Mühe zu fragen: warum und wie weit man ſeinen Sinnen trauen oder nicht trauen ſoll? und mit dieſer Frage die Idee eines Grundes oder Princips der Erfahrung zu verfolgen, um eine

Philoſophie als Wiſſenſchaft der Principien in vollendeter Bedeutung zu ſuchen. Ohne moraliſches Intereſſe ſind dieſe Speculationen die unnützeſten von der Welt. Denn Verſtand und Erfahrung bleiben in ihrem Verhältniſſen zu einander als Bedingungen unſers menſchlichen Daſeyns und unſrer ganzen Thätigkeit unabänderlich, was ſie ſind, die Philoſophen mögen von dem Grunde dieſes Verhältniſſes denken, was ſie wollen.

317. Durch die Vorausſetzung des moraliſchen Intereſſe, das die Ideen Freyheit, Gottheit und Unſterblichkeit begleitet, wird aber das ſpeculative oder wiſſenſchaftliche Intereſſe ſo wenig unterdrückt, daß wir vielmehr, um die Uebereinſtimmung mit uns ſelbſt, nach der wir moraliſch ſtreben, durch Vernunft in der ganzen Bedeutung des Worts zu erreichen, das moraliſche Intereſſe ſelbſt einmal ignoriren müſſen, um zu verſuchen, wohin uns die Speculation führen wird. Denn nur ſo können wir lernen, ob und in wiefern ſich ſelbſt überhaupt verſtehen und ſich ſelbſt moraliſch verſtehen Einerley oder Zweyerley iſt.

318. Die Heterogeneität der Syſteme, die bey allen bisherigen Verſuchen dieſer Art zum Vorſchein gekommen ſind, macht uns hier die ſtrengſte Vorſicht zur beſonderen Pflicht. Damit wir uns zum Anfange für kein Syſtem erklären, wollen wir der Philoſophie in der höchſten Be-

deutung, ſo wie wir ſie hier ſuchen (316.), ſofern wir ſie nur in der Idee problematiſch denken, Elementarphiloſophie nennen, ohne mit dieſem Worte etwas mehr als eine mögliche Auflöſung des gedachten Problems anzudeuten.

319. In den meiſten Schulen heißt die Elementarphiloſophie (318.) als ſchon gefundenes Syſtem noch immer Metaphyſik. In der genaueren Beſtimmung dieſes Begriffs verſtehen die meiſten Schulen unter Metaphyſik eine demonſtrative, d. i. auf Demonſtration (317.) gegründete Wiſſenſchaft der überſinnlichen Realität. Je nachdem ein Syſtematiker den Begriff der überſinnlichen Realität ſo oder anders beſtimmt, und dieſer Beſtimmung gemäß von einer oder andern höchſten Prämiſſe ausgeht, kommen verſchiedenartige Syſteme der Metaphyſik zum Vorſchein. Und alle dieſe Syſteme wollen den Grund der Erfahrung (316.) erklären.

320. So verſchiedenartig aber auch die Syſteme der Metaphyſiker ausfallen mögen; dieß ſetzen ſie doch insgeſammt voraus, daß ihre Erfinder die Möglichkeit einer Metaphyſik überhaupt nicht bezweifelten. Wir fragen alſo: Worauf gründen die Metaphyſiker die Behauptung der Möglichkeit einer Metaphyſik? Und da die Metaphyſiker einſtimmig antworten: "Auf die Vernunft," ſo fragen wir weiter:

Wie und wodurch begründete denn die Vernunft ſchon eine Metaphyſik?

321. Im Begriffe der Metaphyſik (319.) liegt ſchon die Behauptung der Form ihrer Begründung. Die Metaphyſik als demonſtrative Wiſſenſchaft ſoll durch Schlüſſe begründet werden. Schlüſſe aber ſetzen Prämiſſen voraus. Wir fragen alſo ganz beſtimmt: Welches wäre denn die Prämiſſe, durch die eine Metaphyſik conſtituirt werden könnte?

322. Beym erſten Anſcheine kann man ſich wohl einen Augenblick überreden, eine Metaphyſik auf Schlüſſe zu bauen, indem man verſucht, von der Erfahrung auszugehen, und durch Schlüſſe nur den Weg zu verlängern, den die Natur ſelbſt gebahnt hat. Aber eine leichte Prüfung deckt ſchon den einleuchtenden Widerſpruch auf, der im Begriffe eines ſolchen Verſuches liegt. Denn wenn die Metaphyſik als Elementarphiloſophie den Grund der Erfahrung demonſtriren will (316.), ſo wird die höchſte Prämiſſe, auf die hier Alles ankommt (321.), als Grund jedes Erfahrungsſatzes gedacht. Denken wir nun zugleich die Erfahrung und durch ſie einen Erfahrungsſatz als den Grund jener Prämiſſen, ſo hebt unſer vermeintlich metaphyſiſches Raiſonniren im Zirkel ſich ſelbſt auf.

323. Soll alſo ein Syſtem der Metaphyſik auch nur denkbar ſeyn, ſo bedarf es dazu eines reinen Ver-

nunftprincips, d. i eines Princips, dem die Vernunft durch ſich ſelbſt als Vernunft die Erfahrung überhaupt unterwirft, um in Grundſätzen über den Grund und über die Wahrheit der Erfahrung zu entſcheiden.

324. Mit der Idee der Vernunft als *reinen*, d. i. nicht von der Erfahrung in der That getrennten oder hiſtoriſch älteren, ſondern nur durch ſich ſelbſt, in der Beziehung auf die Sinnlichkeit, der Erfahrung Geſetze gebenden Vernunft treten die wiſſenſchaftlichen Ideen einer Metaphyſik und einer Elementarphiloſophie überhaupt in das hellere Licht, das der Geiſt des vortrefflichen *Kant* für alle künftigen Jahrhunderte angezündet hat. Denn nach der Idee der reinen Vernunft ſieht man deutlich, daß von Metaphyſik überhaupt nicht eher wiſſenſchaftlich die Rede ſeyn kann, bis die Vernunft beſonders für dieſen Zweck ſich ſelbſt ſtudirt und die zwey Fragen beantwortet hat: *Gibt es überhaupt reine Vernunftprincipien? Und läßt ſich durch reine Vernunftprincipien eine Metaphyſik conſtituiren?*

325. Das Syſtem der Beantwortung dieſer beiden Fragen, heißt in der Sprache ſeines Erfinders *Kritik der reinen Vernunft*. Die Philoſophie überhaupt heißt dann *kritiſche Philoſophie*, ſofern ihre Möglichkeit durch die Kritik der reinen Vernunft dargethan wird. Das vollendete Syſtem der reinen Principien, die, durch

die Kritik der reinen Vernunft entdeckt, als reine Vernunftprincipien allem menſchlichen Wiſſen überhaupt a priori, d. i. als Bedingung jeder möglichen Erfahrung, nach der Kantiſchen Lehre, zum Grunde liegen, iſt die Kantiſche *Tranſcendentalphiloſophie*. Der Aufmerkſamkeit, die die Idee einer *ſolchen* Tranſcendentalphiloſophie verdient, kann aber die neuere Frage nicht hinderlich ſeyn: Ob denn nun nach der Idee einer *ſolchen* Tranſcendentalphiloſophie ein *Syſtem der Begründung des menſchlichen Wiſſens als Metaphyſik* möglich iſt?

326. Da die Kantiſche Philoſophie durch die Kritik der reinen Vernunft zu einer neuen Metaphyſik führen will; und da wenigſtens aus der *Idee* einer ſolchen Kritik (325.) noch gar nicht einleuchtet, wie durch ein Syſtem reiner Vernunftprincipien, dem die Erfahrung *in unſerm Verſtande* unterworfen wird, überſinnliche Realität als dasjenige erreicht werden ſoll, was zur Möglichkeit der Erfahrung, nicht bloß kraft der Vernunft in unſerm Verſtande, ſondern als etwas *in ſich Wirkliches* und als Grund der Empfindung vorausgeſetzt wird; ſo verdient die Frage: *Was iſt Grund aller Empfindung?* noch beſonders aufgeworfen zu werden.

327. Ueberdieß will die kritiſche Philoſophie (325.) eben ſo gründlich den *Skepticiſmus* (23.) als jeden

unkritiſchen Dogmatiſmus (23) widerlegen und ſich dadurch als Kriticiſmus, d. i. kritiſchen Dogmatiſmus behaupten Aus der Idee einer dogmatiſchen Vernunftkritik leuchtet aber noch nicht ein, wie durch eine ſolche Kritik der Skepticiſmus widerlegt werden kann, der von einer ſkeptiſchen Kritik von ähnlicher Art ausgeht.

328. Wer alſo nach ſkeptiſcher Methode (59.) philoſophiren und ſich vor der Gefahr ſichern will, auch das neue Elementarſyſtem der Kantiſchen Schule für den Zweck der philoſophiſchen Beruhigung umſonſt einſtudirt zu haben, oder, was noch ſchlimmer wäre, es als blinden Dogmatiſmus (23.) zu verfechten, der muß ſich, ehe er irgend ein dogmatiſches Bauwerk unternimmt, zuerſt mit dem Skeptiker meſſen, der ihm alles Bauzeug und ſogar den Grund und Boden ſeiner Demonſtration ſtreitig macht, und das um mehr, da der Skepticiſmus einige der vortrefflichſten Köpfe der alten und neueren Zeit, Männer wie Pyrrho und Hume, zu Freunden hat.

329. Wir wollen alſo eine Elementarphiloſophie, die, der ſkeptiſchen Methode getreu, ſich erſt zu conſtituiren ſucht, in zwey Theilen verſuchen, die geſchieden ſind durch den Unterſchied des Zweifels und Wiſſens, auf den doch am Ende bey dieſen Unterſuchungen Alles ankommt. Der erſte Theil wird eine allgemeine Zweifelslehre ſeyn, die als Präliminarphiloſophie

allen vernünftigen Diſputationen zum Grunde gelegt werden muß, damit man ſich über die Möglichkeit des vernünftigen Diſputirens ſelbſt vertrage. Dann erſt läßt ſich ohne Vorurtheil an eine allgemeine Wiſſenslehre oder Transcendentalphiloſophie denken, die wir als den zweyten Theil der Elementarphiloſophie verſuchen wollen. Was dann zuletzt aus der bedrängten Metaphyſik werden wird, wollen wir bis dahin abwarten.

Erſter Theil der Elementarphiloſophie.

Allgemeine Zweifelslehre

oder

Präliminarphiloſophie.

I.

Skeptiſche Erfahrungslehre.

330. Wer auch Alles, was nur irgend Grundſatz heißen mag, zu bezweifeln verſucht, muß doch von der Behauptung ausgehen, *daß er zweifelt*. Da ſein Zweifel ſich in Begriffen, Sätzen und Schlüſſen kund thut, ſo behauptet er eben dadurch, *daß er denkt*. Und indem er denkend gegen ſeine Empfindung mistrauiſch wird und auch ſie zu bezweifeln anfängt, behauptet er eben damit, *daß er empfindet*.

331. Da alſo der Zweifel ſelbſt zu ſeiner Möglichkeit gewiſſe *Behauptungen* vorausſetzt, ſo ſcheint er in der Beziehung auf eine Elementarphiloſophie, die das

Uranfängliche im Wiſſen als das wahre Princip aller Vorausſetzung ſucht, ſich ſelbſt aufzuheben. Sehen wir aber dasjenige, was in jedem Zweifel als Behauptung liegt, etwas genauer an, ſo zeigt ſich bald, daß der dogmatiſchen Elementarphiloſophie mit den Geſtändniſſen des Skeptikers wenig geholfen iſt. Denn die Elementarphiloſophie ſucht den Grund der Erfahrung (316.); der Skeptiker aber räumt nichts weiter ein als die Erfahrung ſelbſt. Daß er an die Erfahrung durch eine Nothwendigkeit gebunden iſt, von der er nichts verſteht, und daß er nur kraft dieſer räthſelhaften Nothwendigkeit, aber gar nicht aus Gründen, die zu transſcendentaler Einſicht führen könnten, im Zweifeln ſelbſt etwas behaupten muß, dieß und nichts weiter iſt ſeine Behauptung.

332. Alles, was der Skeptiker kraft einer räthſelhaften Nothwendigkeit dem Dogmatiker willig zugeſteht, iſt Bekenntniß ſeiner Unwiſſenheit. Er läugnet nicht, daß er der Natur gehorcht; aber er gehorcht ihr nur blindlings; und dieſes nur darum, weil er muß. Als Menſch bekennt er ſich für gebunden an die Bedingungen des menſchlichen Daſeyns. Aber als Philoſoph kennt er nichts als Zweifel, weil er als Philoſoph nichts ohne Grund behaupten will, von einem Grunde der Bedingungen des menſchlichen Daſeyns aber in einer Philoſophie, die den Grund aller Geſtändniſſe ſelbſt nur

als ein Räthſel kennt (331.), gar nicht die Rede ſeyn kann. Der Dogmatiker, der dieſes Räthſel nicht löſen kann, hat alſo auch den Skeptiker nicht widerlegt.

333. Alles, was der Skeptiker ſeinem Gegner ohne Bedingung zugeſteht, iſt, nach ſeiner Philoſophie, Factum. Empfindungen und Gedanken läßt er gelten als Facta. Selbſt dieſes Gelten laſſen iſt ihm nur ein Factum. Factum überhaupt, in der ſkeptiſchen Bedeutung, iſt die räthſelhafte Bedingung des menſchlichen Daſeyns als Reſultat der räthſelhaften Nothwendigkeit, in die ſich der Menſch fügen muß, obgleich der Philoſoph nicht das Mindeſte davon verſteht. Ein Dogmatiker, der ſeine Philoſophie auf Facta gründet, hat alſo den Skeptiker nicht widerlegt.

334. Was jeder in ſeinem Leben als Factum (333.) findet, nennen wir ſeine Erfahrung. Alles Wiſſen, in ſkeptiſcher Bedeutung, iſt ein fortgeſetztes Erfahren. Als Erfahrung läßt ſich ſkeptiſch die Wiſſenſchaft mittheilen; aber der ſkeptiſche Philoſoph verſteht nichts davon, wie überhaupt Mittheilung möglich iſt. Alles Wiſſen, in ſkeptiſcher Bedeutung, iſt alſo bloß ſubjectiv, d. h. nur für das Subject gültig, das nun einmal an ſeine Erfahrung gebunden iſt. Der Dogmatiker, der nicht erklären kann, was in der Erfahrung mehr als ſubjectiv iſt, hat der Skeptiker nicht widerlegt.

335. Da der Skeptiker von dem Grunde der Erfahrung überhaupt nichts verſteht, ſo gilt ihm auch die eine Erfahrung im Grunde ſo viel, wie die andere. Er geſteht, daß ihn ſeine Natur nöthigt, auf die eine Erfahrung mehr Gewicht als auf die andre zu legen; aber er geſteht es auch nur, ſofern ihn ſeine Natur dazu nöthigt. Selbſt ſubjectiv iſt ihm ſein Wiſſen ein Räthſel. Der Dogmatiker, der den Skeptiker widerlegen will, muß alſo beweiſen, daß wir beſondern Grund haben, durch gewiſſe, z. B. wiederhohlte Erfahrungen von einer Wahrheit überzeugt zu werden, während wir in andern Erfahrungen, z. B. in der Taſchenſpielerey, eine Täuſchung ſehen.

336. Daß wir ſubjectiv (334.) nicht umhin können, Veränderungen in uns und außer uns wahrzunehmen, und daß es, ſofern wir etwas als außer uns wahrnehmen, Objecte gibt, läugnet der Skeptiker nicht, ſo wie er überhaupt das ſubjective Nicht umhin können nicht läugnet (332.). Aber daß die empiriſch ſtatuirten Objecte mehr als Vorſtellungen ſind, oder, daß den Vorſtellungen etwas an ſich Wirkliches und von dem Subjecte weſentlich Verſchiedenes zum Grunde liegt, für dieſe Behauptungen der meiſten Dogmatiker, die man Realiſten nennt, und denen auch der natürliche Menſchenverſtand das Wort ſpricht, verlangt der Skeptiker einen beſondern Beweis. Wer dieſen nicht bündig führen kann, darf ſich keiner Widerlegung des Skepticiſmus rühmen.

337. Eben ſo wenig aber nimmt der Skeptiker ohne beſondern und unwiderſprechlichen Beweis das entgegengeſetzte Syſtem des dogmatiſchen Idealiſmus an, kraft deſſen behauptet wird, daß das abſolut und in ſich Wirkliche nur das Subject ſey, das durch ſeine abſolute Thätigkeit im Grunde die Welt von Objecten producire, die es ſeiner Natur nach empiriſch als außer ſich finden muß.

338. Alles, was uns die Sinne von einer außer uns vorhandenen Welt lehren, läßt der Skeptiker als ſinnliche Wahrheit in der Bedeutung gelten, wie er überhaupt die Erfahrung gelten läßt (334.). Aber auch nur in dieſer Bedeutung läßt er das übereinſtimmende Zeugniß mehrerer oder ſelbſt aller Sinne für einen Beweis der Richtigkeit der Erfahrung, d. i. eines ſolchen Erfahrungsverhältniſſes gelten, das dem Zweifel ein Ende macht. Wer den Skeptiker widerlegen will, kann es alſo nicht mit Argumenten durch das Gefühl und den Augenſchein, oder gar durch handgreifliche Argumente.

339. Genau in der Bedeutung, wie der Skeptiker die Erfahrung in ihrem ganzen Umfange gelten läßt (334.). erkennt er auch die Regelmäßigkeit in den Naturbegebenheiten an, ſo wie die Natur vor unſern Sinnen da liegt. Er ſieht gewiſſe Begebenheiten regelmäßig auf gewiſſe andre Begebenheiten folgen. Er denkt ſich alſo,

wie andre Menſchen, die Natur, als ob ſie einer Regel oder einem Geſetze unterworfen wäre, das wir Naturgeſetz nennen. Wer ihm aber nicht ſagen kann, was der letzte Grund aller Veränderungen in der Natur iſt, der hat durch die Wirklichkeit der Naturgeſetze in der zugeſtandenen Bedeutung den Skepticiſmus nicht widerlegt. Denn in dieſer Bedeutung iſt das angebliche Naturgeſetz nichts weiter als ein Gewohnheitsgeſetz; d. h. wir werden durch die Macht der Gewohnheit genöthigt, je öfter gewiſſe Begebenheiten auf gewiſſe andre Begebenheiten unausbleiblich folgten, deſto zuverſichtlicher uns vorzuſtellen, als ob ſich das nach einer in der Natur ſelbſt gegründeten Regel ſo verhielte, und deßwegen zu erwarten, daß es auch fernerhin ſo kommen werde.

340. Geſetzt aber auch, es ließe ſich beweiſen, daß irgend ein ſogenanntes Naturgeſetz z. B. das Geſetz der Undurchdringlichkeit, nicht ein blindes Gewohnheitsgeſetz, ſondern ein nothwendiges Vorſtellungsgeſetz, d. i. ein in unſrer Erkenntnißart ſelbſt gegründetes Geſetz des Erkennens wäre; ſo würde dadurch der Skepticiſmus im Geringſten nicht erſchüttert ſeyn. Denn daß unſer Erkennen als eine Reihe von Vorſtellungen (335.) an gewiſſe Bedingungen unſers menſchlichen Daſeyns gebunden iſt, die wir uns einmal gefallen laſſen müſſen, läugnet der Skeptiker nicht (333.). Aber er möchte dogmatiſch wiſſen, ob der ganze Gehalt der Vorſtellungen und ihrer Ge-

ſetze noch etwas bedeutet, das mehr als menſchlich-ſubjective (344.) Vorſtellung iſt, und uns berechtigte, über Daſeyn überhaupt, alſo auch über unſer Daſeyn, z. B. als ein künftiges Daſeyn, ein entſcheidendes Urtheil zu fällen.

341. In eben der Bedeutung, wie der Skeptiker die Erfahrung (334.) und mit ihr die Naturgeſetze als Erfahrungsgeſetze anerkennt, appellirt er überhaupt, wenn er zu entſcheiden ſcheint, in der That nur an die Natur. Unter der Natur denkt er ſich den räthſelhaften Inbegriff alles deſſen, was man Factum nennt (333.), unter den Bedingungen ſeines menſchlichen Daſeyns, in die er ſich als Menſch, gern oder ungern, fügen muß, während er als Philoſoph vergebens fragt, warum dem alſo iſt. Wer alſo den Skeptiker aus der Natur widerlegen will, muß ihn lehren, was die Natur noch mehr iſt, als ein Inbegriff von dem, was wir als Factum anerkennen unter den Bedingungen des menſchlichen Daſeyns.

342. Im Umfange aller Bedeutungen des ſkeptiſchen Naturbegriffs ſtreitet der Skeptiker auch nicht gegen die Wirklichkeit der Naturkräfte. Aber er denkt ſich unter dieſen Kräften nichts weiter als eben das Nothwendige (332.) oder Zwingende, gegen welches zu ſtreiten ungereimt ſeyn würde, weil es ſelbſt zur Möglichkeit des Streitens gehört. Abgeſehen aber von dem räthſelhaften Gefühle, das uns

nöthigt, der Natur überhaupt *blindlings* zu gehorchen, verlangt der Skeptiker von dem Metaphyſiker und von Jedem, wer *Naturkräfte an ſich* zu kennen behauptet, mit Recht den Beweis, daß wir mit dem Worte *Naturkraft* noch etwas mehr bezeichnen als unſre *Unwiſſenheit*, die ein Wort für dasjenige ſucht, was wir als *Grund* einer Naturbegebenheit denken, während wir nie etwas mehr als die Naturbegebenheiten ſelbſt, d. i. *Facta* erkennen.

343. Dieſe Naturlehre des Skepticiſmus wird nicht durch die bekannten *Naturſchlüſſe* oder *Inductionen* widerlegt, von denen in der Logik nicht die Rede war, weil ihre Bündigkeit logiſch allein nicht erklärt werden konnte. Das Princip aller Inductionen iſt der Satz: *Was ſich, unſres Wiſſens, unter gewiſſen Umſtänden immer ereignet hat, wird angeſehen, als ob es ſich unter dieſen Umſtänden nothwendig ſo ereignen müßte.* Nach dieſer Prämiſſe beurtheilen Skeptiker und Dogmatiker die Natur *aus ſich ſelbſt* und berechnen künftige Fälle als *wahrſcheinlich*. Aber eben dieſe Prämiſſe wird von dem Skeptiker nur *methodiſch* als eine *logiſche Form der empiriſchen Erwartung* vorausgeſetzt, weil es ſonſt unmöglich wäre, die Zukunft überhaupt ſyllogiſtiſch zu beurtheilen. Daß wir aber das logiſche Bedürfniß dieſer Vorausſetzung für Erkenntniß der Natur halten ſollen, muß der Dogmatiker beweiſen, wenn er es anders im Ernſte behaupten will

344. Auch die Beurtheilung der Natur nach der *Analogie*, d. i. einer muthmaßlichen Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt, läßt der Skeptiker in ihrem ganzen *empiriſchen* Werthe. Princip dieſer Beurtheilung der Natur iſt die Prämiſſe: *Wie ſich die Natur unter bekannten Umſtänden zu bekannten Dingen oder Begebenheiten verhält, eben ſo verhält ſie ſich unter ähnlichen Umſtänden zu ähnlichen Dingen oder Begebenheiten.* Ohne dieſe Prämiſſe könnten wir ſo wenig die Gegenwart, wie ohne Induction (343.) die Zukunft in Schlüſſen beurtheilen. Analogie und Induction ſind daher als unzertrennliche Gefährten, die vereinigt den Menſchen durch das Leben führen, immer bey einander. Aber das Princip der Analogie gilt, wie das Princip der Induction, dem Skeptiker nur für eine *logiſch nützliche Vorausſetzung*. Wer behauptet, daß dieſe Vorausſetzung ein Princip gründlicher *Naturerkenntniß* ſey, muß ſeine Behauptung beweiſen.

345. Genau in derſelben Bedeutung, wie der Skeptiker die Naturkräfte anerkennt (342.), findet er in ſich ſelbſt die ſogenannten *Seelenkräfte*. Er läugnet nicht die verſchiedenen Beſtimmungen ſeines Vorſtellungsvermögens, ſofern er der Selbſtbeobachtung fähig iſt. Aber er ſucht ein *reelles Princip* aller Selbſtbeobachtung, um zu erklären, warum er der einen Vorſtellung mehr als der andern trauen ſoll. So unterſcheidet er *innere Erfah-*

rung von äußerer, aber nur pſychologiſch, weil er es nicht ändern kann. Wer den Skeptiker widerlegen will, muß ſich mit ihm vor allen Dingen über das reelle Princip der Selbſtbeobachtung vereinigen.

346. Reſultat der ſkeptiſchen Erfahrungslehre und erſtes Moment des Skepticiſmus überhaupt iſt alſo der Satz: „Unſer ganzes Wiſſen iſt Erfahrung, und nichts als Erfahrung, der wir, gern oder ungern, blindlings gehorchen müſſen, von der wir aber im Grunde nicht das Mindeſte verſtehen, weil wir den Grund oder das Princip aller Erfahrung ſowohl außer uns als in uns vergebens ſuchen.“ Wer alſo den Grund der Erfahrung den der Skeptiker ſucht, nicht als gefunden im vollen Lichte der Ueberzeugung apodiktiſch aufſtellen kann, der hat den Skepticiſmus nicht verſtanden, wenn er behauptet, ihn widerlegt zu haben.

II.

Skeptiſche Vernunftlehre.

347. Wenn der Skeptiker diſputirt, macht er Schlüſſe; und wenn der Dogmatiker gegen ihn diſputirt, will er ihn durch Schlüſſe widerlegen. Eine philoſophiſche Verſtändigung zwiſchen beiden iſt alſo nicht eher möglich, bis ſie

ſich präliminariſch um das Weſen und den Werth der Schlüſſe überhaupt vereinigt haben.

348. Kein verſtändiger Skeptiker läugnet die Wirklichkeit des Raiſonnirens. Aber er findet dieſe Wirklichkeit nur als etwas, das er zu ſeiner inneren Erfahrung (345.) zählt und als Factum (332.) in unbegreiflicher Nothwendigkeit auf ſich ſelbſt beruhen läßt. So wie er ſich den Naturgeſetzen unterwirft (339.) folgt er diſputirend den Denkgeſetzen. Er ehrt alſo die Logik, aber nur als Dialektik oder Wiſſenſchaft der Möglichkeit des Diſputirens; und daß ſie nichts mehr, als dieß, iſt, getraut er ſich aus ihr ſelbſt zu beweiſen.

349. Als erſtes Diſputationsprincip erkennt der Skeptiker das Princip des Widerſpruchs an, genau in der Bedeutung, wie er überhaupt die Wirklichkeit des Raiſonnirens anerkennt (348.), zu deſſen Möglichkeit das Princip des Widerſpruchs unerlaßlich vorausgeſetzt wird (265.). Nach dieſem Princip dringt er alſo ſo ernſtlich wie der Dogmatiker auf Conſequenz (265.). Aber er ſieht in allen richtigen Schlußreihen überhaupt nichts mehr als Conſequenz, durch die man ſich nur tiefer in den Irrthum hineinraiſonniret, wenn die Prämiſſen falſch ſind (266. vergl. 235. 305. 306.). Wenn alſo der conſequente Dogmatiker keine abſolut unbezweifelbare Prämiſſe aufſtellen und aus dieſer argu-

mentiren kann, ſo beweiſet er dem Skeptiker zwar, daß er ſich, nach gewiſſen *Vorausſetzungen* nicht widerſpricht, aber nicht daß dieſe Vorausſetzungen *gegründet* ſind.

350. Nun kommt die groſſe Frage: ob es einen *abſolut unbezweifelbaren Grundſatz* gibt, der als *höchſte Prämiſſe* allen Demonſtrationen zur unerſchütterlichen Grundlage dient? in ihrem ganzen Gewichte zum Vorſchein (vergl. 199. 312.). Kann der Dogmatiker eine ſolche Prämiſſe nicht aufſtellen, ſo räumt er eben dadurch ſein Unvermögen ein, dem Skepticiſmus *demonſtrativ* zu widerlegen. Und gegen die Appellation an das *Gefühl* als ein *letztes* Argument, wo die Demonſtration ihre Dienſte verſagt, proteſtirt der Skeptiker als Philoſoph, ungeachtet er als Menſch gegen *gar kein* Gefühl diſputirt (332.).

351. Bey der Frage noch einem abſolut unbezweifelbaren Grundſatze (350.) iſt es ſchon eine ſchlimme Vorbedeutung, daß die philoſophirenden Schulen nicht nur darüber ſtreiten, *wie denn dieſer Satz lautet*, ſondern ſogar darüber, *ob es denn überhaupt einen ſolchen Satz gibt*. Der Skeptiker kann ihnen ſchon daraus *apagogiſch* (315.) beweiſen, daß ſie in den Wind diſputiren, ſofern ſie zur Grundlage einer vernünftigen Diſputation eine abſolut wahre Prämiſſe vorausſetzen.

352. Wenn aber der Skeptiker gar nach den Geſetzen der Logik ſelbſt beweiſen kann, daß ein abſolut unbezweifelbarer Grundſatz ein *logiſches Unding* iſt, ſo kann er die Mühe einer ſpeciellen Diſcuſſion der mancherley Sätze ſparen, die man in der einen oder andern Schule als die, gleich dem Stein der Weiſen, verlangte Prämiſſe aller Prämiſſen zu behaupten verſucht hat.

353. Wer irgend einen Satz, er laute wie er wolle, als höchſten Grundſatz behauptet, dem legt der Skeptiker als *Philoſoph* mit Recht die entſcheidende Frage vor: *Warum* er ſeinen Satz behauptet? Antwortet der Dogmatiker: *Weil ich muß*, ſo nennt der Skeptiker dieſes Müſſen ein *blindes Gefühl*, aber keinen Beweisgrund (vergl. 312. 338.). Will aber der Dogmatiker durch *andre Sätze* beweiſen, daß ſein angeblich höchſter Grundſatz in der That der höchſte iſt, ſo widerſpricht er ſich ſelbſt; denn der Satz, *durch* den ein andrer bewieſen wird, muß als erſte Prämiſſe durchaus ein *höherer*, d. i. allgemeinerer Grundſatz ſeyn (239.).

354. In dieſer logiſchen Verzweiflung hält ſich der Dogmatiker, der den Skeptiker demonſtrativ widerlegen will, noch einmal an dem logiſchen Nothanker, dem Princip des Widerſpruchs, feſt. Er ſetzt *dieſes Princip ſelbſt* als die höchſte Prämiſſe, aus der er argumentirt; und ſo beweiſet er, daß der Satz A vermöge der Sätze B und C wahr

ſeyn muß, weil die Sätze D und E, die das Gegentheil von B und C ausſagen, ſich ſelbſt widerſprechen. Dieſer Argumentationsart ſpricht der Skeptiker ihren logiſchen Werth nicht ab; aber er ſieht nicht ein, wie ſie als transcendentale Argumentationsart geltend gemacht werden kann, um einen abſolut wahren Satz zu finden. Denn daß es contradictoriſch verſchiedene Sätze (213.) gibt, räumt der Skeptiker in eben dem Sinne ein, wie er gegen die ganze Logik nichts zu erinnern hat (348.). Aber er verlangt einen beſondern Beweis, um überzeugt zu werden, daß die Begriffe, die als Correlate einander in der Syntheſis contradictoriſch entgegenſtehen (167. 168.) und durch dieſes Verhältniß contradictoriſche Sätze möglich machen (213.), noch etwas mehr bedeuten, als ſubjective Gedankenverhältniſſe, deren Grund wir nicht kennen.

355. Bis dahin ſieht der Skeptiker in allen Demonſtrationen nichts anders als einen logiſchen Zirkel (308.), in welchem man nach dem Princip des Widerſpruchs Sätze durch Sätze gegenſeitig beweiſet; indem man erſtens einen Begriff durch den andern ſo beſtimmt, daß keiner dem andern widerſpricht, und zweytens immer irgend einen Satz als eine Wahrheit vorausſetzt, um in dieſer Vorausſetzung einen andern Satz als eine Wahrheit zu beweiſen. Dieſen Zirkel nannten die alten Skeptiker den Diallelus. In dem Diallelus kann ſich

die Vernunft ohne alle Gefahr herumtreiben, ſo lange ſie irgend etwas Vorausgeſetztes, z. B. die Erfahrung, geradezu für wahr gelten läßt, ohne nach Gründen weiter zu fragen. Aber der Skeptiker will wiſſen, warum er irgend etwas Vorausgeſetztes nicht bezweifeln und Vorausſetzungen überhaupt für Beweiſe gelten laſſen ſoll.

356. Da nun Widerlegen nichts anders iſt, als beweiſen, daß ein Satz falſch iſt; da der Skeptiker Beweiſe durch das Gefühl für keine Beweiſe anerkennt (354.); und da die Schlüſſe nach der ſkeptiſchen Theorie (355.) in dem Diallelus verloren gehen; ſo erklärt der vollendete Skepticiſmus ſich ſelbſt für unwiderlegbar in dem Sinne, wie er überhaupt behauptet; d. h. er erklärt, daß er keine Möglichkeit einer gründlichen Widerlegung einſieht. Iſt aber keine gründliche Widerlegung des Skepticiſmus möglich, ſo iſt auch keine Transcendentalphiloſophie als allgemeine Wiſſenslehre möglich. Denn das philoſophiſche Wiſſen fängt an, wo der Zweifel apodiktiſch aufhört.

Zweyter Theil
der Elementarphiloſophie.
Allgemeine Wiſſenslehre
oder
Tranſcendentalphiloſophie.

Vorerinnerung.

357. Wollen wir dem Skeptiker nicht ſogleich beym Anfange des Verſuchs, ihn zu widerlegen, den Sieg ſelbſt in die Hände ſpielen, ſo dürfen wir eine Tranſcendentalphiloſophie (329) nicht mit einem Satze als einer unbezweifelbaren Wahrheit anfangen, wie z. B. die Kantiſche Vernunftkritik mit dem Satze anfängt: "Daß alle unſre Erkenntniß mit der Erfahrung anfange, daran iſt gar kein Zweifel." Und eben ſo wenig dürfen wir die Unbegreiflichkeit des Gegentheils als einen Beweisgrund für unſre Sätze aufſtellen, wie z. B die Kantiſche Vernunftkritik fortfährt: "Denn wodurch ſollte das Erkenntnißvermögen ſonſt zur Ausübung er-

weckt werden, geſchähe es nicht durch Gegenſtände, die unſre Sinne rühren?“

358. Eben ſo wenig dürfen wir hoffen, den Skepticiſmus durch eine Theorie zu widerlegen, die nichts weiter lehrt, als, daß es nothwendige *Geſetze der menſchlichen Vorſtellungen* gibt, und daß dieſe Geſetze *Bedingungen der Möglichkeit aller Vorſtellungen* ſind. Denn daß es ſolche Geſetze gibt, kann der verſtändige Skeptiker in eben dem Sinne einräumen, wie er die Logik gelten läßt (348.), ohne dadurch irgend einen Satz als einen *letzten Beweisgrund* ſtatuirt zu haben.

359. Unterdeſſen kann es nicht ſchaden, die Transcendentalphiloſophie mit einer Theorie der allgemeinen *Geſetze der menſchlichen Vorſtellungen* anzufangen, um ſich mit dem Skeptiker fürs Erſte über den *Umfang* und das *Syſtem* dieſer Geſetze zu vergleichen. Iſt man darüber einverſtanden, dann läßt ſich die Frage: “*Was iſt der ſubjective oder objective Grund dieſer Geſetze, und wie verhält ſich dieſer Grund zum Princip unſers Wiſſens überhaupt?* deutlicher aufwerfen, und deutlicher beantworten, obgleich in der *Kantiſchen* Philoſophie die Sachen ſo verhandelt werden, als ob ſich die Beantwortung dieſer entſcheidenden Frage mit der Behauptung eines Syſtems der menſchlichen Vorſtellungsgeſetze von ſelbſt verſtände.

360. Wir theilen alſo methodiſch, zur Erleichterung einer deutlichen Ueberſicht aller hierher gehörigen Streitfragen, den Verſuch einer Transcendentalphiloſophie in zwey Theile. In einer transcendentalen Propädeutik fragen wir nach der Theorie der nothwendigen Geſetze der menſchlichen Vorſtellungen. In der transcendentalen Apodiktik wird der letzte Grund dieſer Geſetze und des menſchlichen Wiſſens überhaupt geſucht.

Erſte Abtheilung der Transcendentalphiloſophie.

Transcendentale Propädeutik.

I.

Von den tranſcendentalen Geſetzen der Sinnlichkeit.

361. So verſchieden auch unſre Vorſtellungen unter einander ſeyn mögen; alle ſind ſie gebunden an die Bedingung der Zeit. Jede unſrer Vorſtellungen kommt und verſchwindet. Wollen wir uns aber eine Mehrheit von Dingen als außer uns vorſtellen, ſo finden wir dieß unmöglich ohne die Bedingung des Raums. Daß wir ohne

Zeit gar keiner Vorſtellung, und ohne Raum keiner Vorſtellung einer Mehrheit von Dingen außer uns fähig ſind, können wir freylich durch nichts anders beweiſen, als durch unſer Unvermögen, die Sache zu ändern.

362. Raum und Zeit ſind alſo Bedingungen des menſchlichen Daſeyns, ſo gewiß wir von unſerm Daſeyn überhaupt eine Vorſtellung haben. Nun haben wir aber vom Raum und von der Zeit ſelbſt eine Vorſtellung, in der wir beyde als Objecte behandeln. Fragt ſich alſo: "Was ſind Raum und Zeit?"

363. Der Raum, um mit dieſem anzufangen, iſt erſtens, ſo gewiß wir uns Dinge als außer uns vorhanden im Raum vorſtellen, mehr als ein bloßer Begriff; denn Dinge außer uns ſind nicht in Begriffen; Begriffe, als Vorſtellungen, ſind einfach; den Raum müſſen wir uns unvermeidlich vorſtellen als ausgedehnt, und zwar als ausgedehnt in's Unendliche.

364. Der Begriff des Raums kann auch nicht der Grund der Vorſtellung des Raums als eines ausgedehnten Objects ſeyn. Denn der Verſtand, kraft deſſen wir den Raum im Begriffe denken, vermag nicht aus irgend einem Begriffe Prädicate zu entwickeln, die dem Begriffe eines bloßen Begriffes überhaupt widerſtreiten. Solche Prädicate legt aber ſelbſt der Verſtand dem Raum bey, wenn wir uns denkend überzeugen, daß wir uns den Raum

nothwendig vorſtellen müſſen als ausgedehnt in's Unendliche und als theilbar in's Unendliche.

365. Daß alſo die Vorſtellung des Raums, als eines Objects außer uns, dem Begriffe des Raums, nicht aber, umgekehrt, dieſer Begriff jener Vorſtellung zum Grunde liegt, läßt ſich nicht wohl bezweifeln (364.). Da nun in der Erfahrung, ſofern wir uns Objecte ſinnlich vorſtellen, der Raum als ein ſinnliches Object nicht verkommt, und da gleichwohl der Begriff des Raums ein Subſtrat vorausſetzt, dem der Verſtand die Prädicate der Ausdehnung und der Theilbarkeit zuſpricht, ſo kann das ausgedehnte, theilbare, und doch nicht ſinnliche Subſtrat des Raumbegriffs, d. i. der Raum ſelbſt nicht wohl für etwas anders gehalten werden, als für ein transcendentales Phantom, d. i. für ein unmittelbares Product unſrer Vorſtellungskraft, die ihr eignes Geſetz in eine Vorſtellung verwandelt, deren Object außer der Einbildungskraft nicht exiſtirt.

366. Nennen wir, mit der Kantiſchen Schule, die Vorſtellung ausgedehnter Objecte Anſchauung, ſo iſt auch die Vorſtellung des Raums Anſchauung. Und da der Raum, außer der Einbildungskraft Nichts, wenn gleich in der Einbildungskraft, ſobald wir auf eine Mehrheit von Dingen außer uns reflectiren, ein nothwendiges Object iſt, ſo iſt in der Anſchauung des Raums

zwiſchen Object und Vorſtellung gar kein Unterſchied. Der Raum als nothwendiges Object iſt nichts als *Anſchauung*, und alle Geſetze des Raums ſind *Anſchauungsgeſetze*.

367. Da nun der Raum mit ſeinen Geſetzen die unvermeidliche *Bedingung* jeder Vorſtellung einer Mehrheit von Dingen außer uns iſt; und da wir gleichwohl von dem Raum und ſeinen Geſetzen abſtrahiren, ſobald wir uns ein Object, z. B. Freyheit im *Begriffe allein* vorſtellen; ſo iſt der Raum nur inſofern auch Bedingung des *Denkens*, als unſern Begriffen *anſchauliche Objecte* (366.) zum Grunde liegen. Solche Objecte liegen aber allen unſern Begriffen von *ſinnlich vorhandenen* Dingen außer uns zum Grunde. Die Geſetze des Raums ſind alſo *Geſetze der Sinnlichkeit*, und zwar, ſofern wir das Vermögen, Dinge als außer uns zu empfinden, *äußern Sinn* nennen dürfen, *Geſetze des äußeren Sinnes*.

368. Will man dasjenige, was wir bisher *Geſetz* oder nothwendige *Bedingung* genannt haben, mit der Kantiſchen Schule *Form* des Erkennens nennen, ſo heißt der Raum mit Recht die *Form des äußern Sinnes* (367.). Will man aber dieſe Form als beſondere Natur des erkennenden *Subjects* anſehen, als ob ſich nach dieſer beſondern Natur des Subjects die beſondern Naturen

der Objecte, als etwas für ſich Beſtehendes, richten und bequemen müßten, um vorſtellbar zu werden, ſo ſetzt man da Behauptungen voraus, die noch einer ganz andern Prüfung bedürfen. Denn woher wiſſen wir in mehr als ſinnlicher Bedeutung etwas von einer beſondern Natur des erkennenden Subjects und von beſondern Naturen der erkannten Objecte?

369. Eben ſo kann man mit der Kantiſchen Schule den Raum Anſchauung a priori nennen, wenn man unter dem a priori nichts mehr verſtehen will, als was in unſrer Vorſtellung als Bedingung des menſchlichen Daſeyns überhaupt vor jeder beſondern Erfahrung nothwendig vorausgeſetzt wird und alſo keiner beſondern Beſtätigung bedarf. Will man aber mit dem a priori wieder eine beſondre und nothwendige Natur des erkennenden Subjects in abſoluter Verſchiedenheit von den Objecten behaupten, ſo werden dazu ganz neue Beweiſe verlangt. Denn ſo lange wir uns nicht rühmen können, eine beſondre Kenntniß unſrer Subjectivität in abſoluter Verſchiedenheit von den Objecten zu beſitzen, ſo lange kennen wir auch nicht den letzten Grund der Beſchränkung unſrer ſinnlichen Vorſtellungen durch den Raum.

370. Die allgemeine Theorie des Raums iſt die Philoſophie der Geometrie. Alle Lehrſätze der Geometrie ſind nothwendig, weil ſie nichts an-

ders als Geſetze bedeuten, die nun einmal unabänderliche Bedingungen unſers ſinnlichen Daſeyns ſind. Eben darum iſt aber auch dieſe Nothwendigkeit nur relativ. Denn ſobald unſer Verſtand ſich nicht mehr auf Gegenſtände der äußern Anſchauung bezieht, verlieren die geometriſchen Begriffe alle Bedeutung.

371. Für die Philoſophie überhaupt iſt die Theorie des Raums von entſcheidender Wichtigkeit erſtens dadurch, daß ſie als allgemeine Körperlehre wenigſtens die eine Hälfte des tranſcendentalen Materialiſmus zerſtört. Tranſcendentaler Materialiſmus iſt jede Lehre, die den Begriff der materiellen Natur als einer körperlichen Natur in metaphyſiſcher Bedeutung nimmt, um daraus die Erfahrung zu erklären. Nun ſind Körper als Körper, d. i. als Objecte, die ſtereometriſch einen Theil des Raums ausfüllen, nur unter der Bedingung des Raums, alſo, unſres Wiſſens, nur in unſrer ſinnlichen Vorſtellung, nicht aber metaphyſiſch als für ſich beſtehende Dinge vorhanden. Folglich hat auch der Begriff einer körperlich geformten Materie, ſofern damit irgend eine für ſich beſtehende und durch ſich ſelbſt außerhalb unſrer Vorſtellung wirkende Natur gemeint iſt, nach menſchlicher Einſicht keine andre Bedeutung, als einen Misverſtand. Daſſelbe gilt von allen davon abhängigen Begriffen der Zerſtörbarkeit als körperlicher Theilbarkeit.

372. Wenn aber der transcendentale Materialiſmus (371.) der Natur nicht ſowohl ihrer körperlichen Form, als ihrem Weſen nach ein metaphyſiſches Daſeyn zuſpricht und eine metaphyſiſche Materie als den Grund der Erfahrung behauptet, ſo iſt er durch die transcendentale Theorie des Raums nicht widerlegt. Nur muß er dann für die Gründlichkeit ſeines metaphyſiſchen Naturbegriffs einen beſondern Beweis führen.

373. Durch dieſelbe Argumentation, die uns den Begriff des Raums erklären lehrt (363—369.), finden wir, daß die Zeit ein dem Raume ähnliches Object iſt. Die Zeit iſt erſtens mehr als ein bloßer Begriff. Denn ſie iſt ausgedehnt als etwas, das im Ganzen dauert, in allen ſeinen Theilen aber unabläſſig entſteht und vergeht, und, als ob es ein Ding außer uns wäre, ſich in Abſchnitte, die wir Stunden, Minuten u. ſ. w. nennen, in's Unendliche eintheilen läßt. Alle dieſe Prädicate, die der Zeit in unſrer Beurtheilung nothwendig zukommen, widerſtreiten dem Begriffe eines bloßen Begriffes.

374. Der Begriff der Zeit ſetzt alſo irgend ein Subſtrat voraus, auf das wir reflectiren, indem wir dieſen Begriff gewinnen. Wollte man, umgekehrt, annehmen, daß die Phantaſie, vermöge des Zeitbegriffs, das Subſtrat dieſes Begriffs producirte, ſo müßten wir entweder aus dem Begriffe eines Begriffes die Prädicate ableiten können, die der Zeit noth-

wendig zukommen und jedem Begriffe, ſofern er Begriff iſt, widerſtreiten; oder wir müßten dem Zeitbegriffe einen ſinnlichen Urſprung nachweiſen und dann das Uebrige, das in ihm liegt, für ein Spiel der Phantaſie erklären.

375. Da nun die Zeit ſelbſt kein ſinnliches Object iſt, und da die Beurtheilung der Veränderlichkeit der Natur die Vorſtellung der Zeit ſchon vorausſetzt; ſo kann man das Subſtrat des Zeitbegriffs, d. i. die Zeit ſelbſt nicht wohl für etwas anders halten, als für ein tranſcendentales Phantom in derſelben Bedeutung, wie wir den Raum ſo nannten (365.). Die Zeit exiſtirt nur in der Vorſtellung. Aber in dieſer iſt ſie nothwendig als Product unſrer Vorſtellungskraft, die ihr eignes Geſetz in ein eingebildetes Object verwandelt.

276. In derſelben Bedeutung, wie wir, mit der Kantiſchen Schule, den Raum Anſchauung (366.) und zwar Anſchauung a priori (369.) nannten, können wir auch die Zeit ſo nennen. Aber auch mit dieſer Theorie der Zeit gewinnen wir nicht die geringſte Kenntniß von einer beſondern Natur des erkennenden Subjects, der die Zeit gleichſam objectiv inhärirte. Wir wiſſen nichts weiter von dem Grunde dieſer Vorſtellung, als daß er eine der Bedingungen unſers menſchlichen Daſeyns iſt, denen wir uns unterwerfen müſſen.

377. Die Geſetze der Zeit, nach welchen ſich unſer ganzes Bewußtſeyn unabläſſig verändert, ſind Geſetze *aller* unſrer Vorſtellungen. Sollte ſich nun durch die transcendentale Theorie des *Verſtandes* beweiſen laſſen, daß der *objective Inhalt* jeder Vorſtellung *ſinnlich* iſt, und daß *Gedanken* nur inſofern Vorſtellungen ſind, als ihnen dieſer objective Inhalt zum Grunde liegt, ſo wird ſich dann nicht wohl bezweifeln laſſen, daß auch die Geſetze der Zeit nur *Geſetze der Sinnlichkeit* (vergl. 367.) ſind, und die Zeit ſelbſt wird, nach der Kantiſchen Terminologie, *Form des innern Sinnes* (vergl. 368.) heißen können, ſofern das erkennende Subject *ſich ſelbſt* im Wechſel ſeiner Vorſtellungen empfindet. So lange man aber die transcendentale Theorie des *Denkens* nicht zu Hülfe nehmen kann, läßt ſich nicht einſehen, warum man die Geſetze der Zeit nicht auch zu den Geſetzen des Denkens zählen ſoll, da wir doch ſo gewiß in der Zeit *denken*, als *empfinden*.

378. Wie die transcendentale Theorie der Zeit mit der *Philoſophie der Mathematik* (vergl. 270.) zuſammenhängt; wie auf der Verbindung dieſer Theorie mit der transcendentalen Theorie des Raums die ganze *Statik* und *Mechanik* und überhaupt die *allgemeine Phyſik* beruht, die jeder *beſondern* oder *Experimental-Phyſik* zum Grunde liegt; dieſe und ähnliche Unterſuchungen würden uns zu weit von dem Geſichts-

puncte dieſer Anfangsgründe entfernen. Will man aber das Syſtem der tranſcendentalen Grundlage der Phyſik mit dem Verfaſſer der Vernunftkritik Metaphyſik der Natur nennen, weil dieſes Syſtem die Bedingungen der Realität der Materie in unſrer Vorſtellung enthält, ſo gibt man dem Worte Metaphyſik eine dem bisherigen Sprachgebrauch aller andern Schulen entgegengeſetzte Bedeutung (319.). Denn durch die Bedingungen der Materie in unſrer ſinnlichen Vorſtellung gewinnen wir nicht die geringſte Kenntniß von einem überſinnlichen, in uns oder außer uns vorhandenen Grunde der ſinnlichen Vorſtellungen.

379. Ueberhaupt enthält die tranſcendentale Theorie des Raums und der Zeit mit allen ihren Reſultaten nicht das geringſte Argument zur Widerlegung des Skepticiſmus. Denn daß unſre Sinnlichkeit Geſetzen unterworfen iſt, die als Bedingungen des menſchlichen Daſeyns in unſrer Vorſtellung ſubjective Nothwendigkeit haben, kann der Skeptiker zugeben, ohne ſich zu widerſprechen (340. 348.). Was er aber verlangt, um ſich für widerlegt zu bekennen, iſt ein Lehrſatz, der unbezweifelbar über den Grund der ſinnlichen Vorſtellungen ſelbſt, nicht bloß über ihre tranſcendentalen Geſetze entſcheidet (331. 332. 336.). Die tranſcendentale Theorie des Raums und der Zeit erklärt aber ſo wenig den Grund der Geſetze (369. 376.), als des Inhalts der Vorſtellungen.

II.

Von den tranſcendentalen Denkgeſetzen.

380. Schon in der allgemeinen Logik mußte von Denkgeſetzen die Rede ſeyn; denn Logik überhaupt iſt nichts anders als Wiſſenſchaft der Denkgeſetze. Aber wir ſahen damals dieſe Geſetze nur als Regeln an, durch die ein Verſtandesverhältniß vorausgeſetzter Begriffe, nicht aber etwas auch außerhalb des Begriffes Wirkliches gedacht wird (183.). Jetzt prüfen wir dieſe Verſtandesverhältniſſe von neuem in tranſcendentaler Hinſicht, d. i. um zu finden, ob der Verſtand, als reiner Verſtand, Principien des Wiſſens enthält, kraft deren wir unſre Einſicht als reine Verſtandeseinſicht über die Möglichkeit der Erfahrung hinaus erweitern könnten (vgl. 323. 324.).

381. Sollte nun die tranſcendentale Prüfung der Denkgeſetze lehren, daß der Verſtand allerdings das Princip reiner Verſtandesbegriffe, d. i. ſolcher Begriffe iſt, die nicht aus der Erfahrung und auch nicht aus den Bedingungen des Raums und der Zeit entwickelt, ſondern zur Möglichkeit der Erfahrung, ſofern wir eine Erfahrung denken, kraft des Denkens ſelbſt vorausgeſetzt werden; daß aber durch keinen dieſer Begriffe ein Object anerkannt wird; ſo wäre eben dadurch bewieſen, daß wir mit allem

Denken kraft dieſer Begriffe unſre Einſicht doch nicht über die Kenntniß vorausgeſetzter Objecte erweitern. Wir wollen ſolche Begriffe, in der Hoffnung, ihrer bald mehrere zu entdecken, vorläufig mit der Kantiſchen Schule Kategorien nennen.

382. Wenn wir nach den vier Merkmalen, die uns ſchon in der Logik zu Principien der Eintheilung der Begriffe und der Sätze dienten (144. 193.), die logiſche Form der Sätze (192.) noch einmal in ihrem ganzen Umfange überſehen, ſo entdecken wir in dem ſich ſelbſt objectiv denkenden Verſtande eben ſo viele Kategorien (381.), als wir in der Logik formale Verſchiedenheiten der Sätze entdeckten (194 — 204.). Die auf dieſe Art von dem Urheber der Vernunftkritik aufgeſtellte Kategorientafel muß man für vollſtändig gelten laſſen, ſo lange man nichts mit Grunde gegen die behauptete Vollſtändigkeit aller logiſchen Eintheilung nach jenen vier Merkmalen erinnern kann. Aber die Behauptung dieſer Vollſtändigkeit ſelbſt hat nur den Werth einer pſychologiſchen Wahrheit (43. 46.), ſo lange nicht die Unterſcheidung ſowohl des Mathematiſchen und Dynamiſchen in unſerm Wiſſen (vergl. 144.), als des Subjectiven und Objectiven zur völligen Befriedigung der Vernunft erklärt iſt.

383. Zum Glücke iſt an dem Ausgange des Streits über die Vollſtändigkeit und Gründlichkeit der Kantiſchen

Kategorientafel ſo viel nicht gelegen, als es Einigen ſcheint. Denn wenn man einmal begriffen hat, daß der ſich ſelbſt objectiv denkende Verſtand (382.) mit allen Begriffen, durch die er ſich in irgend einer ſeiner Functionen denkt, doch nie etwas mehr, *als ſich ſelbſt*, d. i. das Denken, aber nie ein *Object*, als etwas von dem bloßen Begriffe Verſchiedenes, erkennt; ſo mögen der Kategorien immerhin mehr oder weniger ſeyn; wir wiſſen voraus, daß wir durch keine Kategorie unſre Kenntniß auf eine Art erweitern können, die noch eine Bedeutung *jenſeit des bloßen Denkens* hätte.

384. Wenn der Verſtand ſich ſelbſt objectiv nach dem Merkmale der *Quantiät* (145.) denkt, ſo faßt er die logiſchen Beziehungen, durch die wir *allgemeine, particuläre* und *einzelne* Begriffe und Sätze (145. 195.) von einander unterſcheiden, objectiv als nothwendige *Prädicate der beurtheilten Objecte* auf und ſchafft ſich ſelbſt die Kategorien *Allheit, Vielheit* und *Einheit*. Ohne dieſe Begriffe, deren künſtliche Verbindung der Schlüſſel zur *Arithmetik* iſt, können wir gar nicht denken. Alle Verhältniſſe, in denen ſie zu einander ſtehen, ſind nothwendig kraft des Denkens ſelbſt. Aber eben deßwegen, weil ſie nur kraft des Denkens ſelbſt nothwendig ſind, ſetzen ſie Objecte, auf die ſie ſich beziehen, voraus, und geben uns keine neue Kenntniß von einer beſondern Art von Objecten, oder von innern Eigenſchaften der Objecte.

385. Denkt der Verſtand ſich ſelbſt objectiv nach dem Merkmale der Kantiſchen Qualität (149.), ſo faßt er die logiſchen Beziehungen, durch die wir Begriffe und Sätze als mehr oder weniger beſtimmt (110. 196.) unterſcheiden, objectiv als nothwendige Prädicate der beurtheilten Objecte auf. Sofern nun ein Mehr oder Weniger in der Beſtimmtheit der Begriffe und Sätze gedacht wird, legen wir auch Objecten das Prädicat eines Grades bey. Sofern die Beſtimmtheit oder Unbeſtimmtheit von der Art der Bejahung oder Verneinung abhängt (176.), faßt der Verſtand auch dieſe Verhältniſſe als Kategorien auf, ohne dadurch neue Objecte oder eine innere Eigenſchaft der Objecte zu entdecken. Uebrigens laſſen ſich über das Verhältniß des Begriffes eines Grades zu den Begriffen des Ja und Nein noch manche Bemerkungen machen, um die Genauigkeit der Kantiſchen Kategorientafel zu prüfen (vergl. 382.).

386. Da durch den Begriff eines Grades (385.) eine intenſive Größe gedacht wird, und da dieſes Prädicat einer intenſiven Größe das einzige iſt, das wir nach dem Merkmale der logiſchen Qualität den Objecten beylegen (385.), ſo können wir mit der Kantiſchen Schule füglich die Kategorien der Qualität mit denen der Quantität (384.) als eine gemeinſchaftliche Claſſe anſehen und ſie zuſammen mathematiſche Kategorien nennen.

387. Wichtiger für das allgemeine Intereſſe der Philoſophie ſind diejenigen Kategorien, die im Kantiſchen Syſteme *dynamiſch* heißen; denn von ihnen iſt aller metaphyſiſche Misverſtand ausgegangen. Wir finden ſie nach den Merkmalen der in der Kantiſchen Schule ſogenannten *Relation* und *Modalität* (153. 158.).

388. Wenn der Verſtand nach dem Merkmale der *Relation* (387.) ſich ſelbſt objectiv denkt, ſo faßt er als Prädicate der beurtheilten Objecte die logiſchen Beziehungen auf, durch welche ein Object als *exiſtirend im Verſtande* oder *logiſch vorhanden* gedacht wird (vergl. 153.). Wir theilen alſo *zuerſt* jedem Objecte, indem wir es denkend von andern Objecten unterſcheiden, *kategoriſch* ein beſonderes Daſeyn in unſerm Verſtande zu. Dann bringen wir *zweytens* die gedachten Objecte, unmittelbar durch das Denken ſelbſt, ſofern das Denken *Syntheſis* iſt, in eine nothwendige *Verbindung*, durch die das logiſche Daſeyn des einen Objects von dem Daſeyn des andern *abhängig* wird. Dieſe logiſche Abhängigkeit iſt dann entweder eine *hypothetiſche* oder eine *disjunctive* Abhängigkeit (200.). Denn wenn der Verſtand nur ſich ſelbſt denkt, iſt es logiſch daſſelbe, ob wir eine Abhängigkeit der *Objecte* von Objecten oder der Sätze von *Sätzen* denken.

389. *Logiſches Daſeyn* (388.) iſt die erſte Bedingung der logiſchen Beurtheilbarkeit eines Objects. Ehe

wir fragen können, *was* etwas iſt, müſſen wir vorausſetzen, *daß* es iſt. Sofern wir nun mit dieſer Vorausſetzung die *mehr als logiſche Realität* meinen, die wir als den *Grund* aller Vorſtellungen denken, iſt der Begriff dieſer Realität mehr als Kategorie. Aber eben deßwegen können wir durch das bloße Denken, durch das wir nur Kategorien gewinnen (381.), die mehr als logiſche Realität nicht gewinnen. Denn durch die *Kategorie des Seyns*, als erſte Bedingung der Beurtheilbarkeit, wird nichts weiter als die *Objectivität jedes Begriffs im Verſtande* geſetzt.

390. Logiſches Daſeyn kommt alſo jedem Objecte kraft des Denkens ſelbſt zu, ſofern wir das Object kategoriſch *denken*. Ohne die Kategorie des logiſchen Daſeyns könnten wir uns *ſinnliche* Objecte gar nicht als *bleibend* vorſtellen; denn alle ſinnliche Vorſtellungen ſind nur vorhanden im Kommen und Verſchwinden. *Seyn* und *Bleiben* iſt daher logiſch, und, ſofern wir *ſinnliche* Objecte denken, auch empiriſch einerley. Wenn wir aber, mit der Leibnitziſch-Wolfiſchen Schule, das logiſche Seyn ſelbſt, d. i. die Kategorie des Seyns, als ein *Object* denken, dieſes Object unter dem Nahmen *Subſtanz* für ein *metaphyſiſches* Ding anſehen, und die mehr als logiſche Realität, die allem Denken *vorausgeſetzt* (113.) wird, durch das Denken als *einfache und unvergängliche Subſtantialität* erkannt zu haben behaup-

ten; ſo ſchaffen wir uns durch logiſche Selbſttäuſchung nichts mehr als einen Gedankentraum.

391. Haben wir durch die Kategorie des logiſchen Seyns Objecte als vorhanden in unſern Verſtand aufgenommen, ſo denken wir uns eine Verbindung unter den gedachten Objecten (388.), und zwar unmittelbar durch die Syntheſis ſelbſt; denn nur dadurch wird ein Urtheil in der Syntheſis möglich, daß wir Begriffe als zuſammengehörig verbinden. Abſtrahiren wir nun von allen übrigen Prädicaten, die wir in dieſer Verbindung den gedachten Objecten beylegen, ſo gewinnen wir den Begriff des logiſchen Verhältnißgeſetzes ſelbſt, und kraft dieſes Geſetzes die Nothwendigkeit irgend einer Verbindung. Knüpfen wir dieſen Begriff an den vorausgeſetzten Begriff des logiſchen Seyns (389.), ſo denken wir unvermeidlich das Daſeyns eines Objects als abhängig von dem Daſeyn eines andern Objects, indem wir ein Object als nothwendig mit dem andern verbunden und durch dieſe Verbindung gebunden denken. Dieß wieder vorausgeſetzt, kommt es nur darauf an, ob wir hypothetiſch oder disjunctiv urtheilen (388.), um der logiſchen Abhängigkeit der Objecte von einander eine noch beſtimmtere Bedeutung zu geben.

392. Urtheilen wir nach den erklärten Vorausſetzungen (391.) hypothetiſch, ſo denken wir, daß, wenn das Object A iſt, auch das Object B ſeyn muß; und indem

wir ſo denken, ſetzen wir das Object B als das Product von A. Dieſe logiſche Production eines Objects durch ein anderes iſt die logiſche Cauſalität, d. i. dasjenige Gedankenverhältniß, durch welches jedes Object nothwendig als Urſache oder Wirkung eines andern Objects gedacht werden muß, ſobald es überhaupt gedacht wird.

393. Der Begriff der logiſchen Cauſalität bedeutet alſo weder ein Object ſelbſt, noch etwas in der Natur der Objecte außerhalb des Verſtandes Gegründetes. Urſache und Wirkung in dieſer Bedeutung ſind Kategorien, alſo weder Dinge, noch phyſiſche oder metaphyſiſche Eigenſchaften der Dinge, ſofern ein Ding mehr als der Begriff von einem Dinge iſt. Der berühmte Satz des zureichenden Grundes gilt alſo als Denkgeſetz im ganzen Reiche der Begriffe, und durch den Verſtand auch als transcendentales Naturgeſetz, kraft deſſen alle Objecte in der Zeit als Begebenheiten, indem ſie auf andre Begebenheiten folgen, auch als aus dieſen gedacht werden müſſen. Ob aber dieſes transcendentale Denkgeſetz auch eine metaphyſiſche Bedeutung hat, iſt eine andere Frage.

394. So gewiß wir aus der logiſchen Nothwendigkeit der Cauſalverbindung unter Begriffen nicht auf metaphyſiſche Nothwendigkeit einer allgemeinen Cauſalverbindung unter Subſtanzen (390.) ſchließen

dürfen, wie es ſich Leibnitz erlaubte; eben ſo wenig berechtigt uns der Begriff der logiſchen Cauſalität, die Realbedeutung aller Cauſalbegriffe abzuläugnen. Möglich bleibt es ſogar, daß ſich am Ende ſelbſt eine Realcauſalität als Grund der logiſchen Formal-Cauſalität nachweiſen ließe. Wenigſtens wird Keinem, der nicht ſophiſtiſiren mag, einfallen, die Kraft, die in uns als Erkenntniß- und Willenskraft iſt, deßwegen für eine leere Kategorie zu halten, weil wir auch alle Handlungen unſres Geiſtes als Begebenheiten nach Kategorien der Urſache und Wirkung denken. Denn der Verſtand ſelbſt als reelle Denkkraft, nicht als leere Kategorie, iſt ja Princip aller Kategorien.

395. Auch läßt ſich, wenn man nicht über der Feinheit der logiſch-tranſcendentalen Speculation die Realbedeutung der Begriffe aus den Augen verliert, kaum begreifen, wie man in der Kantiſchen Schule mit der Kategorie der Cauſalität den Schlüſſel zum Begriffe einer Naturkraft gefunden und dadurch den Skepticiſmus, der logiſche Erklärungen überhaupt nur pſychologiſch gelten läßt (348.), widerlegt zu haben im Ernſte behaupten kann. Denn Naturkraft in der Realbedeutung dieſes Begriffs iſt die Realität ſelbſt, ſofern ſie erſtens theoretiſch als objectiv vorhanden der Grund der Naturbegebenheiten, und zweytens praktiſch das Princip des Widerſtandes iſt, den der Wille findet. Und

gerade in *dieſer* Bedeutung, die durch kein Kategorienſyſtem weder erklärt, noch aufgehoben werden kann, wird der Begriff der Naturkraft von dem Skeptiker angefochten (342.).

396. Genau in den Verhältniſſen, in denen der Begriff der Cauſalität Kategorie iſt, entdeckt ſich als *dritte* Kategorie der Relation, nach der Kantiſchen Bedeutung des Worts, der Begriff der *Wechſelbeziehung* oder *Wechſelwirkung*, wie ſie im Kantiſchen Syſteme heißt. Denn nach den obigen Vorausſetzungen (392.) folgt, daß, wenn wir disjunctiv (200.) urtheilen, das Object A in der Formel: *Entweder* A, *oder* B, mit dem Objecte B in nothwendiger und wechſelſeitiger Gemeinſchaft gedacht werden muß. Daraus folgt denn freylich keine *metaphyſiſche* Gemeinſchaft der Subſtanzen (vergl. 394.), aber auch eben ſo wenig eine befriedigende Erklärung der mehr als logiſchen Gemeinſchaft und Wechſelwirkung z. B. zwiſchen *Natur* und *Willen* in unſerm praktiſchen Bewußtſeyn (vergl. 394.).

397. Faſt noch einleuchtender liegen, wenn der Verſtand nach der Kantiſchen *Modalität* (158.) objectiv ſich ſelbſt denkt, in den *problematiſchen*, *aſſertoriſchen* und *apodiktiſchen* Urtheilsformen (204.) die drey Begriffe *Möglichkeit*, *Wirklichkeit* und *Nothwendigkeit* als Kategorien. Aber daraus, daß dieſe Begriffe in den logiſchen Urtheilsformen als Kategorien enthalten

ſind, folgt noch nicht, was die Kantiſche Schule behauptet, daß die ganze Bedeutung dieſer Begriffe logiſche Urtheilsform und nichts weiter ſey. Denn erſtens bleibt bey aller Erklärung dieſer Begriffe, ſofern ſie in den logiſchen Urtheilsformen enthalten ſind, noch ganz und gar unausgemacht, ob entweder dieſe Begriffe in ihrer ganzen Bedeutung nichts weiter als leere Producte des ſich ſelbſt denkenden Verſtandes ſind, oder ob ſie vielmehr in einer höheren und urſprünglichen Bedeutung den logiſchen Urtheilsformen ſelbſt zum Grunde liegen.

398. Daß nun zweytens (vergl. 397.) die Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in der That eine höhere und mehr als logiſche Bedeutung haben, kann mit Verſtande nur derjenige bezweifeln, wer keine praktiſche Principien anerkennt. Denn möglich in praktiſcher Bedeutung iſt, was durch Wollen in der wirklichen Natur abgeändert werden kann; und nothwendig in praktiſcher Bedeutung iſt, was entweder phyſiſch, weil wir es nicht ändern können, ſeyn muß, oder, was moraliſch ſeyn ſoll.

399. Auch in bloß ſpeculativer Hinſicht können dieſe drey Begriffe (398.) nicht mit Grunde für bloße Kategorien erklärt werden. Denn was die Wirklichkeit von der Möglichkeit ſcheidet, iſt das Wirkliche, das mehr als Begriff iſt und dem Begriffe der Wirklichkeit

ſeine ganze Bedeutung gibt, wenn er mehr als das logiſche Seyn eines Begriffs im Verſtande (388. 389.) bedeutet. Auf dem Verhältniſſe des Wirklichen zum Möglichen und Nothwendigen beruht daher das Verhältniß des Denkens zum Wiſſen, alſo das Verhältniß des möglichen Irrthums zur Wahrheit, alſo am Ende alle Philoſophie.

400 Der Begriff der Wirklichkeit iſt auch die Klippe, an der alle Philoſophie ſcheitern muß, die auf Kategorien dogmatiſch fußen will, um ſich mit dem Skepticiſmus zu meſſen. Denn daß ein Kategorienſyſtem keine Metaphyſik iſt, und daß folglich jede vermeinte Metaphyſik, die bey genauerer Anſicht als ein leeres Kategorienſyſtem erſcheint, ſich ſelbſt in einen logiſchen Traum auflöſet, gibt der Skeptiker ſehr gern zu. Kein Lehrſatz kann ihm gelegner kommen, als der, daß die Kategorien gegebene Objecte vorausſetzen (381.), und daß folglich durch bloßes Denken kein Object gefunden wird. Aber er fragt nun weiter: Worauf gründet ſich denn, wenn ſelbſt der Begriff der Wirklichkeit eine Kategorie iſt, die wahre Objectivität, ſofern ſie mehr als Kategorie iſt? Die Antwort: "Auf die Erfahrung" iſt hier nicht viel beſſer als gar keine Antwort. Denn die ſubjective Nothwendigkeit der Erfahrung läßt der Skeptiker, als Menſch, immerhin gelten. Aber er fragt als Philoſoph: "Worauf gründet ſich das Objective in der Erfahrung?" (vergl. 333. 334.).

401. Hier treffen wir wieder auf den Streit über Idealiſmus und Realiſmus (336. 337.). Nach dem Syſtem der Kategorien iſt dieſer Streit nie zu entſcheiden. Denn die Kategorien ſetzen nur Objecte als vorhanden in der Reflexion voraus. Woher aber dieſe Objecte? kann eben deßwegen durch kein Kategorienſyſtem erklärt werden.

402. Wollten wir mit der Kantiſchen Schule ſogenannte Dinge an ſich annehmen, die, metaphyſiſch vorhanden, die Sinne afficiren und dadurch die ſinnlichen Vorſtellungen erregen ſollen, die dann, zur Unterſcheidung von den metaphyſiſchen Dingen an ſich, Erſcheinungen heißen, ſo müßten wir den Grund einer ſo vielbedeutenden Unterſcheidung philoſophiſch geſichert haben. Nun behauptet zwar der Urheber der Vernunftkritik, daß die Dinge an ſich vorhanden ſind, “weil allen Zeitbeſtimmungen etwas Beharrliches zum Grunde liegt, das nicht etwas in uns ſeyn kann, weil unſer Daſeyn in der Zeit ſelbſt durch dieſes Beharrliche beſtimmt wird.” Aber dieſes ſogenannte Beharrliche, das wir den Vorſtellungen im Begriffe zum Grunde legen müſſen, liegt ihnen darum noch nicht als ein Ding an ſich zum Grunde. Auch nach der Kantiſchen Vernunftkritik ſelbſt läßt ſich dieſe Beharrlichkeit als bloß logiſch erklären, wenn man ſich nur an den Begriff der Subſtanz erinnert (vergl. 389. 390.).

III.

Von der tranſcendentalen Verbindung der Vernunft mit der Sinnlichkeit.

403. Nehmen wir mit der Kantiſchen Schule als objectiven Grund der Erfahrung Dinge an ſich an, die unſre Sinne afficiren (402.), übrigens aber uns unbekannt ſind; ſo ſcheint aus der Theorie der tranſcendentalen Geſetze der Sinnlichkeit und des Verſtandes der Kantiſche Lehrſatz zu folgen, daß wir keine Kenntniß von Gegenſtänden haben, als in den Grenzen der Erfahrung. Denn das ſogenannte Afficirt werden allein, das von den Dingen an ſich abgeleitet wird, muß uns dann Bürgſchaft dafür leiſten, daß unſre ſinnlichen Vorſtellungen nicht Einbildungen ſind; und unſre intellectuellen Vorſtellungen ſind, nach der obigen Theorie der Denkgeſetze, entweder empiriſch entwickelt, oder ſie ſind leere Formelbegriffe.

404. Da wir aber, nach eben dieſer Theorie, die ſogenannten Dinge an ſich außerhalb des Verſtandes finden müſſen, wenn dieſe Theorie Beſtand haben ſoll; und da durch Kategorien nichts außerhalb des Verſtandes gefunden wird (381. 402.); ſo ſieht es mit der behaupteten Einſchränkung unſrer Kenntniß in die Grenzen

der Erfahrung doch noch bedenklich aus. Denn die Sinnlichkeit gibt uns nichts mehr als ſinnliche Kenntniß. Wenn uns alſo die Ueberzeugung vom Daſeyn der Dinge an ſich nicht durch reine Vernunft gegeben wird, ſo iſt ſie unmöglich. Wird uns aber durch reine Vernunft das Daſeyn der Dinge an ſich gegeben, ſo iſt nach dem Syſtem der Kategorien nicht einzuſehen, warum wir nicht, mit der Leibnitziſchen Schule, die Dinge an ſich in eben den Verhältniſſen beurtheilen ſollen, wie wir ihnen alle ſinnliche Prädicate abſprechen.

405. Schon der Begriff eines Dinges an ſich iſt metaphyſiſch; denn durch ihn denken wir einen überſinnlichen und jenſeit des Verſtandes objectiv wirklichen Grund der Sinnlichkeit (319.). Eine Philoſophie, die auf der Behauptung eines Unterſchiedes zwiſchen Erſcheinungen und Dingen an ſich beruht, iſt alſo metaphyſiſch begründet. Wenn alſo eben dieſe Philoſophie die Möglichkeit der Metaphyſik erſt finden will, ſo hebt ſie, als Philoſophie, in einem logiſchen Zirkel (308.) ſich ſelbſt auf, weil ſie dasjenige, was ſie finden will, als ſchon gefunden vorausſetzt. Und in dieſer kritiſchen Lage befindet ſich die Kantiſche Philoſophie. Denn dieſe Philoſophie will durch eine Kritik der reinen Vernunft (325.) über die Möglichkeit einer Metaphyſik überhaupt entſcheiden, und fußt doch, ſoweit ihr kritiſcher Weg ſie führt, auf die

metaphyſiſche Behauptung der Dinge an ſich, ohne dieſe Behauptung durch irgend einen Beweis außer dem logiſchen Scheinbeweiſe nach dem Begriffe der Beharrlichkeit (402.) zu ſichern.

406. Fragen wir weiter, was denn das An ſich in dem Begriffe eines Dinges an ſich bedeutet, ſo verläßt uns der Verſtand mit ſeinen Kategorien, wie uns die Erfahrung mit ihren Erſcheinungen verläßt. Denn wir werden uns dieſes ſogenannten An ſich nur dann bewußt, wenn wir denken, daß Vorſtellungen überhaupt, weder als Erſcheinungen, noch als Begriffe, dasjenige ſind, was wir entweder als Subject oder als Object denken, wenn wir die Vorſtellung als Beziehung des Subjects auf ein Object erklären (vergl. 67.). Wir nennen daher auch dieſes An ſich, im Gegenſatze mit den Vorſtellungen, die nur durch Beziehung auf daſſelbe wirklich ſind, als letzten Grund der Möglichkeit aller Beziehungen, das Abſolute und Unbedingte.

407. Das Abſolute genetiſch, d. i. durch Reduction deſſelben unter ein höheres Princip erklären wollen, widerſpricht ſich ſchon im Begriffe; denn das Abſolute ſelbſt iſt ſchon im Begriffe das Höchſte. Es iſt das Princip der Principien, dasjenige wohin alles Philoſophiren zielt und das wir immer als das Unbekannte und doch Nothwendige = x vorausſetzen, wenn wir raiſon-

nirend einen Satz auf Dasjenige zurückzuführen ſuchen, was der Möglichkeit des Raiſonnirens ſelbſt zum Grunde liegt. Was wir alſo als Erklärung des Abſoluten verſuchen dürfen, kann nie etwas mehr als logiſche Verdeutlichung des unmittelbar durch ſich ſelbſt anerkannten Princips aller Erklärungen ſeyn.

408. Wenn wir, nach dem zweyten Theile der Kantiſchen Vernunftkritik, das Abſolute für nichts anders als für das Idealprincip halten wollen, das, in ſich nichts ſeyn, und nur in Beziehung auf gegebene Objecte als höchſtes Denkprincip durch die Vernunft in bloß regulativer Bedeutung a priori behauptet werden ſoll, um alles Wiſſen in Gedanken daran zu knüpfen; ſo fragt man billig erſt nach einem Beweiſe dieſer dem Kantiſchen Syſtem eignen Erklärung des Abſoluten.

409. Was man in der Kantiſchen Schule für einen befriedigenden Beweis der Kantiſchen Erklärung des Abſoluten anſieht, iſt die tranſcendentale Antinomie der reinen Vernunft, d. i. der Widerſpruch, in den die Vernunft mit ſich ſelbſt geräth, wenn ſie durch den Begriff der abſoluten Allheit oder Totalität einen Inbegriff aller Objecte, d. i. eine Welt denkt, und dieſe nach der Regel der Kategorien zu beurtheilen verſucht. Aber geſetzt auch, es hätte mit dieſer Antinomie, deren Erläuterung für unſer Lehrbuch der Anfangsgründe der Phi-

loſophie viel zu weitläuftig und zu ſubtil ausfallen würde, ſeine volle Richtigkeit; ſo wäre doch dadurch nur bewieſen, daß das Abſolute, gedacht als Princip der Totalität einer Menge von Dingen, in Syllogiſmen ſich ſelbſt zerſtört. Daraus folgte denn weiter, daß der Begriff des Abſoluten und der Begriff der Mehrheit von Dingen unverträgliche Begriffe ſind, und daß, ſofern die behauptete Mehrheit der Dinge ſinnlich iſt, das Geſetz der Sinnlichkeit dem Begriffe des Abſoluten widerſtreitet. Damit aber iſt im mindeſten nicht bewieſen, daß das Abſolute nur eine regulative Idee (408.) ſey.

410. Und wenn man gar mit der Kantiſchen Schule zuerſt eine metaphyſiſche Welt von Dingen an ſich als abſolut reelles, nicht bloß gedachtes Subſtrat der Erſcheinungen behauptet, und dann doch das Abſolute, das mit dem Begriffe eines Dinges an ſich zuſammenfällt, für eine bloße Idee erklärt; wenn man der Vernunft das Vermögen zuſpricht, das Daſeyn metaphyſiſcher Dinge außer uns zu erſchließen (402.), und doch das höchſte Denkprincip für ein bloß regulatives Princip (408.) anſieht; ſo iſt es gleich unmöglich, eine Tranſcendentalphiloſophie realiſtiſch, oder idealiſtiſch zu behaupten. Es bleibt uns dann nichts übrig als ein leerer Formalismus, d. i. ein Syſtem der tranſcenden-

talen Vorſtellungsgeſetze, das auf der einen Seite Vernunft, auf der andern Seite Sinnlichkeit vorausſetzet, über dasjenige aber, was ohne Vorausſetzung als Princip der Vorſtellung entweder idealiſtiſch, oder realiſtiſch gedacht werden und die Beziehung der Vernunft auf wahre Realität erklären muß, nicht die geringſte Auskunft, und folglich dem Skepticiſmus gewonnenes Spiel gibt (vergl. 336. 337.).

Zweyte Abtheilung
der Transcendentalphiloſophie.

Transcendentale Apodiktik.

Vorbereitung.

411. Aller Skepticiſmus hat zum Princip den Begriff der Vorſtellung, deſſen pſychologiſche Bedeutung (67.) niemand bezweifelt. Ob aber dieſe pſychologiſche Bedeutung eine transcendentale iſt; ob das Object, das wir pſychologiſch von der Vorſtellung unterſcheiden, wirklich etwas außerhalb des Subjects Vorhandenes iſt; ob

nicht vielmehr das Subject in den Objecten die Reſultate ſeiner eignen Thätigkeit erkennt; und ob es überhaupt, da doch alle Empfindungen am Ende nur ſinnliche Vorſtellungen und alle Begriffe nur intellectuelle Vorſtellungen ſind, eine Kriterium deſſen gibt, was wir unter dem Nahmen Wahrheit in der Beziehung der Vorſtellungen auf Objecte denken; darüber verlangt der Skeptiker Belehrung (334. 335. 338.).

412. Unmöglich iſt ebendeßwegen eine eigentlich demonſtrative Widerlegung der Skepticiſmus. Denn da erſtens die Principien aller Demonſtration Begriffe ſind (235. 307.), die der Skeptiker nur als intellectuelle Vorſtellungen (137. 333. 411.) gelten läßt; und da überdem noch zweytens, nach der ſkeptiſchen Logik, alle Demonſtrationen ſich in den logiſchen Diallelus verlieren (355.); ſo müſſen wir entweder auf die Seite des Skeptikers treten, oder zeigen, wie eine Wiſſenslehre anders als durch Begriffe und eigentliche Demonſtration begründet wird.

413. Aber wir dürfen auch nicht da, wo uns der Verſtand mit ſeinen Begriffen und Sätzen den verlangten Dienſt verſagt, an ein Gefühl appelliren. Denn der Skeptiker proteſtirt als Philoſoph gegen jede Theorie, die Gefühle als Beweisgründe behandelt (338.).

414. Alſo wird zur Möglichkeit einer Widerlegung des Skepticiſmus eine Beweisart vorausgeſetzt, deren letztes Argument weder Grundſatz oder Begriff, noch Gefühl iſt. Da nun eine ſolche Beweisart ſich ſelbſt aufhebt, wenn wir von Sinnlichkeit und Vernunft als zwey entgegengeſetzten Erkenntnißquellen ausgehen und Erkenntniß durch Gefühl von der Erkenntniß aus Grundſätzen apodiktiſch trennen; ſo wird weiter zur Möglichkeit des Beweiſes, der den Skeptiker widerlegen ſoll, ein Princip vorausgeſetzt, das allen Gefühlen ſowohl als allen Begriffen zum Grunde liegt. Dieſes Princip allein wird dann das Wiſſensprincip heißen können; und nur kraft dieſes Princips wird der Unterſchied zwiſchen Wiſſen und Zweifeln, und, ſofern wir nur denkend zweifeln, zwiſchen Wiſſen und Denken erklärbar werden.

415. Ob wir aber ein ſolches Princip anerkennen müſſen, oder nicht, wird zuletzt nicht durch Demonſtration, ſondern durch die That entſchieden werden müſſen, die Ueberzeugung heißt und den Demonſtrationen ſelbſt zum Grunde liegt, ſofern eine Demonſtration allem Zweifel ein Ende macht (vergl. 37.). Die Ueberzeugung und den Zweifel verſtehen, wird dann nichts anders heißen, als durch uneigentliche oder indirecte Demonſtration (vergl. 412.), nicht aus dem Princip des Widerſpruchs, ſondern nur dieſem Princip gemäß in

Sätzen und Schlüſſen begreifen, daß, wenn wir das verlangte Wiſſensprincip (414.) nicht als durch ſich ſelbſt unbezweifelbar behaupten, überall in keiner Behauptung weder Sinn, noch Verſtand iſt (vergl. 266.). Und nur auf dieſe Art wird dann die Philoſophie überhaupt als Wiſſenſchaft begründet werden können.

I.

Vom abſoluten Realprincip.

416. Es wäre zweckloſe Künſteley, das verlangte Princip, mit deſſen Beſtimmung in Begriffen alle Wiſſenslehre als Philoſophie ſtehen oder fallen muß, durch Umwege herbeyzuführen. Denn dieſes Princip ſetzt immer und überall ſich ſelbſt voraus und braucht nur gedacht zu werden, um für ſich ſelbſt zu entſcheiden. Wir denken es, indem wir die Möglichkeit der Vorſtellungen denken. Subject und Object ſind die Principien, mit denen jede Theorie realiſtiſch oder idealiſtiſch (336. 337.) anfängt und deren Beziehung auf einander durch Denken als letzter Grund des Zweifels und der Ueberzeugung (vergl. 415.) ſich immer von ſelbſt verſteht. Beydes aber, Subject und Object, denken wir als vorhanden. Beyde ſetzen wir einander entgegen als Realitäten.

417. Was wir auch immer für Worte zu Hülfe nehmen mögen, um Realität, Seyn, Daſeyn, Vorhandenſeyn, Wirklichkeit, Weſen, Ding u. ſ. w. als Einerley, oder als Mehrerley zu erklären; ſelbſt dieſe Worte ſind nur dadurch möglich, daß allen Unterſcheidungen Daſeyn überhaupt und allen Begriffen, ſofern ſie mehr als Nichts ſind, der Begriff des Daſeyns überhaupt als höchſter Claſſenbegriff zum Grunde liegt. Daſeyn überhaupt definiren wollen, heißt alſo, ſich ſelbſt widerſprechen (vgl. 291.). Daſſelbe heißt, Daſeyn erklären wollen; denn Erklärungen ſind unvollendete Definitionen (284.). Daſſelbe heißt aber auch, Daſeyn überhaupt läugnen oder bezweifeln; denn auch den Begriffen des Läugnens und Zweifelns liegt der Begriff des Daſeyns zum Grunde, weil er allen Begriffen zum Grunde liegt.

418. Auch den Vorſtellungen legen wir ein Daſeyn bey, ſofern wir ſie, als Vorſtellungen, nicht bezweifeln; und eben ſo den Begriffen, ſofern ſie Vorſtellun ſind (138 — 142.). Aber dieſes Daſeyn der Begriffe und der Vorſtellungen überhaupt denken wir nur als ein uneigentliches Daſeyn, indem wir unter Vorſtellungen überhaupt nur Beziehungen des Subjects auf ein Object denken. Nur das Subject und Object ſelbſt, deren Beziehung auf einander die Vorſtellung iſt, denken wir als wahre und eigentliche Realität im Bewußtſeyn des vollbe-

ſtrittene An ſich (406.), kraft deſſen die ſinnliche Vorſtellung nur eine Erſcheinung und kein Ding an ſich iſt (vergl. 416.). Da wir alſo mit dem Begriffe des Daſeyns unbezweifelbar etwas denken, das Princip der Vorſtellungen und Grund ihrer Möglichkeit iſt; und da doch Begriffe ſelbſt nur Vorſtellungen ſind; ſo entſteht die unbeantwortlich ſcheinende Frage: Wie kommt der Verſtand zu dem Begriffe der Realität als eines Princips der Vorſtellungen?

419. Daß der Begriff der Realität als Begriff eines Princips der Vorſtellungen kein empiriſcher, d. i. kein Begriff iſt, durch den wir nur eine ſinnliche Vorſtellung denken, bedarf kaum der Erwähnung. Daß er keiner der leeren Regelbegriffe iſt, die nichts weiter als ein Geſetz des Denkens nach vorausgeſetzter Realität bedeuteten (380. 381.), iſt eben ſo einleuchtend. Aber auch die reine Vernunft, nach dem Kantiſchen Syſteme als Princip des Abſoluten gedacht (408.), kann den Begriff der Realität nicht geben, wenn wir unter dem Abſoluten, dem Kantiſchen Syſtem gemäß, einen bloß regulativen Vernunftbegriff (408.) verſtehen und nicht, nach den Forderungen der idealiſtiſchen Erklärer der Kantiſchen Vernunftkritik, die Vernunft ſelbſt für die alleinige Realität und ſelbſt für das Princip der ſinnlichen Vorſtellungen halten.

420. Alſo ſehen wir uns, um den Begriff der Realität zu retten, in dem Dilemma befangen entweder dieſem Begriffe, ſofern er urſprünglich etwas anders als die Vernunft ſelbſt bedeuten ſoll, alle Bedeutung abzuſprechen und die reine Vernunft allein für die wahre Realität, die ſinnlichen Vorſtellungen aber für mittelbare Producte der reinen Vernunft zu halten; oder wir müſſen ein Realprincip behaupten, das, von der Vernunft ſo verſchieden wie von der Sinnlichkeit, der Vernunft ſowohl als der Sinnlichkeit zum Grunde liegt und durch ſeine unmittelbare Beziehung auf die Vernunft zum Begriffe der Realität führt.

421. Wer mit den neueſten Idealiſten, nach dem Syſtem der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre, auf die erſte Seite des entſcheidenden Dilemma's (420) treten will, der muß das Bewußtſeyn überſpringen und, indem er das Ich, das mit der Vernunft logiſch Daſſelbe iſt (89. 90.), als Realität behauptet, die ſich ſelbſt das Bewußtſeyn ſchafft, eben dieſes Ich auch die Sinnlichkeit als Objectivität ſchaffen laſſen, ob gleich im Bewußtſeyn ſelbſt ſich Alles umgekehrt verhält und das erkennende Subject ſich nur in der Beziehung auf Objecte, aber nicht als Producenten der Objecte findet.

422. Hat man dem Idealiſten einmal die Befugniß zu dieſem Ueberſpringen des Bewußtſeyns eingeräumt, ſo kann

man ihm auch nicht verdenken, wenn er, ſeinem Princip getreu, das ganze Syſtem des menſchlichen Wiſſens *umkehrt*, den Unterſchied zwiſchen *Denken* und *Wiſſen* aufhebt und das Wiſſen für nichts anders hält, als für ein *eingeſchränktes Denken*. Fragt man aber den Idealiſten: *wie er es denn anfängt, das Bewußtſeyn zu überſpringen?* ſo hat er nichts für ſich als *Schlüſſe*, durch die er ſeinen transcendentalen Standpunct *zu erſchließen* behauptet. Nun hebt aber die Möglichkeit *aller* Schlüſſe ſich ſelbſt auf, wenn wir nicht *Sätze* als Prämiſſen vorausſetzen. Sätze aber ſind nur möglich durch eine *Syntheſis von Begriffen*; und Begriffe ſind nur möglich durch *Merkmale im Bewußtſeyn* (ſ. die ganze Logik). Folglich iſt der transcendentale Schluß des Idealiſten, der das Bewußtſeyn überſpringen will, abſolut unmöglich, und alle Kunſt, durch die dieſe Unmöglichkeit verſteckt wird, endigt in *erweisliche Paralogiſmen*.

423. Will aber der Idealiſt ſeine Philoſophie, die dem Bewußtſeyn trotzt, aus angeblich *moraliſchen* Gründen durchſetzen, ſo vergißt er, daß moraliſches und ſpeculatives Bewußtſeyn nicht eher als einander widerſprechend behauptet werden dürfen, bis man Gründe hat, zu behaupten, *daß* ſie einander widerſprechen; und dieſe Gründe müßten wieder *unmögliche Schlüſſe* ſeyn, weil alle Schlüſſe,

als Schlüſſe, aus *ſpeculativem* Bewußtſeyn entſpringen. Und überdieß hebt jede Philoſophie, die zu ihrer Möglichkeit den Untergang der Logik bedarf (422.), als Philoſophie ſich ſelbſt auf.

424. Alſo bleibt uns zur Rettung des Begriffes der Realität, die mehr als Vorſtellung iſt, nichts übrig (420.) als die Behauptung eines *Realprincips*, das der Vernunft wie der Sinnlichkeit zum Grunde liegt, ſofern beide *objectiv* ſind. Da wir nun mit der Behauptung eines ſolchen Realprincips auch realiſtiſch das Bewußtſeyn nicht überſpringen dürfen (vgl. 422.), ſo müſſen wir dieſes Princip *dem Bewußtſeyn gemäß* behaupten. Nun kommen wir mit aller Selbſtprüfung, dem Bewußtſeyn gemäß, nicht weiter als bis zur *urſprünglichen Entgegenſetzung* des Subjects und der Objecte (416.). Wir können alſo kein andres Realprincip behaupten, als *Subject und Object in urſprünglicher Entgegenſetzung*.

425. Die urſprüngliche Entgegenſetzung des Subjects mit irgend einem Object iſt das Princip aller *Urtheile* oder *Behauptungen*. Sie iſt *das Behaupten ſelbſt*. Denn da *Verſtandesurtheile*, d. i. Urtheile in Begriffen und Sätzen, ein unbedingtes Anerkennen der *Merkmale* zur Gültigkeit der Begriffe, Merkmale aber wieder ein *Mannigfaltiges* objectiv vorausſetzen; ſo ſind Verſtandesurtheile, deren Möglichkeit Objecte ſchon vor-

ausſetzt, nur kraft eines Realurtheils, das über das Daſeyn der Objecte entſcheidet, als apodiktiſche Urtheile oder Entſcheidungen und Behauptungen möglich. Ungehindert durch die Terminologie der Logiker (178.) nennen wir alſo, wenn wir den ſubjectiven Begriff der Seelenkraft mit dem objectiven Begriffe der Naturkraft (vergl. 63. und 342.) verbinden, das Princip dieſer Verbindung als das Princip aller Realurtheile mit Recht Urtheilskraft, und zwar, ſofern die urſprüngliche Entgegenſetzung das abſolut Erſte im Wiſſen iſt, abſolute Urtheilskraft.

426. Mit dem Begriffe der abſoluten Urtheilskraft haben wir nicht etwa ein neues Princip zur Erklärung der Realität (vergl. 417.), oder eine beſondre Kenntniß von Kräften in uns oder außer uns, ſondern nur das In uns mit dem Außer uns und dieſes mit jenem, d. i. das Subjective mit dem Objectiven und dieſes mit jenem in einer und derſelben Behauptung, und dieſe Behauptung, d. i. das abſolute Urtheil ſelbſt als abſolute Realität behauptet, die das Wiſſen ſelbſt iſt, ſo daß aller Unterſchied zwiſchen Seyn, Wiſſen und Urtheilen in apodiktiſcher Bedeutung wegfällt und nur in pſychologiſcher Bedeutung gültig bleibt.

427. Auf das abſolute Urtheil oder Realprincip beziehen ſich nothwendig alle Gedanken, ſofern ſie ſich

auf Etwas beziehen (99. 110. 117.). Durch dieſe Beziehung wird das Denken zu einem Wiſſen, da es urſprünglich, als reinen Denken (wovon weiter im nächſten Abſchnitt) deßwegen kein Wiſſen iſt, weil es zu ſeiner Möglichkeit in der reinen Abſtraction irgend ein Object ſchon vorausſetzt (115. 117.), das Wiſſen ſelbſt aber nichts anders iſt als die Anerkennung eines Objects mit dem Subjecte im abſoluten Realurtheile. Durch die Beziehung des Denkens auf das Mannigfaltige in der Realität entſtehen die Begriffe (vergl. 119.). Allen Begriffen liegt daher der Begriffe des Etwas, den die Logik durchaus nicht erklären kann (116. 164. 165.), zum Grunde; und dieſer Begriff, der als Begriff ſelbſt nur eine Vorſtellung iſt, kann nichts anders bedeuten, als die allgemeine und nothwendige Beziehung des reinen Denkens auf das abſolute Realprincip in jedem Momente der reinen Abſtraction.

428. So kommt der Verſtand zum Begriffe der Realität, aber nur kraft der Vorausſetzung der Realität; und dieſer Begriff ſelbſt iſt und bleibt als Begriff nichts mehr als das nothwendige Denken dieſer Vorausſetzung, die ſich als das abſolute Realurtheil ſelbſt behauptet. Eben deßwegen iſt dieſer Begriff ein durchaus unbeſtimmter und in ſeiner Art einziger Begriff (vergl. 110. 173.). Und ſo iſt die entſcheidende Frage

(418.), die anfangs unbeantwortlich ſchien, ſo deutlich beantwortet, als es die Unterſuchung deſſen, was ſelbſt der Möglichkeit einer Unterſuchung zum Grunde liegt, erlaubt.

429. Nun erklären ſich auch von ſelbſt die Räthſel, mit denen die Philoſophie pſychologiſch anfängt und logiſch fortfährt. Das abſolute Realurtheil iſt abſolute Determination, d. i. Selbſtbehauptung des Subjects mit einem entgegengeſetzten Object in Einer Realität. Eben dieſes abſolute Realurtheil iſt aber zugleich abſolute Reflexion, d. i. Entgegenſetzung des Subjects und Objects. Die abſolute Reflexion iſt die urſprüngliche Unterſcheidung (39. 62.), von der alle Philoſophie als Pſychologie ausgeht. Die abſolute Determination iſt die urſprüngliche Entſcheidung, zu der alle Philoſophie logiſch zurückführt; denn ſie iſt der letzte Beweisgrund, den die Logik ſucht und nicht findet (306. 308.). Deßwegen heißt auch die Elementarphiloſophie, als Theorie des letzten Beweisgrundes, Apodiktik.

430. In dieſer Behauptung einer Apodiktik iſt denn auch die einzig denkbare theoretiſche Widerlegung des Skepticiſmus enthalten. Denn da der Skeptiker alle ſeine Vorſtellungen bezweifelt und eben darum durch keine directe Demonſtration zu widerlegen iſt (356 411. 412.), ſo argumentiren wir in Schlüſſen nur indirect (415.) gegen

ihn, indem wir ihn in das Dilemma führen, den Begriff des *Daſeyns* in der Bedeutung, die *mehr als Vorſtellung* iſt (418.), entweder mit uns zu behaupten, oder, ſeines Orts, zu bezweifeln. Bezweifelt er den Begriff des Daſeyns in dieſer abſoluten Bedeutung, ſo können wir nichts weiter, als ihn vom erſten Worte an, das er ſpricht, ſich ſelbſt widerſprechen laſſen. Denn er zweifelt nur, ſofern er etwas dieſem Begriffe des Daſeyns Correſpondirendes außerhalb des Begriffs ſucht. Geſteht er aber ein, daß er kraft ſeines Begriffes weiß, was er *ſucht*, ſo richten wir die entſcheidende Frage: "Wie kommt der Begriff der Realität als eines *Princips* der Vorſtellungen auch nur ſkeptiſch in den Verſtand?" (418.) gegen ihn und nöthigen ihn dadurch, entweder unſrer Argumentation (419—429.) beyzupflichten, oder zu geſtehen, daß ſein Suchen ſelbſt *nichts* bedeutet.

II.

Vom abſoluten Idealprincip.

431. Mit der Widerlegung des Skepticiſmus (430.) haben wir den Grund zur Philoſophie gelegt, ſofern ſie Wiſſenſchaft des *Wiſſens* und nicht des unendlichen *Zweifels* iſt. Damit iſt für die *Befriedigung* der

Vernunft die Aufhebung des ſpeculativen Scandals gewonnen, den ſonſt der Skeptiker dem Dogmatiker und dieſer jenem zurückgibt, wenn der Eine die Diſputation auf lauter Zweifel gründen will, während er doch wiſſen muß, daß er zweifelt; und wenn der Andre den Skeptiker durch Grundſätze und Schlüſſe widerlegen will, während der Skeptiker eben dafür einen Beweis verlangt, daß Grundſätze und Schlüſſe überhaupt transcendentale Beweisgründe ſind.

432. Mit dieſer Widerlegung des Skepticiſmus iſt aber der Unterſchied zwiſchen Wiſſen und Denken nur unter Vorausſetzung dieſes Unterſchiedes ſelbſt, und nur inſofern erklärt, als das Denken verſtandesmäßig auf Begriffen beruht, die der Skeptiker ohne Ausnahme bezweifelt, weil er ſie nur als Vorſtellungen gelten läßt. Damit iſt die objective Abhängigkeit der Vernunft von dem abſoluten Realprincip inſofern darzethan, als wir raiſonniren, d. i. in Sätzen und Schlüſſen denken, was man denn freylich in den Schulen gewöhnlich für das Denken an ſich hält. Aber zur Möglichkeit des Raiſonnirens gehört auch die ſubjective Möglichkeit der Begriffe; und dieſe wird durch das abſolute Realprincip nicht erklärt, ſofern ſie auf der reinen Abſtraction beruht (vergleiche genau 88. 115.).

433. Der Act der Selbſterhebung des Subjects über die Objecte in der reinen Abſtraction, die der Anfang des Denkens oder der reine Gedanke, d. i. Princip der logiſchen Reflexion iſt, auf die wir ſchon in der Logik die ſubjective Möglichkeit der Begriffe zurückführen mußten (119. 132.), dieſer Act verdient vorzugsweiſe den Nahmen der reinen Vernunft, den man in der Kantiſchen Schule der Vernunft als einem Vermögen der Grundſätze a priori gibt. Denn das a priori der Kantiſchen Schule bedeutet nichts weiter als die Geſetze des Wiſſens, die jeder beſondern Erfahrung vorausgeſetzt werden, und die auch der Skeptiker gelten läßt (358.), weil wir doch durch Anerkennen dieſer Geſetze nie einen Grund eben dieſer Geſetze weder in uns noch außer uns entdecken. Denn dem denkenden Subjecte in der Abſtraction von den Objecten eine beſondre Natur zuzuſchreiben und dieſe beſondre Natur als ein Princip beſondrer Grundſätze zu ſtatuiren, haben wir nicht den geringſten Grund. Aber die reine Abſtraction oder der reine Gedanke ſelbſt iſt das wahre a priori, das die Vernunft von der Sinnlichkeit ſcheidet.

434. Die reine Vernunft in der apodiktiſchen Bedeutung des Worts erklären wollen, iſt eben ſo widerſinnig, als, die abſolute Realität erklären wollen (417. 426.). Nichts anders als eben die Unmöglichkeit, die

Realität aus der Vernunft, oder die Vernunft aus der Realität, oder Beides für abſolut Eins und Daſſelbe (421.) zu erklären, iſt das *Princip des Unterſchiedes zwiſchen Denken und Wiſſen.* Denn dieſer Unterſchied wird apodiktiſch null und nichtig, wenn wir nicht in der reinen Abſtraction ſelbſt eben dieſe Abſtraction, mit der das *Denken* anfängt, von den Objecten unterſcheiden, auf die ſich das Denken bezieht, ſobald wir überzeugt ſind, etwas zu *erkennen* oder zu *wiſſen.* Wir wiſſen, daß wir denken, und wir denken, daß wir (etwas) wiſſen. Beides iſt *Eine Ueberzeugung;* und dieſe Ueberzeugung iſt und bleibt ein unauflösliches Räthſel; denn nur durch die *Beziehung* des Gedankens auf die Realität wird das Denken ein Wiſſen. In dieſer Beziehung wird aber ein *entgegengeſetzter* Anfang des Denkens und des Wiſſens vorausgeſetzt.

435. Nichts weiter als eben dieſes Räthſel liegt in der ſpeculativen Unterſcheidung des *Idealprincips* von dem Realprincip. Das theoretiſch-abſolute Idealprincip iſt das *reine Denkprincip* im Gegenſatze mit dem Realprincip, d. i. dem Princip des Wiſſens. Es iſt, in Beziehung auf alles *Gedachte,* das urſprüngliche *Denken ſelbſt.* So fanden wir es ſchon logiſch als das Elementarprincip der Logik (102.), in der Form des Satzes, *Ich denke.* Mit dieſem in ſeiner Art einzigen Satze, der gar nichts

Objectives enthält, ſpricht das denkende Subject ſich ſelbſt ein ſubjectives Daſeyn zu. Dieſe Selbſterhebung des Subjects über alle Objecte haben wir Vernunft genannt (88.). Mit der Vernunft oder dem urſprünglichen Denken ſelbſt iſt daher der Begriff des Ich als Begriff aller Begriffe, d. i. als die abſolut erſte vernünftige Vorſtellung gegeben (vergl. 89.). Nun iſt zwiſchen dem Ich und der Vernunft in dieſer höchſten Bedeutung keine logiſche Unterſcheidung mehr möglich (90.). Alſo iſt es auch unmöglich, durch Denken zu ergründen, wie der logiſche Satz: Ich denke, die tranſcendentale Bedeutung: Ich bin, gewinnt.

436. Sobald wir alſo das Ich im Begriffe iſoliren, d. h. ſobald wir dieſem Begriffe die Bedeutung entziehen, die er nur dadurch erhält, daß das denkende Weſen als Subject ſich ſelbſt mit den Objecten in Einem Momente des Wiſſens findet, indem das Denken ſich auf das Wiſſen bezieht (434.), bedeutet dieſer Begriff nichts mehr als logiſch das Denken ſelbſt. Dann aber hat logiſch der Satz: Ich denke, auch die Bedeutung: Ich zweifle. Deßwegen iſt es abſolut unmöglich, das Ich als das ſich ſelbſt denkende Idealprincip zum Princip der wahren Objectivität, d. i. zum reinen Wiſſensprincip anders als in einem Zirkel von Paralogiſmen zu erheben (vergl. 421. 422.).

437. Fragen wir alſo nach dem letzten Grunde des *Zweifels*, ſo kommen wir eben ſo, wie wenn wir nach dem letzten Grunde des *Wiſſens* fragen, auf die *Entgegenſetzung* des Subjectiven und Objectiven im Denken und Wiſſen zurück, ohne von dieſer Entgegenſetzung noch anders etwas wiſſen zu können als durch ſie ſelbſt, ſo daß es eben ſo unmöglich iſt, das Subject aus den Objecten, als die Objecte aus dem Subject, das Denken aus dem Wiſſen, oder das Wiſſen aus dem Denken zu erklären.

438. Auf dieſem ſpeculativ unauflöslichen Gegenſatze des Denkens und Wiſſens beruht denn auch der Doppelſinn der Idee des *Abſoluten*. Dieſer höchſte aller Begriffe bedeutet ſowohl das Realprincip (425. 426.) als das Idealprincip (435.). In der erſten Bedeutung denken wir durch ihn *objectiv* ein geſchloſſenes Ganzes oder *Totales*. In der zweyten Bedeutung iſt er der Begriff des transſcendental *Unendlichen* und dadurch auch des unendlichen Zweifels im Denken, als in einer *nie geſchloſſenen Reihe von Begriffen*. Dieſe Reihe ſchließen, hieße, einen *abſoluten Begriff* finden; und ein ſolcher Begriff iſt nur der Begriff des Ich, der jede Reihe von Begriffen *anfängt* (vergl. 435.), aber eben deßwegen keine anders *ſchließen* kann als durch Reduction auf den Punct des Anfangs. In dieſem Zirkel, in dem das Letzte immer wieder das Erſte wird, muß ſich der Verſtand verlieren, wenn wir durch reines Denken

etwas erreichen wollen, das mehr als das Denken im Gegenſatze mit dem Wiſſen, alſo mehr als das Idealprincip im Gegenſatz mit dem Realprincip iſt.

439. Auf dem transcendentalen Gegenſatze des Denkens und Wiſſens oder des Ideal- und Realprincips beruht ferner alle Entgegenſetzung des Nichts und des Etwas. Dieſer Entgegenſetzung mußte ſchon die Logik erwähnen (166. 173.); um den Begriff des Nichts als ein Correlat des Etwas im Verſtande nachzuweiſen. Nun iſt aber im Verſtande der Begriff des Nichts ſo gut ein logiſches Object, wie der Begriff des Etwas (110. 138.). Und doch iſt überall kein Begriff ein transcendentales Object, d. h. alle Begriffe ſind Nichts, ſofern ſie nicht durch Merkmale in der Abſtraction als Vorſtellungen objectiv begründet (vergl. 113.) ſind. Der Grund des Begriffes des Nichts kann alſo nichts anderes ſeyn, als die reine Abſtraction oder das Denken ſelbſt, ſofern es reine Subjectivität, d. i. Erhebung des Subjects über alle Objecte iſt; und der Begriff des Nichts iſt nur dadurch ein logiſches Etwas, daß ſelbſt der reinen Abſtraction die Realität vorausgeſetzt wird (vergl. 117.), kraft deren als Beziehung des Denkens auf das Wiſſen auch das Nichts eine Vorſtellung, aber doch immer nur als Begriff, iſt. Ein transcendentaler Idealismus, der das reine Denken zum abſoluten Wiſſensprincip erheben will,

iſt alſo, wie man ihn auch ſchon genannt hat, ein Nihilismus.

440. Aus dem tranſcendentalen Nichts entſpringt die tranſcendentale Möglichkeit in ihrer urſprünglichen Bedeutung, und aus dem Etwas die tranſcendentale Nothwendigkeit in ihrer urſprünglichen Bedeutung. Dadurch, daß das reine Denken im Gegenſatze mit dem Wiſſen als Zweifelsprincip (436.) mit Nichts anfängt, iſt es das Vermögen ſich vorzuſtellen, "daß Alles, was iſt, auch nicht ſeyn oder etwas Anders ſeyn könnte," und nichts als dieß iſt die Möglichkeit in urſprünglich tranſcendentaler Bedeutung. Ihr entgegen ſteht die Nothwendigkeit, die aus dem abſoluten Realprincip entſpringt und dadurch das Princip aller aſſertoriſchen und apodiktiſchen Sätze wird, durch die wir behaupten, etwas zu wiſſen, indem wir auch denkend die abſolute Realität ſelbſt und die Geſetze behaupten, denen unſer Verſtand in der Beziehung auf Realität überhaupt unterworfen iſt, wenn wir gleich ebendeßwegen nicht ergründen können, warum uns dieſe und keine andere Geſetze binden (vergl. 388. 376. 381.).

441. Auf dem Verhältniſſe der Möglichkeit, in dieſer urſprünglichen Bedeutung, zur Nothwendigkeit, in dieſer urſprünglichen Bedeutung, beruhen die drey Begriffe Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ihrer abge-

leiteten Bedeutung als Kategorien. Wie unbefriedigend aber jede Erklärung dieſer Begriffe als bloßer Kategorien ausfällt, hat ſich ſchon oben gezeigt (497—499.). Auch laſſen ſich alle übrige Kategorien nach der tranſcendentalen Apodiktik, aber nie die Elemente der tranſcendentalen Apodiktik aus den Kategorien erklären.

III.

Von der tranſcendentalen Reſignation.

443. Da wir mit allem Philoſophiren uns nicht über den ſpeculativen Gegenſatz des Ideal- und Realprincips erheben können (434. 435.) ſo iſt auch keine Erklärung der wirklichen Vereinigung des Denkens mit dem Wiſſen möglich. Wir nennen dieſe unerklärliche Vereinigung des Denkens mit dem Wiſſen Bewußtſeyn (vergl. 71. 72.).

444. Sofern das Bewußtſeyn ſich ſelbſt objectiv als ein Erkenntnißvermögen conſtituirt, verliert es ſich in dem abſoluten Realurtheile (425. 426.) oder der urſprünglichen Behauptung des Subjects mit den Objecten. Sofern es ſich aber ſubjectiv als das Denkvermögen in der reinen Abſtraction conſtituirt,

erhebt es das denkende Subject über alle Objecte (88.). Da nun zu dieſer Selbſterhebung im Bewußtſeyn doch immer dasjenige mit gehört, über welches wir uns denkend erheben; und da zweytens alle Schlüſſe, durch die wir das Bewußtſeyn idealiſch überſteigen möchten, erweisliche Paralogiſmen ſind (422. 423.); ſo iſt das Bewußtſeyn ſich ſelbſt ein unauflösliches Räthſel.

445. Da das Bewußtſeyn ſich ſelbſt ein unauflösliches Räthſel iſt, ſo kann auch die Transſcendentalphiloſophie als Wiſſenſchaft der letzten Gründe des Wiſſens die Vernunft nach der Idee des abſoluten Realprincips nur dann befriedigen, wenn wir die reine Abſtraction (115), ſofern ſie der wirkliche Anfang des Denkens iſt, auf ſich ſelbſt beruhen laſſen, d. h. wenn wir an keinen letzten Grund des Denkens denken. Und dazu müſſen wir uns in der That entſchließen, wenn wir die transſcendentale Argumentation durchſetzen wollen, die den Skeptiker realiſtiſch widerlegt (430.).

446. Durch die transſcendentale Widerlegung des Skepticiſmus nach der Idee des abſoluten Realprincips wird die Objectivität der Vorſtellungen, die der Skeptiker nur als Menſch gelten läßt, als Philoſoph aber bezweifelt, philoſophiſch gerettet; denn das abſolute Realprincip iſt das von dem Skeptiker ſcheinbar bezweifelte Princip aller Objectivität, wenn gleich nur in der abſoluten

Entgegenſetzung des Subjects und der Objecte (416. 426.). Der Act dieſer Entgegenſetzung ſelbſt iſt die *Vorſtellung*. In dieſer abſoluten Entgegenſetzung iſt aber alles, was nicht Subject iſt, nur *Object überhaupt*, nicht *dieſes* oder *jenes* Object. Alſo wird durch das abſolute Realurtheil die *Mehrheit* und *Mannigfaltigkeit* der Vorſtellungen nicht erklärt.

447. Die Mehrheit und Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen iſt eben ſo wenig aus dem tranſcendentalen Idealprincip (431—438.) erklärbar. Denn in der Erhebung des Subjects über alle Objecte wird das Subject als das Ich im Denken conſtituirt (435. 436.) und dadurch die *Einfachheit* im Gegenſatze mit der Mannigfaltigkeit begründet. Daher fanden wir ſchon in der Logik, daß ſelbſt die Mehrheit und Mannigfaltigkeit der *Begriffe* nur unter Vorausſetzung einer Mannigfaltigkeit von Merkmalen in der logiſchen Reflexion möglich iſt (120. 121.). Die Merkmale in der logiſchen Reflexion aber ſind nichts anders als die unmittelbaren Beziehungen des einfachen Ich auf eine *vorausgeſetzte* Mannigfaltigkeit.

448. Es bleibt uns alſo zur Erklärung der Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen nichts übrig als die *Sinnlichkeit*, aber in der weiteſten Bedeutung des Worts. Sinnliche Vorſtellung oder *Perception* überhaupt iſt in der abſoluten Reflexion die *unmittelbare*, d. i. nicht aus

andern Vorſtellungen entwickelte Beziehung des Subjects auf dasjenige, was Object überhaupt iſt. In dieſer unmittelbaren Beziehung findet ſich das Subject auf *mannigfaltige Art* abhängig von dem, was im Gegenſatze mit dem Subject nur Object *überhaupt* iſt (447.). Das Object überhaupt wird aber dadurch, daß es Princip einer *Mannigfaltigkeit von Vorſtellungen* iſt, nicht zu einer *Mehrheit von Dingen an ſich*.

449. Alſo gehört auch die Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen zu den tranſcendental unauflöslichen Räthſeln. Wir wiſſen kraft der ſpeculativen Behauptung des Real- und Idealprincips im Bewußtſeyn nichts weiter, als, daß die *ſinnliche* Vorſtellung als *unmittelbare* Vorſtellung das *unmittelbar Verbindende* zwiſchen dem Subject und Object in der abſoluten Reflexion iſt, und daß dieſe Verbindung eine Mannigfaltigkeit *mit ſich bringt*. Warum aber das *Etwas außer uns* auf ſo *mannigfaltige* Art uns *afficirt*, wie wir es nennen, und was dieſes Afficiren und Afficirt werden iſt, vermag keine Tranſcendentalphiloſophie zu erklären. Nur ſofern wir die ſinnlichen Vorſtellungen in ihrer unmittelbaren Objectivität als *Facta* behaupten, nicht aber kraft einer Mehrheit von Dingen an ſich, erlaubt uns die Philoſophie, die ſinnlichen Vorſtellungen ſelbſt als *Objecte* (vgl. 69.) empiriſch in der mehreren Zahl zu denken.

450. Nur durch die Beziehung des Verſtandes auf die Sinnlichkeit werden alſo auch *Begriffe* zu Objecten in der mehreren Zahl (vergl. 110. 120. 121.). Alſo ſind ſelbſt die reinen Verſtandesbegriffe (381.) als eine Mehrheit von Begriffen nur dadurch möglich, daß ſie aus der Beziehung des Ich auf *ſinnliche* Mannigfaltigkeit entſpringen. Warum nun gerade dieſe und keine andre Beziehungen das Verhältniß des Ich zur Sinnlichkeit unmittelbar als Denkgeſetze beſtimmen, bleibt eben deßwegen unerklärbar.

451. Unerklärbar bleibt überhaupt die ganze im Kantiſchen Syſtem ſogenannte *Form des Erkennens* als der Inbegriff aller Vorſtellungsgeſetze (361 — 40[illegible].). Denn da in der abſoluten Reflexion das Subject nur in der *Entgegenſetzung* mit einem Object als *Realität ohne Prädicate*, keinesweges aber als mit einer beſonders *ſubjectiven Natur* verſehen, behauptet wird, ſo verliert auch die Ableitung der Vorſtellungsgeſetze aus einer ſogenannten Natur des Subjects, nach der ſich dann die Objecte richten müßten, apodiktiſch alle Bedeutung (vergl. 368. 376.), und es bleibt uns nichts übrig, als, dieſe Vorſtellungsgeſetze und ihre Verſchiedenheit als das unabänderliche *Reſultat* des apodiktiſchen Verhältniſſes des Subjects zu dem entgegengeſetzten Objecte mit dem Räthſel unſers individuellen und endlichen Daſeyns überhaupt auf ſich ſelbſt beruhen zu laſſen.

452. So läßt uns alſo die Transcendentalphiloſophie, da ſie ſelbſt als Wiſſenſchaft des Wiſſens weder das Bewußtſeyn überhaupt (444.), noch die Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen (445 — 450.), noch die Vorſtellungsgeſetze (451.) erklären kann, drey Räthſel übrig, die nichts Geringeres bedeuten, als die *Unmöglichkeit einer transcendentalen Befriedigung der Vernunft.* Denn alles transcendentale Raiſonniren iſt ein Beſtreben, im Bewußtſeyn (vergl. 442.) das Idealprincip mit dem Realprincip in *abſolute* Uebereinſtimmung zu bringen. Dieſe Uebereinſtimmung des Idealprincips mit dem Realprincip denken wir in dem, ſo oft verkannten Begriffe der *abſoluten Wahrheit.* Da nun die *Vereinigung* des Idealprincips mit dem Realprincip, d. i. das Bewußtſeyn ſelbſt nur eine *Entgegenſetzung* beider Principien iſt (444.), ſo iſt eine abſolute *Uebereinſtimmung* beider Principien unmöglich, und *abſolute* Wahrheit bleibt eine *Idee,* die wir realiſirt zu erkennen *ſtreben,* aber nie realiſirt *erkennen,* weil wir ſchon im *Begriffe* des Erkennens die Realität der Idealität *entgegenſetzen.*

453. Im Bewußtſeyn der Unmöglichkeit, die Idee der *abſoluten* Wahrheit realiſirt zu erkennen, behelfen wir uns denn empiriſch mit dem Begriffe der *relativen* oder *pſychologiſchen* Wahrheit, die wir als eine *Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellungen mit ihren Gegenſtänden* denken. Dieſer Begriff der Wahrheit nützt

uns pſychologiſch, die Spiele der Phantaſie (81.) und der daraus entſtandenen Begriffe von den wirklichen Eindrücken zu unterſcheiden, die nichts anders als die ſinnlichen Vorſtellungen, in ihrer urſprünglichen Objectivität (448.) als Producte der Realität überhaupt ſind, und dadurch wahre Begriffe begründen. Wenn wir aber hinter den Vorſtellungen eben ſo viele Gegenſtände als Dinge an ſich denken, mit denen die Vorſtellungen übereinſtimmen ſollen, ſo ſpielen wir mit Einbildungen. Denn ſofern die abſolute Realität als Object immer dem Subject durch die Vorſtellung entgegenſteht, iſt ſie immer dieſelbe Realität ohne Prädicate (451.); und der Einfall, die Vorſtellungen mit der abſoluten Realität als dem Princip der Objectivität zu vergleichen, um zu finden, ob beide mit einander übereinſtimmen, widerſpricht ſich durch den Begriff der Vorſtellung ſelbſt vom Anfang bis zu Ende.

454. So wird die Tranſcendentalphiloſophie, die ſich durch das Realprincip als Wiſſenslehre conſtituirt, durch das Idealprincip zur Unwiſſenheitslehre. Eine und dieſelbe Ueberzeugung, d. i. Anerkennung des Bewußtſeyns durch ſich ſelbſt, ſagt uns, daß wir etwas wiſſen, und, daß wir nichts wiſſen, als eben dieß, daß wir nichts wiſſen. Denn da uns mit der Idee der abſoluten Wahrheit (452.), deutlich oder dunkel, ein unerreichbares Ziel aller Speculation nothwen-

dig vorſchwebt, ſo denken wir nach dieſer Idee nothwendig ein höheres oder abſolutes, d. i. die Vereinigung des Idealprincips mit dem Realprincip conſtituirendes Wiſſen; und daß dieſes Wiſſen, ohne welches die Vernunft immer nur halb, d. i. nur in der Beziehung auf die Sinnlichkeit befriedigt wird, unmöglich iſt, das denken wir mit der Behauptung des Nicht-Wiſſens kraft der unerklärlichen Entgegenſetzung des Wiſſens und Denkens.

455. Als Wiſſenslehre überzeugt uns die Tranſcendentalphiloſophie, daß die Erfahrung mehr als Einbildung iſt. Denn das abſolute Realprincip, das aller ſinnlichen Vorſtellung zum Grunde liegt, iſt nicht ſinnliche Vorſtellung, ſondern unſer Seyn und Wiſſen ſelbſt (426.). Wir wiſſen alſo, indem Subject und Object einander conſtituiren, daß es ſpeculativ Einerley iſt, ob wir behaupten: Ich bin, oder: Etwas außer mir iſt; denn der Begriff des Subjects gewinnt nur durch den Begriff des Objects und dieſer nur durch jenen ſeine unterſcheidende Bedeutung. Da nun die ſinnliche Vorſtellung die unmittelbare Vereinigung zwiſchen Subject und Object als urſprünglicher Act des Wiſſens ſelbſt iſt (428.); und da die Erfahrung nichts anders iſt, als die Verbindung aller ſinnlichen Vorſtellungen zu einem Ganzen im Verſtande; ſo wird durch das abſolute Realprincip die Erfahrung überhaupt objectiv begrün-

det, wenn gleich die Mannigfaltigkeit in den ſinnlichen Vorſtellungen immer ein Räthſel bleibt (449.).

456. Als Unwiſſenheitslehre (454.) aber überzeugt uns die Tranſcendentalphiloſophie, daß die Möglichkeit unſers Wiſſens auf die Möglichkeit der Erfahrung eingeſchränkt iſt (vergl. 403. 404.). Denn ſobald wir denkend uns über die Mannigfaltigkeit der ſinnlichen Vorſtellungen erheben, bleibt uns nichts übrig, als der reine Gedanke oder das Subjective im Bewußtſeyn, daß wir überhaupt denken (104. 105.). Indem wir aber raiſonniren, d. i. in Sätzen und Schlüſſen denken, ſind wir eben dadurch an die Sinnlichkeit gebunden; denn nur durch die Beziehung des Verſtandes auf die objective Mannigfaltigkeit (448.) entſtehen in der logiſchen Reflexion die Begriffe, deren Verbindung zu Sätzen und Schlüſſen nach Denkgeſetzen (380. 381.) der Inbegriff aller menſchlichen Einſicht iſt (vergl. 120. 137. 179. 225. 450.).

457. In dieſer Einſchränkung des menſchlichen Wiſſens auf die Möglichkeit der Erfahrung liegt deutlich die Unmöglichkeit einer Wiſſenſchaft des Ueberſinnlichen, d. i. einer Metaphyſik (vergl. 319 — 324.). Nicht einmal eine immanente, d. i. das Bewußtſeyn aus ſich ſelbſt demonſtrirende Metaphyſik iſt möglich; denn das Bewußtſeyn iſt ſich ſelbſt ein unauflös-

liches Räthſel (444.). Will man aber die tranſcendentale Apodiktik ſelbſt eine immanente Metaphyſik nennen, ſo vergißt man, daß das abſolute Realprincip in der Apodiktik nicht durch Demonſtration gefunden, ſondern, als durch ſich ſelbſt behauptet, dem Bewußtſeyn gemäß in demonſtrativer Form nur verſtanden wird (vgl. 415.).

458. Noch weniger iſt auf eine tranſcendente, d. i. das Bewußtſeyn überſteigende Metaphyſik zu rechnen, wir mögen ſie autothetiſch, d. i. kraft des ſich ſelbſt denkenden Subjects, oder heterothetiſch, kraft des entgegenſtehenden Objects verſuchen. Denn in beiden Fällen müßten wir das Bewußtſeyn durch Schlüſſe überſteigen; und ſolche Schlüſſe ſind, weil alle Schlüſſe auf Begriffen beruhen, und alle Begriffe ihre Bedeutung nur durch das Bewußtſeyn haben, erweisliche Paralogiſmen (vergl. 118. 236. 422.).

459. Nichts als ein Gewebe von Paralogiſmen iſt alſo alle Ontologie oder metaphyſiſche Weſenlehre, wir mögen die ſogenannten Dinge an ſich (402. 405.) als das Subſtrat der ſinnlichen Vorſtellungen entweder materialiſtiſch für Atome, oder ſpiritualiſtiſch für Monaden, oder kritiſch nach dem Kantiſchen Syſtem für Etwas = x erklären. Denn Atome, d. i. einfache Elementarkörperchen, aus denen die Materie beſtehen ſoll, ſind tranſcendentale Erfindungen der Phantaſie (ſ. die Beweisgründe 371.);

Monaden, d. i. geiſtig einfache Subſtanzen ſind Erfindungen des ſich ſelbſt objectiv denkenden Verſtandes (ſ. die Beweisgründe 389. 390.); und nicht einmal als unbekannt = x dürfen wir die Dinge an ſich in der mehreren Zahl behaupten, weil wir aus der Mehrheit und Mannigfaltigkeit der ſinnlichen Vorſtellungen auf keine Mehrheit und Mannigfaltigkeit von überſinnlichen Dingen ſchließen dürfen (444 – 450.).

460. Nichts als ein Gewebe von Paralogiſmen iſt aus denſelben Gründen alle **metaphyſiſche Pſychologie** oder Seelenlehre. Denn der Begriff der **Seele** (61. 62) bedeutet in der Tranſcendentalphiloſophie entweder realiſtiſch das erkennende Subject im Gegenſatz mit dem Object, oder er bedeutet idealiſtiſch das Ich im reinen Gedanken. Im erſten Falle verliert er ſich in der abſoluten Reflexion, kraft der wir nichts weiter als eben den unergründlichen Gegenſatz zwiſchen Subject und Object in Einem Realurtheile behaupten dürfen (424. 425. u. ſ. w.). Setzen wir aber idealiſtiſch das Idealprincip oder Ich als die Seele, ſo heben wir eben dadurch, im unauflöslichen Räthſel des Bewußtſeyns, mit dem unvermeidlichen Gegenſatze des Wiſſens und bloßen Denkens ſchon im Begriffe die Möglichkeit einer Seelenwiſſenſchaft auf (vergl. 436 – 441.).

461. Eben ſo ſteht es mit aller metaphyſiſchen **Kosmologie** oder Weltlehre. Denn der ſpeculative Begriff

einer Welt bedeutet eine abſolute Allheit der Dinge. Verſtehen wir nun kosmologiſch unter den Dingen Objecte im Raum, d. i. körperliche Objecte, ſo widerſprechen wir uns entweder ſchon im Begriffe einer Welt; denn Dinge als körperliche oder im Raum ausgedehnte Objecte ſind ſinnliche Vorſtellungen (371. 372.), deren wir, nach Belieben, mehr oder weniger machen können, je nachdem wir mehr oder weniger Theilungen mit ihnen vornehmen; oder wir fallen in die Theorie der Atome zurück, die ein leeres Spiel der Phantaſie iſt (459.). Kehren wir aber, um den Widerſprüchen des verſinnlichten Weltbegriffs und den Spielen der Phantaſie zu entgehen, zum Begriffe der Dinge an ſich zurück, ſo bleibt uns, um eine Kosmologie durchzuſetzen, nichts übrig als die Behauptung einer Cauſalverbindung unter Monaden, d. i. ein logiſches Spiel des Verſtandes mit Begriffen (394. 489. vergl. auch in Beziehung auf das Kantiſche Syſtem 409.).

461. Auf eine ganz andere Art aber zeigt ſich die Unmöglichkeit aller Metaphyſik in der Idee einer Theologie oder Gotteslehre. Denn entweder denken wir unter dem, was wir mit dem ſo ärgerlich gemißbrauchten Nahmen Gott nennen, im Grunde nichts mehr, als was ſchon im transſcendentalen Begriffe der abſoluten Realität liegt; und dann iſt Gott und die Natur Eins und Daſſelbe; oder wir faſſen in dieſem höchſten aller Begriffe das unerreichbare Ziel des Bewußtſeyns auf,

das wir als den Erklärungsgrund des unerklärbaren Gegenſatzes der Realität und Idealität mit dem Räthſel des Bewußtſeyns nach der Idee der abſoluten Wahrheit denken (452.); und dann zerſtören wir den Begriff der abſoluten Realität in ſeiner ganzen tranſcendentalen Bedeutung durch die Kraft des reinen Gedankens, die doch, ſo lange wir nach dem Gegenſatze des Denkens und Wiſſens urtheilen, nur das Princip der Vorſtellung des Nichts iſt (439.).

463. Im Begriffe eines Gottes liegt alſo die Aufgabe einer Erhebung der Vernunft über das abſolute Realprincip in der tranſcendentalen Bedeutung. Dieſe Aufgabe enthält ſchon in ſich die Unmöglichkeit des Wiſſens (446.). Sobald wir alſo einen tranſcendentalen Beweis des Daſeyns Gottes ſuchen, widerſprechen wir uns ſelbſt in den erſten Begriffen, und es iſt, nach den bisher erläuterten Wahrheiten, kaum noch der Mühe werth, beſonders zu beweiſen, daß alle Verſuche, das Daſeyn eines höchſten Weſens, das wir als reine Intelligenz denken, ontologiſch, oder kosmologiſch durch tranſcendentale Schlüſſe zu erhärten, der Möglichkeit der Schlüſſe ſelbſt widerſtreiten (vgl. 459. 461.).

464. Nur die Beſtrebung, nach der Idee der abſoluten Wahrheit, durch Erhebung der Vernunft über das Wiſſensprincip eine abſolute Idealrealität zu be-

haupten (452.), bleibt unaustilgbar im Bewußtſeyn. Dieſe Beſtrebung, die, als Verſuch, etwas zu wiſſen, nach Nichts zielt, könnte wohl praktiſch-idealiſche, d. i. durch den reinen Gedanken in ſeiner mehr als transcendentalen Bedeutung unmittelbar begründete Ueberzeugung, d. i. reiner Vernunftglaube werden. Davon aber weiß die Transcendentalphiloſophie nichts. Sie ſtellt nur problematiſch den Begriff einer ſolchen Ueberzeugung auf, und ſichert dieſen Begriff wiſſenſchaftlich eben dadurch, daß ſie im Räthſel des Bewußtſeyns ſich ſelbſt als Unwiſſenheitslehre (454.) behauptet, alſo auch den Beweis der Unmöglichkeit aller gründlichen Einwendungen gegen den Glauben an einen Gott enthält (vergl. 463.)

465. Will die Transcendentalphiloſophie, nicht zufrieden mit dieſer negativen Befriedigung des Bewußtſeyns, das Aeußerſte verſuchen, um die Idee des Abſoluten als das höchſte Product der Vernunft mit dem vorausgeſetzten Realprincip durch bloße Speculation in volle Uebereinſtimmung zu bringen, ſo vernichtet ſie ſogar als Wiſſenslehre ſich ſelbſt. Denn das Realprincip ſelbſt als Princip der Möglichkeit unſers Wiſſens iſt Entgegenſetzung des Subjects und Objects in Einem Realurtheile (424.). Sofern aber Subject und Object einander entgegen geſetzt werden, bedeutet keines von beiden für ſich die abſolute Realität; denn das Abſolute ver-

doppeln und ſich ſelbſt entgegenſetzen, heißt, aufhören zu denken (407.). Alſo dürfen wir, um eine Tranſcendentalphiloſophie zu begründen, nur Eine Realität behaupten, die Subject und Object und Alles in Allem iſt. Mit dieſer Behauptung, die wir negativen Spinoziſmus nennen wollen, weil ſie nicht aus dogmatiſcher Einſicht, ſondern aus der abſoluten Unmöglichkeit folgt, das Abſolute zu pluraliſiren, zernichten wir aber im Syſtem unſre Individualität und mit ihr unſre Freyheit. Da wir nun, ſo gewiß wir etwas wiſſen, auch der praktiſchen Wiſſenſchaft fähig ſind, d. h. da wir wiſſen, daß wir wollen; und da das Princip alles Wollens Individualität iſt; ſo hebt eine Tranſcendentalphiloſophie, die vollſtändige Wiſſenslehre ſeyn will, ſich ſelbſt auf.

466. Eben ſo aber würde ein praktiſche Elementarphiloſophie, die die Reſultate der einen Speculation umwerfen wollte, ſich ſelbſt aufheben. Denn die Philoſophie iſt und bleibt Wiſſenſchaft, und, ſofern ſie Wiſſenſchaft iſt, Reſultat der Speculation. Alſo iſt an eine apodiktiſch begründete und mit ſich ſelbſt theoretiſch und praktiſch übereinſtimmende Philoſophie nicht eher zu denken, bis der Begriff, durch den der Widerſpruch zwiſchen der abſoluten Realität und der Individualität völlig gehoben wird, gefunden und durch abſolut conſequente Demonſtration als der Erklärungsbegriff aller theoretiſchen und praktiſchen Lehrſätze mit der Begründung einer vollſtändigen Apodiktik, die an die Stelle der Metaphyſik treten muß, ſyſtematiſch

benutzt ſeyn wird. Von einem ſolchen Begriffe aber weiß die bloß ſpeculative Philoſophie eben deßwegen nichts, weil ſie ihr ganzes Daſeyn nur der Abſonderung des Wiſſens von dem Wollen verdankt.

467. Die bloß ſpeculative Elementarphiloſophie fångt alſo, wenn wir ſie in ihrem ganzen Umfange noch einmal überſehen, als Zweifelslehre an, und ſichert ſich dann als apodiktiſche Wiſſenslehre, aber nur, um philoſophiſch die Erfahrung zu behaupten, die der unphiloſophiſche Verſtand nie bezweifelt. Verſuchen wir dann, der tranſcendentalen Erfahrungslehre gemåß, das Bewußtſeyn zu erklåren, ſo wird die Tranſcendentalphiloſophie nothwendig Unwiſſenheitslehre oder Wiſſenſchaft des Nicht-Wiſſens. Nach dieſen Reſultaten iſt dann freylich die Tranſcendentalphiloſophie nichts weiter als Wiſſenſchaft der ſpeculativen Reſignation, d. i. der im Bewußtſeyn ſelbſt gegründeten Nothwendigkeit, auf Befriedigung des Bewußtſeyns nach Wiſſensprincipien auch in bloß ſpeculativer Beziehung, Verzicht zu thun.

Die

Epochen der Vernunft

nach der Idee einer Apodiktik.

Eine gemeinnützige Anmerkung zum Quodlibet
der neueſten Philoſophie.

Von

Friedrich Bouterwek.

Göttingen,
bey Heinrich Dieterich.
1802.

Ad Bibl. Acad. Land.

Universitäts-Bibliothek München

Vorrede.

Vor drey Jahren kam unter dem Titel: **Idee einer Apodiktik**, ein Buch heraus, das nichts weniger, als eine neueſte Philoſophie in der neueſten Bedeutung des Worts verkündigte. Es ſollte nur der erſte Verſuch ſeyn, eine uralte Philoſophie, die fragmentariſch ſeit Jahrtauſenden von einem guten Theile der vorzüglichſten Menſchen anerkannt und ausgeſprochen wurde, zur ſyſtematiſchen Einheit und Klarheit zu bringen.

Auch dieſes Buch iſt, wie jedes, das auf neue Anſichten dringt, fürs Erſte mißverſtanden worden. Selbſt der billige Bericht, den Hr. **Reinhold** in ſeinen neuen **Beyträgen** davon abgeſtattet hat, verkehrt das Weſen der Idee der Apodiktik von Grund aus.

In ſolchen Fällen darf man wohl, nach drey Jahren, ſeinen Ideen eine Anmerkung hinzufügen, ohne in den Verdacht zu gerathen, als wolle man eine richtigere Beurtheilung erpochen. Man iſt ſogar zu einer ſolchen Anmerkung verpflichtet, wenn man ſich bewußt iſt, die verkehrten Urtheile zum Theil ſelbſt veranlaßt zu haben, weil man bey der Darſtellung ſeines Syſtems nicht genug erwogen hatte, wie leicht gewiſſe Ideen, in denen man mit bekannten Schulen übereinſtimmt, ſo verſtanden werden, als ſey man in der Hauptſache nur ein verirrter Zögling dieſer Schulen.

Nützlicher, als gelehrte Zuſätze zu liefern, war es hier, das **Weſen der philoſophiſchen Denkart** nach der Idee einer Apodiktik ſo zu beſchreiben, daß auch Leſer, die nur wiſſen wollen, **was bey dieſer oder jener Philoſophie im Grunde herauskommt**, die Reſultate des Syſtems der Apodiktik mit den Ausſprüchen ihrer natürlichen Vernunft zuſammenhalten können. Mehr als eine ſolche Beſchreibung ſoll dieſe kleine Schrift nicht ſeyn. Den Gelehrten und Zunft-Philoſophen ſind zum beliebigen Aergerniß die beyden **Zugaben** gewidmet.

Man kann ein Syſtem auf eine zwiefache Art mißverſtehen. Man verſteht entweder nur die Beweiſe falſch, oder man mißdeutet auch die Reſultate. Das letzte ſollte man kaum für möglich halten, wenn wir nicht oft genug erlebt hätten, daß ſelbſt die Schüler eines Meiſters nur ſelten einmahl darüber einig werden können, was denn der Meiſter im Grunde eigentlich wollte. Noch öfter aber begegnet es beſonders den Recenſenten eines Syſtems, wenn ſie zu einem Endurtheile eilen, daß ſie die **Beweiſe** mit den **Folgen**, den Henkel mit dem Topfe, verwechſeln, und ſich dann nicht wenig freuen, nach ihrer Einſicht verſichern zu können, daß ein Henkel kein Topf iſt. Für diejenigen, die es intereſſirt, die Theoreme der Apodiktik als **Disputations-Theſen** im klaren Zuſammenhange zu überſehen, iſt die erſte Zugabe beſtimmt.

Die Abſicht der zweyten Zugabe erklärt ſich ſelbſt. Es verſteht ſich auch von ſelbſt, daß dadurch keines Weges der **Jenaiſchen Wiſſenſchaftsſchule** ein völlig befriedigter Schüler entzogen, oder gar der auf ſeinem höchſten Grundſatze feſt ſitzende Wiſſenſchaftslehrer ſelbſt veranlaßt werden ſoll, noch ein Mahl aufzuſtehen und mit freyem Blicke ſich umzuſchauen. Dieſe philoſophiſche Selbſtverläugnung muthet man nur Männern zu, die nicht in ihren Syſtemen ſo eingekäficht ſind, daß ſie ſich auch nicht zur Probe auf einige Augenblicke heraus denken können, um wenigſtens problematiſch zu begreifen, was für Leute wohl hinter dem Berge wohnen mögen.

Die
Epochen der Vernunft.

Ein vernünftiges Weſen, das nicht Gott iſt, beweiſet ſeine Vernunft in der That nur durch das Beſtreben, immer vernünftiger zu werden.

Wer erinnert ſich nicht mehrerer Zuſtände ſeines geiſtigen Daſeyns, in denen er, wo nicht in der That, doch ſeiner Meinung nach, bald mehr, bald weniger vernünftig dachte und lebte? Man blicke nach ſeiner Kindheit zurück. Man kann, je aufmerkſamer man die Entwickelung ſeiner Kräfte überdenkt, deſto weniger umhin, die weſentlichen Abſchnitte in ſeinem geiſtigen Daſeyn oder die Epochen aufzuſuchen, nach denen man immer mehr aufhörte, ein Kind zu ſeyn.

Aber auch das Kind hält ſich in dem Augenblicke, wo es, in der That, oder ſeiner Meinung nach, vernünftig urtheilt und handelt, für mehr als ein Kind. Macht es der Erwachſene, der auf die Kindheit herab ſieht, nicht gewöhnlich nur eben ſo? Hat er Urſache, ſich im Grunde für mehr, als ein vernünftigeres Kind zu halten, wenn ihm gar nichts daran gelegen iſt, ein Princip aller Vernünftigkeit zum klaren Bewußtſeyn zu bringen?

Die Menſchen, denen im ganzen Ernſte daran gelegen iſt, ein Princip aller Vernünftigkeit zum klaren Bewußtſeyn zu bringen, nennen wir Philoſophen.

Aber wer leiſtet dem Philoſophen Bürgſchaft dafür, daß irgend ein Princip, nach welchem er urtheilt, das wahre, und nicht ein Einfall unter den unzähligen Einfällen der ſyſtematiſch deräſonnirenden Vernunft iſt? Wenn die Philoſophie, die eine Principienlehre ſeyn will, auf dieſe Frage keine befriedigende Antwort hat, ſo endigt ſie in Skepticismus. Um aber nicht in Skepticismus zu endigen, braucht ſie eben nicht nothwendig den letzten aller möglichen Zweifel durch einen Grundſatz zu heben.

Der Philoſoph, der nach langem Irren und Zweifeln das Princip aller Vernünftigkeit zum klaren Bewußtſeyn gebracht zu haben behauptet, ſteht in dieſem Bewußtſeyn entweder wirklich auf dem Standpuncte der reinen Wahrheit, oder er glaubt doch auf demſelben zu ſtehen. Er ſieht alſo unvermeidlich — denn wie ſollte er's ändern? — von dieſem Standpuncte auf ſein ganzes voriges Daſeyn als auf eine allgemeine Kindheit herab. Denn die reine Vernunft iſt für alle vernünftigen Weſen eine und dieſelbe. Die Epochen der Selbſtentwickelung des vernünftigen Individuums, und die Epochen der Vernunft überhaupt, ſind alſo auch dieſelben.

Keine der Epochen der Vernunft nach dem Syſtem der Apodiktik iſt bloß ſpeculativ. Alle gehen von der innerſten Entwickelung aller Kräfte des Menſchen aus. Die Apodiktik iſt ein Verſuch, zu beweiſen, daß der Menſch, der nur dadurch ſich ſelbſt zu verſtehen anfangen kann, daß er ſeine Natur ſyſtematiſch auflöſet, im Grunde doch nur dann mit ſich ſelbſt zum Schluſſe kommt, wann er im freyen Bewußtſeyn die aufgelöſete Natur wieder herſtellt.

Die Epoche der natürlichen, die der gelehrten, und die der philoſophiſchen Vernunft, ſind nach der Idee einer Apodiktik die Epochen der Vernunft überhaupt; die drey Stufen, auf denen die Menſchheit unaufhörlich auf und ab ſteigt.

* * *

I. Epoche der natürlichen Vernunft.

Denken, bis auf einen gewiſſen Punct, muß der Menſch nun einmahl; er ſey jung oder alt; einfältig oder klug; er mag wollen, oder nicht. Seine Vernunft gehört, nach ſinnlicher Vorſtellungsart geſprochen, zu ihm wie ſein Fleiſch und Blut. Und ſo wie unſer Fleiſch und Blut ohne unſer Zuthun entſtanden ſind und ſich ohne unſer Zuthun geſund erhalten, wenn wir uns nur die nöthige Bewegung machen, und nicht über den natürlichen Appetit hinaus, und glücklicher Weiſe nichts Giftiges, eſſen und trinken, ſo iſt auch unſre Vernunft, ſo bald wir dießſeits der Wiege anfangen zu denken, ſchon wirklich da, und entwickelt ſich ferner ohne unſer methodiſches Zuthun als geſunde Vernunft, wenn wir nur jedes Mahl erſtens mit freyer Aufmerkſamkeit das Ding betrachten, das eben vor uns liegt, und wenn nicht zweytens unſre Erziehung damit anfängt und fortfährt, daß man uns etwas weiß macht.

So wie der Menſch von Natur Vernunft hat, ſo gebraucht er ſie von Natur zum Denken, wie ſeine Augen zum Sehen, und ſeine Hände zum Greifen. Vom Sehen und Greifen ſind auch in den meiſten Sprachen die Wörter hergenommen, mit denen wir das vernünftige Erkennen bezeichnen. Man ſieht etwas ein; man faßt und begreift es. Und ſo kann das denkende Individuum, ſo können ganze Völkerſchaften, wer weiß, wie viele Menſchenalter lang? eine Menge nöthiger und nützlicher Wahrheiten faſſen und begreifen, ehe es einem Einzigen einfällt, zu fragen: Aber wie in aller Welt geht es zu, daß ich überhaupt etwas faſſe und begreife?

Dem Individuum, das ſich dieſe Frage zum erſten Mahle vorlegte, mußte ſie ſehr ſonderbar vorkommen. Die Meiſten, denen es ſie, gewiß ſchüchtern, mittheilte, lachten ihm wahrſcheinlich in's Geſicht. Wozu, dachten ſie, die unnütze Frage?

Indeſſen hatte jenes Individuum, ohne es zu wiſſen, angefangen, zu philoſophiren; und die Uebrigen waren da ſtehen geblieben, wohin die Natur ſie ſtellte, und wo, vermuthlich bis zum endlichen Abſchluß aller menſchlichen Dinge, wenigſtens neun und neunzig Hunderttheile der

Menſchheit ſtehen bleiben werden. Für alle dieſe Menſchen iſt und bleibt das Philoſophiren etwas Unnatürliches. Aber für das Individuum, das ſich jene Frage nicht aus dem Sinne ſchlagen kann, und das unwillkürlich eben hierin die ſpeculative Ehre ſeiner Vernunft empfindet, für dieſes Individuum iſt das Philoſophiren etwas ſo Natürliches, als das Denken überhaupt. Es mag nun zuſehen, wie es mit den Uebrigen zurecht kommt.

Auf der Stufe der natürlichen Vernunft ſteht alſo der Menſch überall, wo er denkt ohne ſein Denken erklären zu wollen.

Und wer möchte läugnen, daß der Menſch im Ganzen auf dieſer Stufe ſeines vernünftigen Daſeyns am glücklichſten lebt, vorausgeſetzt, daß er an Leib und Seele geſund lebt? Es war nur ein verzeihlicher Irrthum der Alten, das wahre Wohlſeyn ſyſtematiſch erkünſteln und den Weiſen durch Grundſätze in den Olymp der Götter Epikurs hinaufſchrauben zu wollen. Die Vernunft iſt eiferſüchtig auf die Natur. Sie möchte ihr gern Alles nach machen, unter andern auch die glücklichſten Menſchen. Aber ſie hätte beſſer gethan, ſich längſt mit dem beſcheidneren Verdienſt zu begnügen, den Faden des Schickſals nur da aufzunehmen, wo die Natur ihn fallen zu laſſen ſcheint. Es gibt keine Philoſophie der Selbſt- und Weltbeſeligung. Es gibt nur eine Philoſophie des Raths und des Troſtes.

Ohne allen Zweifel kann, nicht der Menſch überhaupt, aber doch faſt jedes Individuum, auf dem Standpuncte der natürlichen Vernunft auch jede Tugend üben, und ſeine ganze Beſtimmung erreichen. Dieſelbe Vernunft, die den Menſchen ohne alle Philoſophie rechnen und meſſen lehrt, grub ihr Geſetz vor aller Philoſophie in ſeine Bruſt, und lehrt ihn Recht und Unrecht wie Weiß und Schwarz unterſcheiden. Mit der reinſten Kraft und Innigkeit übt der Menſch zuweilen die Tugenden, über die er am wenigſten ſchulgerecht räſonnirt hat. Die unphiloſophiſchen guten Leute, die auf der Stufe der natürlichen Vernunft ſtehen geblieben ſind, laſſen ſich deßwegen auch den alten Unterſchied zwiſchen Kopf und Herz nicht ausreden. Sie trauen der Tugend nicht, deren Mutter die kalte Weisheit ſeyn will. Dieß hält ſie aber nicht ab, Einſicht und Belehrung zu ſchätzen und zu benutzen. Sie legen ſogar, wenn ſie übrigens verſtändig ſind, auf Grundſätze einen ſehr hohen Werth. Nur von höchſten Grundſätzen mögen ſie nichts hören.

Ein Menſch, der ſein Denken mechaniſch auf ſich ſelbſt beruhen läßt, kann nicht nur alle Menſchen- und Bürgerpflichten exemplariſch erfüllen; er kann nicht nur ein großer Künſtler ſeyn; er kann ſogar unter den denkenden Köpfen, die keine Philoſophen ſind, einen ehrenvollen Platz einnehmen.

Aber es war der Wille des Schickſals im Großen, und nicht etwa Folge des individuellen Bedürfniſſes einiger Speculanten, was die dem natürlichen Menſchen anfangs ſo unnütz ſcheinende Philoſophie herbey führte. Die Frage: *Was iſt denken?* iſt nur die höchſte Formel für eine Menge anderer Fragen, deren Gemeinnützigkeit auch dem natürlichen Menſchen einleuchtet. Je nachdem jene Frage ſo oder anders beantwortet wird, bekommt man eine andre Vorſtellung von dem, was man iſt, und dem, was man ſeyn ſoll. Auch der natürliche Menſch iſt ſich einer Beſtimmung bewußt, wenn er gleich nicht über ſeine Beſtimmung räſonnirt. Nur in der tiefſten Rohheit ſeiner Natur verwechſelt er ſich mit den Thieren, die er erlegt, oder hüthet und füttert. Es liegt ihm wenigſtens etwas, ſey es auch noch ſo wenig, daran, ungefähr zu wiſſen, was er iſt, weil er ſonſt keine vernünftige Meinung über dasjenige faſſen kann, was aus ihm werden wird. Im ewigen Streit mit der Natur, die ihn umgibt, empfindet der natürliche Menſch das Bedürfniß, auch über die *Natur* eine Meinung zu haben, um wenigſtens ungefähr zu wiſſen, woran er iſt, wenn ihm Gutes oder Böſes begegnet. Und dieſes Bedürfniß hat zu allen Zeiten ſo gewaltig gewirkt, daß, während, nach wie vor, die meiſten Menſchen in allen Völkern und Ständen weder philoſophiren konnten, noch mochten, eben dieſe Menſchen durch Glauben und Aberglauben an Meinungen hingen, deren vernünftige Prüfung ohne philoſophiſches Denken unmöglich iſt. Die natürliche Vernunft gab den Menſchen dem Aberglauben Preis, weil ſie ſich ſelbſt nicht genügte.

Die Philoſophie kam daher auch, ſo bald ſie entſtand, zu Ehren. Aber die Philoſophen ſchienen lange Zeit nicht einmahl zu wiſſen, was ſie aus dieſer Ehre eigentlich machen wollten. Sie räſonnirten über alles Mögliche. Sie ſtifteten Secten und Secten. Der Aberglaube hatte der unbeſtochenen Vernunft das erſte Scandal gegeben. Die ſtreitenden Syſteme der Philoſophen gaben ihr das zweyte und ſchlimmere.

Es währte lange, ehe die Philoſophen nur einmahl anfingen, einander darüber zu verſtehen, daß es eine unendliche Thorheit war, das Räthſel der Welt löſen zu wollen, ehe man wenigſtens das Seinige gethan hatte, das Räthſel ſeines eignen Daſeyns zu löſen. Lange war die Philoſophie eingebildete Weltkenntniß, ehe ſie zu einer Art von Selbſtkenntniß reifte. Endlich, aber ſehr langſam, begriff man, daß alles ſo genannte Erklären im Grunde eitel iſt, ehe man ſich vorläufig geſagt hat, was man denn eigentlich will, wenn man überhaupt etwas erklären will. Jetzt ſah man ein, daß der Menſch nur in dem Maße, wie ſeine Vernunft ſich ſelbſt begreift, überhaupt etwas philoſophiſch zu begreifen vermag, und daß eben hierin das Weſen des philoſophiſchen Denkens beſteht, daß die Vernunft ſich ſelbſt Rechenſchaft von den letzten Gründen alles Denkens zu geben verlangt, und die Beantwortung aller möglichen Fragen, die man ihr vorlegen mag, auf die Beantwortung der Präliminarfrage zurück führt: **Was heißt Denken?**

Auf die ſcheinbar gründliche und doch nur oberflächliche Weltkenntniß der alten Welterklärer folgte nun eine nicht viel gründlichere Selbſtkenntniß der neueren Selbſterklärer. Man verwechſelte ſogleich den philoſophiſchen Gebrauch der Vernunft mit dem gelehrten.

* * *

II. Epoche der gelehrten Vernunft.

"Was Denken heißt? Das weiß ja, wenigſtens ſeitdem die Logik in den Schulen gelehrt wird, jeder Gelehrte. Denken heißt: Schlüſſe machen; Räſonniren; Demonſtriren. Schlüſſe machen, Räſonniren, Demonſtriren heißt, den Saz, den man behauptet, nach Regeln, deren Wiſſenſchaft Logik heißt, aus einem Grundſatze ableiten. Grundſätze ſind es, was die Vernunft verlangt, und was ſie befriedigt. Richtige Grundſätze heißen Wahrheiten, weil auf Grundſätzen die Wahrheit ſelbſt ruht. Grundſätze heißen auch Principien oder Anfänge, das will ſagen, lezte Gründe. Was man durch richtige Schlüſſe auf Grundſätze zurückführen kann, das verſteht und begreift man, das kann man erklären. Erklären heißt nichts anders, als aus einem Grundſatze einen einzelnen Fall oder einen untergeordneten Saz ableiten. Die Philoſophie iſt nun eigentlich die Wiſſenſchaft der Grundſätze. Wahr im philoſophiſchen Sinne iſt, was ſich erklären läßt. Der Aberglaube und das Vorurtheil urtheilen blindlings, d. h. ohne etwas zu erklären. Das Weſentliche in der Philoſophie iſt, nach Grundſätzen die menſchlichen Erkenntniſſe in einer ſyſtematiſchen Ueberſicht verbinden.“ — So ſpricht die gelehrte Vernunft, wenn ſie ſich mit der philoſophiſchen verwechſelt.

Es iſt der Mühe werth, auf dieſe ſehr begreifliche und ſehr verzeihliche Verirrung genauer zu achten.

Gelehrt heißt die Vernunft in den Verhältniſſen, in denen ſie einen nicht gar zu geringen Vorrath von Kenntniſſen wiſſenſchaftlich, d. i. nach Grundſätzen, umfaßt. Eine genauere Beſtimmung des Begriffs der Gelehrſamkeit und der Abſonderung derſelben von ſyſtematiſcher Weltklugheit u. ſ. w. gehört nicht hierher. Grundſätze, in beſtimmten Kenntniſſen vereinigt, ſind es, was den gründlichen oder wahren Gelehrten von dem Vielwiſſer unterſcheidet, deſſen Seele in ſeinem Gedächtniſſe ruht. Nur durch Vernunft ſind Grundſätze möglich. Wer nach Grundſätzen handelt, heißt im gemeinen Leben vorzugsweiſe vernünftig, wenn man gleich auch ſchon im gemeinen Leben an der Möglichkeit unvernünftiger Grundſätze nicht zweifelt. Wenn man nun die Philoſophie, die Vernunftwiſſenſchaft in der höchſten Bedeutung ſeyn will, für die Königinn der Wiſſenſchaften und für die Mutter aller wahren Gelehrſamkeit erklärte; hatte man Unrecht?

So kam es, daß die Philoſophen, im Gedränge mit den Gelehrten, Definitionen, Demonſtrationen und ſyſtematiſche Einheit des Wiſſens für das Weſen der Philoſophie anſahen. Nicht einmahl zur Probe fiel es ihnen zu fragen ein, ob denn die Vernunft, kraft deren ſie demonſtrirten, im Grunde nicht noch etwas ganz anders ſeyn möchte, als ein Vermögen, zu demonſtriren. Grundſätze waren die letzten Gründe aller ihrer Beweiſe. Eben dadurch ſollten ſich die philoſophiſchen Beweiſe, als Demonſtrationen, gleich den mathematiſchen, von den empiriſchen Beweiſen, deren letztes Argument ein Factum iſt, ſpecifiſch ſcheiden. Für die nächſte Blutsfreundinn der Philoſophie ſah man deßwegen die Mathematik an. Das mathematiſche und das philoſophiſche Denken hielt man für ſo ziemlich Eins und Daſſelbe. Die mathematiſchen Köpfe kamen nun vorzüglich in den Ruf philoſophiſcher Köpfe. Man glaubte endlich, das Höchſte, was ſich für die Philoſophie thun laſſe, ſey, auch bey der Anordnung der Argumente in den philoſophiſchen Demonſtrationen der mathematiſchen Methode zu folgen, und dadurch die Königinn der Wiſſenſchaften ſo zu verpanzern und zu verſchanzen, daß nun kein Zweifel ſich nur in ihre Nähe wagen dürfe.

Von der mathematiſchen Methode in der Philoſophie iſt man wieder zurück gekommen. Aber daß die Vernunft im Grunde noch etwas ganz anders, als ein Vermögen der Grundſätze iſt, will bis dieſe Stunde noch wenigen Demonſtratoren einleuchten. Einen höchſten Grundſatz alles Wiſſens entdeckt zu haben und nach dieſem höchſten Grundſatze die ganze Welt vor- und rückwärts demonſtriren zu können, iſt ſelbſt das Triumphgeſchrey der neuen Vernunfterklärer, die da Wiſſenſchaftslehrer heißen wollen, und ſich wenigſtens das Verdienſt um die Vernunft erworben, ungefähr auf das hin zu deuten, was die Vernunft im Grunde doch noch mehr, als ein Vermögen der Grundſätze, iſt.

Der Streit der Grundſätze mit der Natur und dem moraliſchen Gefühle iſt ein Merkmahl der Verwechſelung des gelehrten Standpuncts der Vernunft mit dem philoſophiſchen. Alles opfert der Menſch, wenn es ihm um die Wahrheit ein Ernſt iſt, auf dieſem Standpuncte ſeinen Grundſätzen auf; ſein Glück, ſeine Freyheit und ſeine Ehre; und dieß hält er dann für ſchön und edel. Redlich, nach ſeinem Bedünken, meint er es mit der Wahrheit, wenn er für ſein Syſtem lebt und ſtirbt. Gewiſſe Syſteme haben das Eigene, daß man vernünftiger Weiſe nur für ſie leben, aber nicht ſterben kann. Ein ſolches Syſtem iſt der conſequente Epikureismus. Aber jedes Syſtem, das das Ehrgefühl in Anſpruch nimmt, und unbedingte Pflicht und Wahrheitsliebe gebiethet, kann den Menſchen, der nichts höher achtet als den Grundſatz, den er einmahl behauptet, nicht nur begeiſtern, ſich für dieſen Grundſatz in die Flammen zu ſtürzen; es kann das ganze moraliſche Weſen des Menſchen ſo zerſtören, daß er ſelbſt die Fackel, mit der er die Welt erleuchten will, als ein Mordbrenner ſchwingt, und eine hohe Ehre darin ſucht, jedes Gefühl, das dem natürlichen Menſchen heilig iſt, unter die Füße zu treten, damit nur der Grundſatz triumphire. Wer ſollte glauben, daß ein Menſch, der mit ſich ſelbſt einig ſeyn will, ſich einbilden könnte, es dann vorzüglich zu ſeyn, wenn er die Menſchheit in ſeiner Perſon preis gibt? Und es iſt ſo. Fanatismus nach Grundſätzen iſt eine gemeine Erſcheinung.

Aber Fanatiſmus nach Grundſätzen kann nur da entſtehen, wo ein Syſtem die Phantaſie in Anſpruch nimmt und mit ihrer Hülfe das menſchliche Gemüth in ſeinem Innerſten umkehrt. Der kalte Verſtand vermag das nicht. Wenn ein Menſch von verkehrten Grundſätzen nicht zugleich ein Schwärmer iſt, wird er, ſeinen Grundſätzen zum Trotz, oft ohne es zu wiſſen, ſeinem beſſeren Gefühle folgen. Verkehrt bis zur Infamie ſind die moraliſchen Grundſätze des Helvetius; und Helvetius war, ſo viel wir wiſſen, ein rechtlicher Mann. Und was läßt ſich am Ende nicht nach allen möglichen Grundſätzen ſcheinbar rechtfertigen, wenn man nur ein wenig Talent hat, das Kleid nach dem Manne zu ändern?

Wenn ein Syſtem, das den gelehrten Standpunct der Vernunft mit dem philoſophiſchen verwechſelt, zufälliger Weiſe nicht mit der Natur und dem moraliſchen Gefühle ſtreitet, weil die kalten Definitionen und Demonſtrationen ſeines Erfinders durch Umwege ungefähr auf den rechten Punct führen, wo die Natur und das moraliſche Gefühl den Philoſophen erwarten, ſo haben ſie doch auf Alles, was Charakter heißt, wenig oder gar keinen Einfluß. Sie beſchäftigen, wie z. B. die Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie, den Verſtand, und laſſen die Natur und das menſchliche Herz ihren Gang geben.

Etwas Sonderbares in der Organiſation des menſchlichen Gemüths bleibt es immer, daß der Menſch dann, und nur dann, über alle Zweifel zu triumphiren ſich einbildet, wenn er einen Satz behauptet, den er aus andern Sätzen ableiten, alſo demonſtriren kann. Dieß nennt er dann etwas erkennen. Hier trennt ſich aber die natürliche Vernunft von der gelehrten. Auf dem Standpuncte der natürlichen Vernunft vertraut man geradezu, wenn von Dingen außer uns die Rede iſt, ſeinen fünf Sinnen, und, wenn von Recht und Unrecht die Rede iſt, ſeinem moraliſchen Gefühle. Auf dieſem Standpuncte lacht man dem Skeptiker, der die Objectivität der Erkenntniß bezweifelt, in's Angeſicht, und greift wohl gar ſchadenfroh nach handgreiflichen Argumenten. Da gilt das Zeugniß der Natur und des Herzens wie ein Wort Gottes. Und den Skeptiker, der gar ſein eignes Daſeyn bezweifeln möchte, weil er ſich nicht getrauet, es zu beweiſen, das heißt für ihn, es durch Syllogismen zu erhärten, hält man für verrückt. Aber die Zeloten der gelehrten Vernunft ſehen dafür mit deſto ſtolzerem Lächeln auf den einfältigen Zögling der Natur herab, der etwas für wahr hält, ohne es beweiſen, das heißt für ſie, es aus Grundſätzen darthun zu können. Wo den Menſchen die Grundſätze verlaſſen, da iſt, nach ihrem Fürwahrhalten, alles Fürwahrhalten Schwärmerey. Kraft einer Combination von Grundſätzen, und nur kraft dieſer, überzeugen ſie ſich, wie es denn kommt, daß ein Gott iſt, oder daß keiner iſt; daß ſie ſelbſt ſind, oder nicht ſind; daß ſie ſich nur einbilden, frey zu ſeyn, oder daß ſie ſich dieß nicht einmahl einbilden könnten, wenn ſie nicht frey wären; daß ihr Wille im Grunde kein anderes Geſetz, als das der lieben Selbſtliebe anerkennt, oder daß das Bewußtſeyn der Uneigennützigkeit mehr als ein artiger Selbſtbetrug, und im Grunde das Element aller Wahrheit iſt. So ſpielt der Verſtand in Syllogiſmen mit der Vernunft Verſtecken und treibt den Räſonneur, der Grundſätze für das Höchſte im Menſchen hält, ſo lange von einer ſchwebenden Ueberzeugung zur andern, bis der arme Weisheitsdilettant, um nur feſt zu ſtehen, ohne es ſelbſt zu wiſſen, blindlings auf gewiſſe Grundſätze fußt, kraft deren er nun ſchulgerecht gegen entgegengeſetzte Grundſätze ſtreiten kann, ohne dadurch die Wahrheit ſeiner eignen im mindeſten zu bewähren. Dieß iſt mit kurzen Worten die Univerſalgeſchichte der Schul-Philoſophie von ihrer Entſtehung bis heute.

Aber wie in aller Welt wäre denn aus dieſem Labyrinth heraus zu kommen? Was iſt denn noch Vernunft in mir, wenn ich aufhöre, zu räſonniren? Und wie kann ich anders räſonniren, als nach Grundſätzen?

Ein gelehrter Leſer dieſer kleinen Schrift wird hier vielleicht, nach ſeinen Grundſätzen, mitleidig den Kopf ſchütteln. Aber was ſollen denn wir thun, wenn wir uns getrauen, ſogar dem natürlichen Menſchenverſtande begreiflich zu machen, daß alle Befriedigung der Vernunft durch Grundſätze eine Selbſttäuſchung iſt, die von jeher der Erbſchaden der Philoſophie war?

* * *

III. Epoche der philoſophiſchen Vernunft.

Nur wer philoſophiſch zu zweifeln verſteht, kann ſich von dem Standpuncte der gelehrten Vernunft bis zu dem erheben, wo der Erbſchaden aller Syſteme, die die Vernunft durch Grundſätze befriedigen wollen, nicht länger zu verſtecken iſt. Aber auch das gehört zum Plane des Schickſals, daß die meiſten der ſo genannten Philoſophen nicht einmahl ahnden ſollten, was den philoſophiſchen Zweifel von dem gemeinen unterſcheidet. Erſt nachdem, wer weiß wie viele? Lehrgebäude des philoſophiſch ſeyn ſollenden Wiſſens aufgebaut und niedergeriſſen oder von ſelbſt eingeſtürzt waren, ſtellten ſich alles bezweifelnde Philoſophen oder Skeptiker den Dogmatikern, die die Vernunft durch Definitionen und Demonſtrationen zu befriedigen verhießen, methodiſch gegenüber. Und nachdem der Skepticismus ſich ſchon lange in der Hauptſache kräftig genug bewährt hatte, definirten und demonſtrirten die Dogmatiker immer von neuen rüſtig fort, als wäre gar nichts vorgefallen.

Univ. Bibl. München

Aber es iſt etwas vorgefallen, das Bedeutendſte, das in der philoſophirenden Vernunft vorfallen kann, iſt vorgefallen, wenn ein denkender Geiſt mit der nöthigen Geiſtesfreyheit ſich ermannt hat, als Zweifler ſeine demonſtrirende Vernunft abzuhören.

— "Ich weiß nicht, ob ihr Demonſtratoren wißt, was ihr eigentlich wollt. Aber warum alle Wahrheit, die ihr mir biethet, nicht die iſt, nach der meine Vernunft verlangt, ſagt mir dieſe Vernunft ſo deutlich, daß ich, ihr zu Ehren, euch auch nicht einen einzigen eurer Lehrſätze zugeſtehen darf, nämlich nicht in dem Sinne, wie ihr ſie behauptet. Habt ihr Luſt, noch einmahl aufzumerken?"

"Ihr fangt an, zu demonſtriren. Wie macht ihr das? Ihr combinirt Vorderſätze oder Prämiſſen mit einem Schlußſatze oder einer Concluſion in einen Syllogismus. Der Satz, den ihr beweiſen wollt, iſt der Schlußſatz. Die Prämiſſen ſind die Beweisgründe. Daß der Schlußſatz nur in ſofern wahr iſt, als die Prämiſſen wahr ſind, darüber ſind wir, denk' ich, nach eurer und meiner Logik einverſtanden. Damit eine Demonſtration möglich werde, müſſen alſo nothwendig auf's mindeſte zwey Vorderſätze als Wahrheiten vorausgeſetzt werden. Nicht wahr? Ob ich ſage Vorderſatz oder Vorausſetzung iſt Eins und Daſſelbe. Wir ſchließen immer aus Vorausſetzungen. Nicht wahr? Und was bindet euch denn an eure Vorausſetzungen? Wenn ich ſie nun bezweifle; was könnt ihr thun, mich zu überzeugen?

Ihr ſetzt wieder auf's neue zwey Lehrſätze als anerkannte Wahrheiten voraus. Wenn ich nun aber auch die wieder bezweifle? – Nun? Fangen wir an, einander zu verſtehen? Oder noch nicht? — Ich dächte, ihr müßtet es faſſen, daß alle Demonſtration ein trügliches Spiel mit Vorausſetzungen iſt, das die Vernunft in's Unendliche fortſpielen kann, ohne dadurch zu lernen, wo es im Grunde anfängt. Möglich iſt es, daß ihr in einer oder der andern Vorausſetzung Recht habt. Die Frage iſt nur, wie ihr es anfangen wollt, zu beweiſen, daß ihr Recht habt. So wie ihr nur wieder zu einer Argumentation einen Anlauf nehmt, ſetzt ihr unvermeidlich ſchon wieder etwas als ſchon bewieſen voraus, und folgert daraus wieder, was ich euch unmöglich zugeſtehen kann, ſo lange ihr mir immer den Beweis der Vorausſetzungen ſchuldig bleibt, aus denen ihr folgert; und den müßt ihr mir in Ewigkeit ſchuldig bleiben."

"Aber ich höre euch kommen. Oder, ohne Umſtände zu reden, ich weiß längſt, wo ihr euch verſteckt. Ich habe eure Bücher geleſen, und weiß auch daß ihr aus gutmüthiger Genügſamkeit gegen meine Logik ſo ſchnöde thut, als ob ſie nach euren Grundſätzen keiner Widerlegung bedürfte. Drey Schlupfwinkel habt ihr, in die ſich eure Wiſſenſchaft flüchtet. Da wähnt ſie ſich ſicher wie der gejagte Vogel Straus, der den Kopf verſteckt, damit der Jäger ihn nicht ſehe, weil er den Jäger nicht mehr ſieht. Beruft euch, wenn's zur Entſcheidung kommt, zu eurer eignen Beruhigung, damit euch euer Syſtem nicht entrinne, worauf ihr wollt. Ich halte euch bey euren Grundſätzen."

"Jetzt alſo beruft ihr euch erſtens auf euer Bewußtſeyn. Auch ich habe, außer meinem Bewußtſeyn, nichts, woran ich mich halten könnte. Aber die Rede iſt unter uns noch nicht von der Autorität des Bewußtſeyns überhaupt. Die Rede iſt nur von Grundſätzen, die ihr in Ermangelung einer andern Apodixis unmittelbar durch das Bewußtſeyn erhärten wollt, um die Wahrheit, an der euch eigentlich gelegen iſt, zu erſchließen. Grundſätze gäbe es, die das Bewußtſeyn unmittelbar allen Demonſtrationen zum Grunde legte? Ich kenne deren keine. Ich kenne Axiome der Geometrie, Zahlformeln der Arithmetik, höchſte Grundſätze der Logik, und überhaupt ſo vielerley höchſte Grundſätze, als ich Wiſſenſchaften unterſcheide. Aber jeder dieſer Grundſätze iſt nur in ſeiner Sphäre gültig; und dieſe Sphären ſind nicht durch einen noch höheren oder allerhöchſten Grundſatz gezogen; ſie entſtehen mit den verſchiedenen Keimen unſers wahren oder vermeinten Erkennens durch die uns völlig unbegreifliche Einrichtung des menſchlichen Gemüths, bey der wir es bewenden laſſen müſſen, ohne jemahls erklären zu können, worauf ſie im Grunde beruht, und was ſie bedeutet. Ich muß nach gewiſſen Geſetzen rechnen und meſſen, nach andern Geſetzen überhaupt denken, weil ich nun einmahl ein Menſch bin, ſo wie die Pflanze nach gewiſſen Geſetzen wachſen muß, weil ſie nun einmahl eine Pflanze iſt. Ich muß mir die Sache ſo vorſtellen, weil ich ſie mir nicht anders vorſtellen kann. Iſt das euer höchſter, eure apodiktiſchen Demonſtrationen begründender und die Vernunft, die nur nach letzten Gründen apodiktiſch entſcheiden ſoll, befriedigender Grundſatz?"

"Aber in dieſer rein vernünftigen Art, zu zweifeln, könnt ihr euch, nach euren Grundſätzen, durch Schlüſſe kaum einmahl orientiren. In die Tiefen des Bewußtſeyns, über denen eure höchſten Grundſätze — geſteht es doch nur ehrlich! — auf Glauben ohne alle Einſicht ſchweben, mögt ihr gar nicht blicken. Ihr nähert euch ihnen nur mit weggewandtem Geſichte. Ihr eilt mit euren, auf Glauben ohne alle Einſicht angenommenen Grundſätzen, wie ein Wallfiſchfänger mit ſeinem Fang aus dem unergründlichen Weltmeere, auf das Trockene, wo ihr — ich will nur im Bilde fortfahren — den Gaumen des Thiers in aller Gemächlichkeit zu Fiſchbein verſchneiden und aus ſeinem Fette Thran ſchmelzen könnt, ohne weiter an das Meer zu denken, in dem ihr den weiland lebendigen Inhaber aller dieſer brauchbaren Materialien finget. Nach dem Princip des Widerſpruchs — das iſt euer zweyter Schlupfwinkel — demonſtrirt ihr nun, daß, indem A als eine erſte Wahrheit und B als eine zweyte vorausgeſetzt wird, auch C, eine Folge des vorausgeſetzten Verhältniſſes, in welchem A zu B ſteht, als eine dritte Wahrheit behauptet werden muß. Nun könnt ihr ſchon C, als das Dritte, wieder mit A und B als dem Erſten und

Zweyten verbinden. Das gibt ſchon, durch eine neue Combination, ein Viertes und Fünftes. Und nun könnt ihr conſequent fortdemonſtriren bis in's Unendliche. Mit jedem neuen Syllogismus entfernt ihr euch weiter von dem feſten Puncte, auf den ihr euch blindlings ſtelltet, als ihr das Bedürfniß fühltet, von irgend einem feſten Puncte auszugehen; und je weiter ihr, immer blindlings, fortſchreitet, deſto klarer ſeht ihr, nach euren Grundſätzen, ein, wie erſtaunlich viel ihr wißt, und wie blind der bedauernswürdige Zweifler iſt, deſſen wunderliche Vernunft ſich bei einer Einſicht, wie die eurige, nicht völlig beruhigt.”

“Aber was ſtör' ich euch für nichts und wieder nichts in eurer gelehrten Ruhe? Ihr habt ja noch immer, wenn die beyden erſten Mittel gegen die Vernunftunruhe nicht anſchlagen wollen, ein drittes. Ihr beweiſet die Prämiſſen durch die Concluſion. Ihr laſſet den höchſten Grundſatz, auf den ihr euer Syſtem ſtellt, für's Erſte auf ſich ſelbſt beruhen. Aber ihr behauptet, kraft dieſes Grundſatzes, das Räthſel des menſchlichen Erkennens zur völligen Befriedigung der Vernunft zu löſen. Folglich, ſchließt ihr, iſt unſer höchſter Grundſatz keine willkürliche Vorausſetzung. Er iſt die Theſe aller Theſen, der einzig mögliche Träger der reinen Wahrheit. An Schülern, die euch eure Syllogismen nachkünſteln, und dabey, nach Schüler-Art, eure Untrüglichkeit noch lauter, als ihr ſelbſt, verkündigen, kann es euch bey dieſem ſehr gemeinen Selbſtbetrug nicht fehlen. Hypothetiſch ſich ſelbſt zu betrügen, iſt aber nur für Anfänger eine verzeihliche Unterhaltung; und das Knäuel eurer Syllogismen wickelt ſich, wenn man den Faden gefaßt hat, auch in mechaniſchen Köpfen von ſelbſt ab. Soll man mit euch rechten? Soll man euch auf euer Gewiſſen fragen, ob ihr aus dem von euch beliebten Grundſatze wahrhaftig alles Mögliche erklären könnt? Soll man euch begreiflich machen, daß, ſo lange nach euren Grundſätzen noch irgend etwas, das ſich ſchlechterdings nicht erklären läßt, im menſchlichen Bewußtſeyn übrig bleibt, euer höchſter Grundſatz ein beliebiger Einfall iſt und bleibt, weil ihr ſeine Wahrheit einzig und allein auf ſeine Tauglichkeit zur Erklärung alles Möglichen gründet? Man laſſe euch. Ihr werft euch in die Bruſt, indem ihr erklärt, daß Alles, was ſich nach euren Grundſätzen nicht erklären läßt, kraft eben dieſer Grundſätze das ſchlechthin Unerklärbare, das nothwendige Geheimniß der Philoſophie, ſey, und daß nur ein Narr eine Antwort auf Fragen verlangen könne, vor denen ihr nach euren Grundſätzen verſtummet. Wer wird nun vor Euch, ihr Fichte'n, ihr Schellinge, und wie ihr weiter heißt, ihr mit guten und ſchlechten Einfällen wohl verſehene Vernunftbefriediger, nicht gern verſtummen?" —

So weit, wenigſtens ſo weit, müſſen wir den Zweifel abhören, wenn wir uns gegen die Sophiſtereyen ſichern wollen, durch welche der deraiſonnirende Verſtand ſich ſelbſt den Weg verſperrt, der vom gelehrten zum philoſophiſchen

Standpuncte der Vernunft führt. Der Skepticismus iſt der Niederſchlag in dem aufgelöſeten Chaos der Wahrheit und Einbildung. Aber indem er die Einbildung niederſchlägt, fällt er ſelbſt mit zu Boden.

Auch der Skeptiker verwechſelt noch das gelehrte Denken mit dem philoſophiſchen. Seine Philoſophie hebt nur dadurch allen Dogmatismus auf, daß ſie nach Grundſätzen ſich ſelbſt mit ihm vernichtet. Der höchſte Grundſatz des Skepticismus iſt die dem alten Dogmatismus abgeborgte Lehre, daß der letzte Grund der philoſophiſchen Ueberzeugung ein Syllogismus ſeyn müſſe, und daß wir als Philoſophen nichts behaupten dürfen, was wir nicht kraft eines unumſtößlichen Grundſatzes demonſtriren können.

Wer gab denn dir, Skeptiker, ein Recht, das du den dogmatiſchen Demonſtratoren abſprichſt? Wer hieß dich behaupten, daß du als ein vernünftiges Weſen nichts behaupten darfſt, was du nicht aus Grundſätzen folgern kannſt? Wenn du begriffen haſt, daß das letzte Fundament der Ueberzeugung ſchlechterdings kein Grundſatz ſeyn kann, warum forſcheſt du nicht weiter nach, ob nicht etwa auch du mit dem Volke und den Gelehrten das Weſen der Vernunft von Grund aus verkennſt, wenn du jede Ueberzeugung abweiſeſt, die nicht von Grundſätzen ausgeht?

Ruhig kehrt die Vernunft nach langem Irren in ſich ſelbſt zurück, wenn ſie das Weſen des Denkens von der Anwendung, nicht nach Grundſätzen, ſondern unmittelbar durch die That, unterſcheidet.

„Was heißt Denken? fragen wir noch ein Mahl. Das Denken, lautet nun die Antwort, iſt allerdings ein Räſonniren, ſo wie das Weben ein Verbinden von Fäden iſt. Aber ſo wenig durch das Weben am Weberſtuhl die Fäden entſtehen, ſo wenig kann der Menſch durch bloßes Räſonniren auch nur einen einzigen neuen Begriff gewinnen. Ein Syllogismus iſt nichts mehr, als eine neue Verbindung von Begriffen. Das lehrt ſchon die gemeine Syllogiſtik durch den Grundſatz, daß in dem Schlußſatze kein Begriff vorkommen darf, der ſich nicht auch in einem der Vorderſätze findet. An Begriffen aber, d. h. an einfachen Vorſtellungen hängt alles vernünftige Erkennen. Nur ſofern meine Begriffe nicht auf Einbildung beruhen, iſt in meinen Urtheilen mehr als Einbildung. Der letzte Probierſtein der Wahrheit eines Urtheils kann alſo unmöglich ein Syllogismus ſeyn.

Nur im unmittelbaren Bewußtſeyn kann ich philoſophiſch zweifeln, und philoſophiſch entſcheiden. Im unmittelbaren Bewußtſeyn gibt es aber ſchlechterdings noch keinen Grundſatz. Alle Grundſätze ſetzen ſchon als gültig anerkannte Begriffe voraus. Alles Zweifeln oder Entſcheiden in Grundſätzen iſt alſo ein mittelbares Zweifeln oder Entſcheiden. Das unmittelbare Bewußtſeyn meiner ſelbſt und der Natur iſt ein unergründlicher Conflict entgegengeſetzter Kräfte. Je energiſcher ich mich beſinne und auf mich ſelbſt merke, deſto mehr ſimplificiren ſich dieſe Kräfte. Aber ganz verſchwindet ihre Verſchiedenheit nie. *Freyheit* und *Natur*, gleichſam die beyden Pole meiner ganzen Geiſtesthätigkeit, bilden durch ihr unergründliches Zuſammentreffen in einem Bewußtſeyn mein ganzes Erkennen. Freyheit iſt die reine und einfache *Vernunft*. Natur iſt das *Mannigfaltige* in und außer mir, deſſen Daſeyn ich empfinde. In der reinen Vernunft iſt auch nicht eine Spur von einem Grundſatze oder überhaupt nur von einer Mannigfaltigkeit. Die reine Vernunft entdeckt ſich ſelbſt theoretiſch und practiſch durch Abſtraction, wenn wir als freye *Weſen* unmittelbar erkennen, daß wir ſchlechterdings an keine Natur gebunden ſind. Ich bin nicht frey, weil ich nach Grundſätzen urtheilen und handeln kann, wie ſie es in den Schulen lehren; ich kann nach Grundſätzen urtheilen und handeln, weil ich frey bin. Darin beſteht der höchſte Werth der Grundſätze, daß der Menſch nur durch ſie theoretiſch und practiſch die Freyheit geltend macht, die allen Grundſätzen zum Grunde liegt.

Grund und Schwelle aller vernünftigen Ueberzeugung iſt die unvermittelte *Behauptung der Freyheit mit der Natur durch ſich ſelbſt.* Was aber Behauptung der Freyheit und Natur durch ſich ſelbſt iſt, wird, hoff' ich, keiner, der weiß, was er ſagt, erklärt haben wollen. Denn eben damit fängt die *Möglichkeit* des Erklärens an, daß Freyheit und Natur ſich ſelbſt behaupten. Aber ſie behaupten ſich nur im Conflict. Es iſt alſo eben ſo widerſinnig, die Natur aus der Freyheit erklären wollen, als die Freyheit aus der Natur. Nur nach einem Syſtem von grund- und bodenloſen Grundſätzen kann man es auf ein ſolches Machwerk von Erklärungen anlegen.

Natur und Freyheit ſind die beyden Elemente des menſchlichen Erkennens; und kein vernünftiger Syllogismus trägt uns höher, als bis zu dieſen beyden entgegen geſetzten Elementen in Einem Bewußtſeyn. Da nun der Conflict der Freyheit mit der Natur durch das unmittelbare Bewußtſeyn nicht aufgehoben wird, und durch Schlüſſe nicht aufgehoben werden kann, ſo iſt das Bewußtſeyn ſich ſelbſt ein ewiges Räthſel und Befriedigung der Vernunft nach Wiſſen-principien unmöglich.

Wer leiſtet mir alſo, wo ich etwas wiſſen und begreifen will, die letzte Bürgſchaft für die Wahrheit eines Urtheils? Wenn du mir, ſpricht die Natur zum Menſchen, nicht unmittelbar vertraueſt, ſo weißt du ſchlechterdings nicht mehr. Und wenn du dich durch mich, ſpricht die reine Vernunft, nicht unmittelbar zu einem Ideal erhebſt, das mehr als du und als alle Natur iſt, ſo mußt du, wenn du anders dich ſelbſt verſtehſt, am Ende doch an der Natur und an dir ſelbſt verzweifeln.

Aber wer könnte, auch wenn er wollte, an ſich ſelbſt verzweifeln, ſo lange er weiß, was er will? Und in der Natur leben und weben wir vom Anfange bis zum Ende. Wer weiß, was er will, verlangt gar keine andre Ueberzeugung, als die er mit der Betheurung ausſprechen kann: So wahr ich denke und lebe. Nur kraft dieſer Ueberzeugung kommt Bündigkeit in einen Schluß; und wo Natur und Freyheit nicht im unmittelbaren Bewußtſeyn für einen Syllogismus gut ſagen, da gilt er ſo viel als ein unacceptirter Wechſel.

Wie ganz anders erſcheint der Menſch ſich ſelbſt auf dieſem Standpuncte, als auf dem der Schulen, die ihn durch Syllogismen um das natürliche Bewußtſeyn betrügen!

Grund- und bodenloſe Grillenfängerey iſt alle alt- oder neumodiſche Unterſcheidung zwiſchen einem Standpuncte der Speculation, und einem Standpuncte des wirklichen Lebens. Lehrſätze, auf die man ſich, wie eine Statüe auf ein Poſtement, ſtellt, um das wirkliche Leben nach einem Princip durch Syllogismen zu deduciren, ſind die letzte kümmerliche Ausbeute der Grübeley, die von logiſchem Selbſtbetrug ausgeht. Was uns im vollen Bewußtſeyn unſers wirklichen Lebens durch Natur und Freyheit gegeben iſt, das allein iſt der Inhalt unſers möglichen Wiſſens. Nur aus dem Gegebenen können wir etwas machen.

Die philoſophiſche Denkart unterſcheidet ſich von der gelehrten, wie von der gemeinen. Aber ſie ſucht ſich mit der gelehrten ſo zu vereinigen, daß der philoſophirende Verſtand in Grundſätzen und Schlüſſen die Wahrheit verdeutlicht, die er auf Grundſätze und Schlüſſe nicht gründen kann. Nichts mehr und nichts weniger als Analyſe des unendlichen Conflicts der Freyheit und Natur in einem Bewußtſeyn iſt die Philoſophie, ſofern ſie Wiſſenſchaft iſt. Keine Philoſophie vermag als Wiſſenſchaft das Räthſel des menſchlichen Daſeyns zu löſen. Sie kann es nur aufklären, ſo daß die aufgeklärte Vernunft ihr räthſelhaftes Zuſammentreffen mit der Natur, den Punct, wo das menſchliche Verſtehen anfängt, ſyſtematiſch erkenne. Vieles iſt noch zu thun übrig, ehe Alles, was bis dahin Philoſophie hieß, nach dieſer allein haltbaren Idee des philoſophiſchen Wiſſens geſichtet und berichtigt ſeyn wird.

Das Weſen der philoſophiſchen Denkart iſt aber weder Wiſſenſchaft, noch guter Wille. Die Wiſſenſchaft iſt nur die Krücke der Vernunft; und der gute Wille des natürlichen und unverdorbenen Menſchen mag leicht eben ſo gut ſeyn, als der des beſten Philoſophen. Das Weſen der philoſophiſchen Denkart iſt das immer rege Bewußtſeyn des Anfangs der Möglichkeit des menſchlichen Verſtehens. In dieſem Bewußtſeyn, wo die Freyheit die Natur begrüßt, und wo alle Ueberzeugung anfängt und endigt, ſind Wahrheit und Moralität Zweige eines und deſſelben Stammes, deſſen Wurzel ſich im Unendlichen verliert. Aus dieſem Bewußtſeyn hebt der Verſtand die Grundſätze hervor, nach denen wir fragen: Was iſt? Und was ſoll ſeyn?

Was iſt? Ich freylich bin; und um irgend etwas zu erklären, muß ich immer mich, das Erklärende, zuerſt ſetzen. Damit aber iſt im Grunde noch nichts geſetzt. Das eingebildete Erklären nach willkürlichen Einfällen ſetzt nicht weniger, als das vernünftige und wahre, mich und meine Erklärungsgaben voraus. Ich bin frey; aber empfangen und geboren; und was ich von Mutterleibe her als Bedingung meiner Selbſtthätigkeit mitbrachte, bleibt mir als dieſe Bedingung. Die abſolute Realität, die ich erkennen möchte, iſt nicht meine freye Individualität. Jene liegt im Unendlichen. Ich, ſo weit ich mich ſelbſt zu erkennen vermag, kann als ein durch und durch endliches, beſchränktes und gebundenes Weſen das Unendliche nur in dem Beſtreben erkennen, das mich, je beſſer ich mich ſelbſt verſtehe, deſto unwiderſtehlicher aus mir ſelbſt heraus reißt. Ich muß mich, weil ich durch mich ſelbſt allein, d. h. ohne die Natur, gar nichts vermag, an die Natur ergeben. Wie das Kind der Bruſt der Mutter, ſo muß ich der Natur anhängen, die mich trägt und nährt. Der Natur allein? Ja, wenn ich's mit mir ſelbſt nicht zu genau nehmen will, immerhin. Aber verwechſelt nicht das Kind die Mutter mit der Amme? Gleichviel für das Kind, ſo lange es nicht denkt. Aber ſo bald es denkt und, eben weil es denkt, menſchlich fühlt, fängt es an, zu fragen: "Aber, Mutter, wo kam ich denn her?" Und mit der Antwort: "Du liegſt an meiner Bruſt," iſt ihm wenig geholfen.

Wäre die Vernunft — oder die Freyheit! denn beydes bleibt immer Eins — aus der Natur erklärbar, ſo entſchlummerte die Philoſophie im Schooße des Materialismus. Wäre auch nur ein Strohhalm in der Natur, ohne Vorausſetzung der Natur, erklärbar aus reiner Vernunft oder Freyheit, ſo bliebe uns keine Philoſophie als ein Freyheits-Idealismus. Es gäbe dann vor der Vernunft kein Drittes. Aber eben das Dritte, das weder Natur, noch endliche Vernunft iſt, iſt das Ziel des rein vernünftigen Verlangens. Die Natur genügt der Vernunft ſo wenig als ein bloßer Gedanke. Wenn ich die Natur in Gedanken wiſſenſchaftlich aufhebe, bleibt mir nichts als eben das reine Nichts übrig. Aber genügen kann mir die Natur eben ſo wenig, weil ich denken, d. h. mich über die Natur erheben kann. Sie iſt, wenn ich ſie mit kindlicher Zuverſicht liebe, doch nur das Schallbret, auf welchem die Saiten meines höheren Lebens wiedertönen. Den Geiſt verlangt nach dem Geiſte.

Den Geiſt verlangt nach dem Geiſte, ſagt die Vernunft zum Anfange. Der Geiſt findet den Geiſt, ſagt ſie zum Beſchluß; und die philoſophiſche Wiſſenslehre verwandelt ſich nicht in Schwärmerey, aber in eine Philoſophie des rein vernünftigen Glaubens.

Aus der gemeinen Betheurung: "So wahr ich lebe," wird nun die höhere: "So wahr Gott lebt." Das Weſen, das wir ſo nennen, iſt für die ſpeculirende Vernunft der Urgeiſt oder das abſolute Element des Daſeyns; das die Vernunft in ſich ſelbſt ſo wenig, als in der Natur, entdecken kann. Wer an dieſen Urgeiſt nicht glaubt wie an die Natur und an ſich ſelbſt, für den gibt es mancherley Syſteme des demonſtrativen Theismus und mancherley Syſteme des demonſtrativen Atheismus. Er hat nun das Ausleſen. Oder er kann auch ein neues erſinnen, um ſeine Vernunft durch Demonſtration, wie ein Stück Feldes durch einen Zaun, zu befriedigen, und gegen die Einbrüche der Schwärmerey zu ſichern.

Wo der reine vernünftige Glaube ſich von aller Wiſſenſchaft ablöſet, da fängt auch die moraliſche Ueberzeugung an.

Woher weiß ich denn, daß ich Pflichten und Rechte habe? Wie kann ich an Pflichten und Rechte denken, ohne eine Geiſterwelt voraus zu ſetzen, in der ich lebe und wirke? Wer verbürgt mir das Daſeyn einer ſolchen Welt? Wie wirkt der Geiſt auf den Geiſt? Nach Naturgeſetzen etwa?

Alle Moralität wird zur Unvernunft, wenn Alles, was im Grunde iſt, nichts, als Natur, iſt. Aber die Vernunft, die eben darin ſich entdeckt, daß ſie von der Natur in ſich ſelbſt zurückkehren kann, findet, indem ſie in ſich ſelbſt zurückkehrt, die moraliſche Welt. Indem ich mich ſelbſt denke, denke ich unvermeidlich auch meines Gleichen in der weiteſten Bedeutung des Worts, d. h. denkende und fühlende Weſen außer mir. Es bedarf dazu nur der Idee der Möglichkeit, die mit der Idee der Wirklichkeit unmittelbar aus dem Conflict der Freyheit mit der Natur entſpringt. Und ſo bald ich meines Gleichen auch nur als möglich ſehe, finde ich mich in idealiſcher Verbindung mit dieſen möglichen Weſen gefeſſelt durch das Bewußtſeyn wirklicher Pflichten. Auf dieſes Bewußtſeyn bezieht ſich die Erfahrung, wenn ich Weſen außer mir für meines Gleichen erkenne, weil ich mit ihnen, gleichviel durch welche Zeichen, mich verſtändigen kann. Welche Macht feſſelt mich hier durch den freyen Gedanken? Einem Geſetz der Geiſterwelt ſoll ich als freyes Weſen gehorchen. Aus der kaum erwachenden Vernunft geht dieſes Geſetz wunderbar in das Gefühl des Menſchen über. Durch Vernunft, nicht durch die räſonnirende, ſondern durch die urſprünglich abſtrahirende Vernunft oder Freyheit, die das Räſonniren möglich macht, hat das Kind ein Herz, d. h. es kann lieben und achten, vom erſten Augenblick an, wo es fähig iſt, Ja und Nein zu ſagen. Und was kann der erwachſene Menſch, der ſeine Pflicht nach Grundſätzen thun will und ſoll, was kann er doch anders, als das dunkele Geſetz ſeines Herzens durch Verſtand als einen Grundſatz auszudrucken ſuchen, damit es ihm immer gegenwärtig bleibe? Sind doch eben deßwegen noch nie zwey philoſophirende Schulen über dieſen Grundſatz einig geworden, während ſie über das, was im gegebenen Falle Recht oder Unrecht iſt, nur ſelten ſtreiten!

Aber wie wirkt denn nun eine Vernunft in die andre, eine Individualität in die andre?

Gott weiß es; ſagt die reſignirende Vernunft. Glaube an ein Idealgeſetz der Geiſterwelt, das wir moraliſches Geſetz nennen, und Glaube an den Urgeiſt, der Gott genannt wird, iſt im Grunde Eins und Dasſelbe. Dieſen Geiſt, der für die ſpeculirende Vernunft das Ur-Element alles Daſeyns iſt, betbet unſer moraliſches Weſen an, weil die Vernunft das Abſolut-Wahre von dem Guten nicht zu ſcheiden vermag. Eine Vernunft wirkt in die andre und eine Individualität in die andre durch den abſoluten Geiſt, in welchem Alles, was iſt, Eins iſt. Und indem ich an dieſen Geiſt glaube, bedarf es für mich keines andern Beweiſes der Ewigkeit meines moraliſchen Daſeyns.

Gegönnt ſey euch, denen dieſer menſchliche Glaube eine Thorheit iſt, das Glück, vernünftiger zu ſeyn, als die Vernunft ſelbſt. Denn nur durch vorurtheilsfreye Verdeutlichung des Weſens der Vernunft gelangt man zu dieſer Anſicht der Natur und ſeiner ſelbſt. Ich kann Eure Syſteme von Grund aus zerſtören; ihr aber könnt das meine nur ſchulgerecht umgehen, weil ihr euch eine gar zu dürftige Rechenſchaft über das Weſen der Gründe ablegt, nach denen ihr auf gutes Glück bald zweifelt, bald entſcheidet. Sagt mir erſt, was ihr euch beſtimmt und apodiktiſch zur völligen Befriedigung eurer aufgeregten Vernunft unter einem letzten Grunde denkt. Dann wollen wir weiter ſehen, ob es Noth thut, daß einer von uns den Andern bedeute.

Erſte Zugabe.

Elementarſätze der Philoſophie nach der Idee einer Apodiktik.

1. Das Ende aller wiſſenſchaftlichen Speculation iſt tranſcendentale Reſignation oder die Erkenntniß der Wahrheit des Lehrſatzes, daß wir im Grunde nichts wiſſen, als eben dieß.

2. Tranſcendentale Reſignation iſt etwas ganz anders als Skepticismus.

3. Das Wiſſen des Nichtwiſſens würde in den erſten Begriffen ſich ſelbſt widerſprechen, wenn es etwas anders wäre, als der Conflict der Freyheit oder reinen Intelligenz mit der Natur in einem Bewußtſeyn.

4. Freyheit, Intelligenz und Vernunft ſind nur drey Wörter für eins und daſſelbe Idealprincip.

5. Natur und Sinnlichkeit ſind im philoſophiſchen Sinne Eins und Daſſelbe.

6. Realprincip heißt vorläufig ſo viel als Naturprincip oder das unbekannte Fundament der Welt, deren Daſeyn wir empfinden.

7. Princip überhaupt heißt im philoſophiſchen Sinne ſo viel als lezter Real- oder Idealgrund des Daſeyns und Denkens.

8. Aus dem Conflict des Real- und Idealprincips oder, was vorläufig daſſelbe ſagt, der Natur und Freyheit in einem Bewußtſeyn entſpringen die entgegen geſetzten Gefühle des Zweifels und der Ueberzeugung.

9. Alle Demonſtration verliert ſich in einem von dieſen beyden Gefühlen.

10. Zwiſchen Naturgefühl und Idealgefühl ſchwankt alles menſchliche Daſeyn.

11. Nach der Vereinigung des Realen, das den Naturgefühlen zum Grunde liegt, mit dem Idealen, oder dem Urquell aller Gedanken und aller nur durch den Einfluß der Vernunft möglichen Gefühle, verlangt den Menſchen, wenn ihn nach Erkenntniß der reinen Wahrheit verlangt.

12. Aus dem Conflict der Natur mit der Freyheit in einem Bewußtſeyn entſpringen alle einfachen Verſtandesvorſtellungen oder Begriffe.

13. Es gibt ſo wenig reine Vernunftbegriffe als es reine Naturbegriffe gibt.

14. Alle Begriffe ohne Ausnahme entſpringen als Fractionen aus der partiellen Reduction des Mannigfaltigen, deſſen Inbegriff die Natur iſt, auf die Einfachheit des Idealprincips oder der reinen Vernunft.

15. Die reine Vernunft producirt in ihrer ſpeculativen Anwendung nichts Höheres, als die Idee der Identität oder abſoluten Einheit.

16. Alle Begriffe würden identiſch in einen einzigen zuſammenfallen, wenn die Mannigfaltigkeit der Natur anders als partiell nach Merkmahlen der Aehnlichkeit auf die Einfachheit der Intelligenz ſich reduciren ließe.

17. Die reine Vernunft iſt noch keine räſonnirende Vernunft.

18. Die reine Vernunft entdeckt ſich ſelbſt als ſpeculative Vernunft durch die That in der reinen Abſtraction oder der willkürlichen Abwendung des aufmerkenden Geiſtes von jedem Objecte.

19. In der reinen Abſtraction vereinigt ſich die Freyheit mit der Einbildungskraft zur Bildung der Begriffe.

20. Durch die Einbildungskraft wird das Aehnliche in dem Mannigfaltigen feſt gehalten, damit in der Abſtraction der Begriff ſich bilde.

21. So wie die Bildung der Begriffe oder erſte Syntheſis, ſo entſteht auch die Verbindung der Begriffe oder zweyte Syntheſis durch Einbildungskraft und Abſtraction.

22. Es gibt alſo keine reine Syntheſis und folglich keinen reinen Verſtand im Sinne der Kantiſchen Schule.

23. Es gibt überall kein reines Verſtandes- oder Vernunft-Urtheil im Sinne der Kantiſchen Schule.

24. Was ſie in der Kantiſchen Schule Urtheil *a priori* nennen, iſt nichts anders als ein erkanntes Geſetz des Unveränderlichen in der menſchlichen Vorſtellungsart, an deſſen relativer Nothwendigkeit die Natur eben ſo wohl ihren Antheil hat als die reine Vernunft.

25. Das menſchliche Gemüth als ein in ſich ſelbſt organiſirtes Erkenntnißvermögen iſt eine willkürliche Fiction der Kantiſchen Schule.

26. Der Fundamentalſatz des Kantianismus, "daß ſich die Dinge nach dem Erkenntnißvermögen richten müſſen, um Vorſtellungen zu geben," beruht auf einer völlig grundloſen Trennung der Dinge von dem Erkenntnißvermögen.

27. Alle wahre Philoſophie iſt nichts anders als Verdeutlichung des Conflicts der Freyheit mit der Natur im Bewußtſeyn.

28. Durch und mit dem Conflict der Freyheit mit der Natur entſteht und erhält ſich alle Wahrheit im Bewußtſeyn, weil das Bewußtſeyn ſelbſt nichts anders iſt, als eben dieſer Conflict, den der Verſtand in Einem Begriffe auffaßt.

29. Eben deßwegen iſt das Bewußtſeyn ſich ſelbſt ein unauflösliches Räthſel.

30. Daß das Bewußtſeyn ſich ſelbſt ein unauflösliches Räthſel iſt, läßt ſich ſo wohl nach logiſcher, als nach transſcendentaler Analyſe des Denkens hinlänglich beweiſen.

31. Die logiſche Analyſe des Denkens unterſcheidet ſich von der tranſcendentalen dadurch, daß ſie das Denken auch als ein geſetzmäßiges Zweifeln gelten läßt, und es eben damit von dem Wiſſen unterſcheidet.

32. Nach der logiſchen Analyſe des Denkens beruht alle Demonſtration auf dem Grundſatze: “Wie ich denke, ſo muß ich denken.”

33. Nach dieſem Grundſatze iſt das Weſen der Demonſtration die logiſche Beharrlichkeit in der Behauptung des Gedachten.

34. Daher das Princip des Widerſpruchs, als die logiſche Bedingung aller Demonſtration.

35. Nach dem Princip des Widerſpruchs läßt ſich durch keine Demonſtration etwas mehr entdecken, als Uebereinſtimmung der Begriffe kraft irgend eines andern vorausgeſetzten Princips.

36. Alle Begriffe ſind als Begriffe, weil ſie als ſolche immer etwas Anderes vorausſetzen, bezweifelbar in's Unendliche.

37. Alle Sätze ſind als Sätze, weil die Möglichkeit eines Satzes einzig und allein auf der Uebereinſtimmung der Merkmahle der verbundenen Begriffe beruht, bezweifelbar in's Unendliche.

38. Alle Schlüſſe ſind als Schlüſſe bezweifelbar in's Unendliche, weil die ganze Ueberzeugungskraft eines Schluſſes

auf der Wahrheit der Prämiſſen beruht, die als Sätze in's Unendliche bezweifelbar ſind.

39. Eine demonſtrative Befriedigung der Vernunft wäre nur dann möglich, wann ein höchſter und abſolut unbezweifelbarer Grundſatz möglich wäre, der den ganzen Bau aller möglichen Demonſtration trüge.

40. Ein höchſter und abſolut unbezweifelbarer Grundſatz iſt ein logiſches Unding.

41. Jeder Grundſatz, der nach logiſcher Vorſtellungsart für wahr gelten ſoll, muß die logiſche Probe halten, d. h. er muß nach Vorausſetzung anderer Grundſätze als wahr befunden werden durch Syllogismen.

42. Jede logiſche Prüfung durch Syllogismen ſetzt aber ſchon andere Gründe als unbezweifelbare Wahrheiten voraus.

43. Alle logiſche Prüfung der menſchlichen Erkenntniß endigt alſo in dem ſkeptiſchen Diallelus oder dem dialektiſchen Zirkel, in welchem immer ein Satz auf einen anderen als einen ſchon gefundenen Beweisgrund hinweiſet, ſo daß auf dieſe Art einen letzten und unbezweifelbaren Beweisgrund durch Syllogismen zu finden unmöglich iſt.

44. Die Möglichkeit der Ueberzeugung überhaupt, wäre es auch nur von der Wahrheit, daß wir zweifeln, beweiſet, daß alle demonſtrative Ueberzeugung nur eine mittelbare iſt, die die Vernunft nie befriedigt.

45. Durch tranſcendentale Analyſe des Denkens kann nichts weiter geleiſtet werden, als daß man in conſequen-

ter Darſtellung die wirkliche That des Wiſſens und Zweifelns aufklärt.

46. Dieſe wirkliche That iſt der Conflict der Freyheit mit der Natur in einem Bewußtſeyn.

47. Den Conflict der Freyheit mit der Natur aus einem höhern Princip demonſtriren wollen, heißt etwas rein Unvernünftiges wollen.

48. Die Natur aus dem reinen Princip der Freyheit demonſtriren wollen, iſt eben ſo widerſinnig, als, die Freyheit aus dem Princip der Natur demonſtriren wollen.

49. Freyheit iſt nichts weniger als reine Subjectivität.

50. Reine Subjectivität iſt ein tranſcendentales Unding.

51. Subject und Object, oder das Erkennende und Erkannte, ſind außer der Entgegenſetzung, in welcher eines durch das andre geſetzt wird, tranſcendentale Undinge.

52. Subject und Object können im menſchlichen Daſeyn nur durch ein Drittes geſchieden werden, und die reine Vernunft iſt dieſes Dritte.

53. Subject und Object coincidiren im vollendeten Begriffe der Natur.

54. Mit der Trennung des Subjects und Objects durch die Freyheit kommt die reine Ideal-Objectivität als das Abſolute, nach welchem alles Denken zielt, zum Bewußtſeyn.

55. Weder auf die ſubjective Natur oder Individualität noch auf die objective Natur oder Welt, kann das

Abſolute übertragen werden, ohne durch Syllogismen im Begriffe ſich ſelbſt zu zerſtören.

56. Das Abſolute iſt unerkennbar.

57. Das Abſolute kommt nur als ein unerreichbares und unbekanntes, aber ſchlechthin nothwendiges Ziel des vernünftigen Beſtrebens zum Bewußtſeyn.

58. Das rein Abſolute iſt der von dem erkennenden Verſtande hypothetiſch geſetzte Urquell der Freyheit.

59. Das freye oder denkende Subject iſt nichts weniger als einer ihm ſelbſt ſubjectiv inhärirenden Natur nach frey.

60. Freyheit iſt das myſtiſche Band zwiſchen dem abſoluten Ideal-Object, das der erkennende Verſtand nur hypothetiſch ſetzt, und dem endlichen Weſen, das durch die Freyheit ſich ſelbſt findet.

61. Das Daſeyn des endlichen Weſens oder Subjects iſt etwas durchaus anders, als ſein Denken.

62. Endliches Daſeyn überhaupt iſt Virtualität oder eine Natur, die ſich in Subject und Object auflöſet.

63. Das unmittelbare Product der Virtualität iſt ſubjectives Gefühl und objective Empfindung.

64. Von einem Erkennen der Virtualität ſelbſt kann nur in ſofern die Rede ſeyn, als die Virtualität ſich ſelbſt durch das Bewußtſeyn in Subject und Object auflöſet und zwiſchen beyden die Vorſtellung als ein Drittes ſchwebend erhält.

65. Den Urſprung einer Vorſtellung erklären, kann alſo nichts anders heißen, als, das erſte Verhältniß einer Vorſtellung zum Subject und Object im Bewußtſeyn nachweiſen.

66. Unſer Erkennen deſſen, was iſt, reicht genau ſo weit als unſre Erfahrung, welche nichts anders iſt als die Vereinigung aller Vorſtellungen durch die Freyheit.

67. Das erkennende Individuum erkennt ſich nur durch die Objecte und die Objecte nur durch ſich.

68. Dieſes menſchliche Erkennen kann aber die Vernunft nie befriedigen, weil die Vernunft als reine Vernunft nach höherer Erkenntniß vermöge des Abſoluten trachtet.

69. Den Mangel dieſer höheren Erkenntniß erſetzt die reine Vernunft, ſo gut ſie kann, durch rein vernünftiges Glauben.

70. Alles wirkliche Erkennen verliert ſich in der Idee einer allgemeinen Virtualität oder identiſchen Weltnatur.

71. Kein Ding in der Welt iſt ein Ding an ſich.

72. Alle Dinge in der Welt, die als wirklich vorhanden geſetzt werden, werden nur eins durch das andre geſetzt.

73. Unſer ganzes menſchliches Erkennen iſt daher nichts als ein Unterſcheiden.

74. Mit unſerm Erkennen iſt unſer Wollen im Grunde Eins und Daſſelbe.

75. Erkennen und Wollen ſind nur entgegengeſetzte Richtungen einer und derſelben Virtualität, die unſer objectives und ſubjectives Daſeyn ſelbſt iſt.

76. Alles Erkennen iſt daher nothwendig bedingt durch einen Willensact, und jeder Willensact iſt nothwendig bedingt durch eine Erkenntniß.

77. Der natürliche d. i. unmittelbar aus unſrer Virtualität entſpringende Willensact heißt **Trieb** oder **Beſtrebung**.

78. Der Trieb wird zum freyen **Triebe** erhoben durch die reine Vernunft oder Freyheit.

79. Die Wirkung eines Triebes in der Natur iſt eine Handlung.

80. Jede Handlung folgt objectiv einer Vorſtellung.

81. Durch die Freyheit wird der Trieb zur **Willkür** d. i. zur reinen Unabhängigkeit von einer beſtimmten Vorſtellung.

82. Es gibt alſo nur eine relative Freyheit menſchlicher Handlungen und keine abſolute.

83. Aus dem natürlichen Willensact entſpringt unmittelbar das **Bedürfniß** oder das Verlangen nach einer Vereinigung des Subjects mit einem Objecte.

84. Durch die Freyheit wird das natürliche Bedürfniß zum idealiſchen Bedürfniß erhoben.

85. Was für die Vernunft das Abſolute iſt, das iſt für den natürlichen Willen die Glückſeligkeit d. i. eine genügende Vereinigung des Subjects mit den Objecten

86. Eine ſolche genügende Vereinigung iſt unmöglich.

87. Abſolute Uneigennützigkeit durch gänzliche Abſtraction des freyen Willens von der Glückſeligkeit iſt eben ſo unmöglich.

88. Möglich iſt relative Uneigennützigkeit als ein Product des freyen Willens.

89. Relative Uneigennützigkeit iſt die idealiſche Baſis aller Moralität.

90. Die reine Vernunft trägt kein Sittengeſetz als einen Grundſatz oder eine Formel in ſich.

91. Das moraliſche Geſetz entſpringt unmittelbar mit dem Bewußtſeyn im Conflict der Natur mit der Freyheit.

92. Die Moralphiloſophie kann nichts weiter, als in Grundſätzen zur Sprache bringen, was dem unverderbenen Menſchen ſein moraliſches Gefühl ſagt.

93. Das moraliſche Gefühl iſt das Product der unmittelbaren Wirkung der Freyheit auf die Natur im Bewußtſeyn.

94. Das moraliſche Gefühl löſet ſich ſelbſt auf in Achtung und Liebe.

95. Das vernünftig-endliche Weſen ſehnt ſich, weil es vernünftig iſt, nach einem Object der höchſten Achtung und Liebe.

96. Das idealiſche Object der höchſten Achtung und Liebe nennen wir Gott.

97. Der moraliſche Glaube an das Daſeyn dieſes moraliſchen Idealobjects coincidirt ganz und gar mit dem ſpeculativen Glauben an das Abſolute, in welchem Denken und Daſeyn idealiſch coincidiren.

98. Nur durch dieſen Glauben wird der durch die räſonnirende Vernunft zerſtückelte Menſch im reinſten Bewußtſeyn ſeiner Menſchheit wieder hergeſtellt.

99. Der natürlich gute Menſch trifft das idealiſche Ziel der Philoſophie ſehr oft inſtinctmäßig richtiger, als es die Philoſophen treffen.

100. Die Philoſophie hat das Ihrige gethan, wenn ſie den Menſchen, den ſie als ein Kind aus den Händen der Natur empfing, als ein Weſen, das in reiner Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt weiß, was es will, an die Natur zurück gibt.

Zweyte Zugabe.

Correſpondenz eines denkenden Weſens mit ſich ſelbſt.

Erſtes Sendſchreiben.

Theuerſtes Subject-Object,

Plagt dich noch immer der leidige Zweifel? Weder Plato, noch Ariſtoteles, weder Leibnitz, noch Kant befriedigen dein gerechtes Verlangen nach Wahrheit und Weisheit? Wohlan; fahre nur fort, wo Kant aufhörte, das heißt, ſchließe dich an das Gefolge des Wiſſenſchaftslehrers Johann Gottlieb Fichte; und da wirſt, mit des Lehrers Worten zu reden, "zu dir ſelbſt kommen, und auf dir ſelbſt ruhen, und deines Verſtandes mächtig ſeyn, wie der Tanzmeiſter ſeiner Füße und wie der Fechtmeiſter ſeiner Hände."

Kehre deinen Blick in dich ſelbſt, o Subject-Object! Laß die ganze Natur — du kannſt es — in deinen Gedanken verſchwinden! Hörſt du darum auf, zu denken? Gewiß nicht. Denn dein Denken bleibt, ſo lange du bleibſt. Es iſt eins mit Dir. Das eben iſt ja dein Du, daß du in der Abſtraction von allen Objecten Dir ein eignes Daſeyn zuſprichſt, das heißt, daß du denkſt. Jedem Urtheile, das du über ein Daſeyn ausſprichſt, liegt ein Denken zum Grunde.

Eins und Dasſelbe ſind alſo reine Vernunft, reine Subjectivität, Ichheit, und Freyheit; das heißt, indem du denkſt, findeſt du Dich; das Ich iſt das Denkende oder, was hier dasſelbe ſagt, der Gedanke ſelbſt, und dieſer iſt Freyheit.

Haſt du es nun gefaßt, o Subject-Object, daß du nicht weißt, was du willſt, wenn du durch Denken aus dir ſelbſt heraus willſt? Haſt du auch nur einen Begriff davon, wie du das wohl anfangen möchteſt?

Erklären, wie und nach welchen Geſetzen alles Wiſſen aus Dir ſelbſt entſpringt, das iſt Alles, was du vernünftiger Weiſe wollen kannſt, wenn du eine Philoſophie oder, wie wir nun lieber ſagen, eine Wiſſenſchaftslehre begehrſt. Wenn du mehr oder etwas anders begehrſt, biſt du kein philoſophiſches Subject-Object.

Laß uns aber, damit du nicht meinſt, ich muthe dir ein unſinniges Selbſtvertrauen zu, nunmehr ſogleich den Standpunct des philoſophiſchen oder höhern oder transſcendentalen Bewußtſeyns von dem des gemeinen Bewußtſeyns oder wirklichen Lebens unterſcheiden. Kannſt oder willſt du dieſen Unterſchied nicht gelten laſſen, ſo biſt du abermahls ein Träumer und unfähig der Wiſſenſchaftslehre.

Auf dem Standpuncte des gemeinen Bewußtſeyns und wirklichen Lebens iſt die Natur um dich und in dir ſchon da. Alles, was du da als vorhanden erkennſt, iſt dir gegeben, und ſo wie es dir gegeben wird, nimmſt du es, wenn dein

Urtheilen anfängt, wie du das Eſſen nimmſt, wenn das Eſſen anfängt. Mit einem Worte, du findeſt dich auf dieſem Standpuncte gebunden an Objecte, deren objectives Daſeyn du vorausſetzen mußt, damit dein Wiſſen anheben könne. Glaube nicht etwa, ich wolle dir dieſen Standpunct verleiden. Auf dieſem Standpuncte ſtehſt du vielmehr unvermeidlich, wenn du dein menſchliches Daſeyn überſchaueſt und in dieſem Daſeyn etwas Menſchliches beginnſt und ausführſt. Des Unſinns dürfteſt du mich billig beſchuldigen, wenn ich dir das Gefühl dieſes Daſeyns abdiſputiren wollte. Dagegen darf ich dich mit gleicher Billigkeit eines für die Philoſophie verdorbenen Kopfes beſchuldigen, wenn du mit deiner vermeinten Philoſophie auf dieſem gemeinen Standpuncte ſtehen bleibſt.

Laß den Faden nicht los, den wir angeknüpft haben! Du ſuchſt, als ein philoſophirendes Subject-Object, eine Wiſſenſchaftslehre, eine reine Theorie des Wiſſens. Du willſt alſo das Wiſſen erklären d. h. nach Grundſätzen darthun, wie es zugehe, daß du etwas weißt. Nun iſt dir aber mit deinem gemeinen Bewußtſeyn dein Wiſſen ſchon etwas Gegebenes oder ein Factum. In dieſem Factum liegen die Objecte vor dir. Daran iſt kein Zweifel. Aber in dieſem Factum bleiben die Objecte auch unvermeidlich etwas außer dir. Eine Theorie der Möglichkeit einer Verbindung zwiſchen Dir, der du durch Denken am Ende immer nur Dich findeſt, und den Dingen, deren objectives Daſeyn du immer als ein von Dir Verſchiedenes vorausſetzeſt, iſt, wie du nun begreifen wirſt, etwas Widerſinniges. Was folgt daraus? Daß du ſchlechterdings, um eine reine Theorie des Wiſſens oder Erkennens zu finden, einen höhern Standpunct ſuchen mußt. Doch was ſage ich Suchen? Der höhere Standpunct, von welchem herab du begreifſt, wie das Wiſſen entſteht, iſt deine Vernunft ſelbſt. Und was iſt deine Vernunft ſelbſt? Die reine Subjectivität, die Ichheit, die intellectuelle Anſchauung.

Die Aufgabe, deren Löſung die Vernunft vollkommen befriedigt, iſt alſo dieſe: Nach Vorausſetzung von ſchlechterdings nichts Anderm, als der reinen Vernunft oder Ichheit das gemeine Bewußtſeyn zu demonſtriren, d. h. zu erklären, wie der Menſch zur Vorſtellung von Dingen außer ſich gelangt.

Haſt du, o Subject-Object, den Sinn der Aufgabe, die dich beſchäftigt, wohl gefaßt, ſo ſetze getroſt dich ſelbſt, d. h. behaupte als höchſten Grundſatz die Wahrheit, daß du dein Denken denkſt Daraus folgt der zweyte Grundſatz, daß das Ich oder Subject, ſofern es ſich ſelbſt d. i. ſein Denken denkt, eben kraft dieſes ſeines Selbſtdenkens ſich ein Nicht-Ich oder Object entgegen ſetzen oder denken muß, weil ſonſt die Freyheit in's Unendliche ausſtrömen würde. Daraus folgt der dritte Grundſatz, daß das Ich ſich nur in ſofern und in dem Maße das Nicht-Ich entgegen ſetzt, als es durch dieſe Entgegenſetzung als ein endliches Ich in ſeiner Selbſtthätigkeit ſich ſelbſt beſchränkt. So, liebes Subject-Object entſteht dein Bewußtſeyn. Es entſteht, ſag' ich. Du wirſt, hoff' ich, nicht ſo unvernünftig ſeyn, das Entſtehen des Bewußtſeyns im ſchon entſtandenen Bewußtſeyn nachzuſuchen. Auf den Standpunct des Entſtehens ſtellt dich nur die Wiſſenſchaftslehre. Daher ſagen wir Wiſſenſchaftslehrer, was ſo gröblich von denen gemißdeutet wird, die noch die dicken Schuppen der alten Philoſophie vor den Augen tragen, daß wir auf dem Standpuncte der Wiſſenſchaftslehre ſchlechterdings kein Seyn erkennen, ſondern nur ein *Werden*, welches allen unſern Vorſtellungen vom Seyn zum Grunde liegt, und daß die ganze Natur für uns nur dadurch und in ſofern objectiv exiſtirt, als wir ſie ſelbſt machen, d. h. als wir in jedem Moment des wirklichen Erkennens durch reine, aber nicht unbeſchränkte Selbſtthätigkeit uns ein beſtimmtes Object als das nothwendige entgegenſetzen, an welchem unſre Selbſtthätigkeit anſtößt, indem ſie in ſich ſelbſt zurückkehrt.

Hier haſt du die Elementarlehre aller Wiſſenſchaften in einer *Nuß*. Das Weitere beſagen Johann Gottlieb Fichte'ns theoretiſche und practiſche Schriften. Kannſt du jene Nuß nicht knacken, ſo liegt die Schuld an deinem ſtumpfen Gebiß. Behaupteſt du aber, ſie geknackt zu haben, ſo frage ich dich kurz und bündig: Schmeckſt du nun die beruhigende *Weisheit*? Antworteſt du Ja, ſo biethe ich dir die Hand, und ſage: "Du haſt mich verſtanden" oder: Du biſt auf dem Wege, mich zu verſtehen." Antworteſt du aber: "Die Nuß iſt ja hohl!" oder gar: "Ich ſchmecke nichts als Würmfraß," ſo hohle dich der Teufel, derſelbe, dem ſich der Wiſſenſchaftslehrer Fichte auf den Fall, daß ſeine Lehre nicht wahr ſeyn ſollte, im Angeſicht des Deutſchen Publicums eventualiter ergeben hat! Denn wiſſe, daß er proclamirt hat, daß er ewig verdammt ſeyn will, wenn er nicht Recht habe. Und hiermit Gott befohlen!

Antwort deſſelben an daſſelbe.

Schreibſt du heute nach deinem Kalender den erſten Aprill, oder was nimmſt du dir für eine Freyheit? Damit ich die Ehre haben könne, mit dir zu räſonniren, mutheſt du mir zu, das Verlangen nach Wahrheit im Innerſten meines Bewußtſeyns auszutilgen, und mir einzubilden, ich wiſſe etwas, wenn es mir gelungen ſeyn ſollte, mich ſchulgerecht nach deiner Anweiſung mit meinem Schatten zu jagen?

Iſt dir nicht an dem Triumphe der Wiſſenſchaftslehrerey mehr gelegen, als an der Wahrheit, was ich denn freylich nicht entſcheiden kann, ſo beliebe mit einiger Aufmerkſamkeit mich an den Scheideweg eines Dillemma's zu begleiten. Entweder, ſag' ich, iſt die Lehre deines ſich ſelbſt ſo nennenden Wiſſenſchaftslehrers ein leeres, logiſches Kunſtſtück, oder ſie iſt die impertinenteſte Mißdeutung der Freyheit, die je einem dialektiſchen Grübler in den Sinn kommen konnte.

Blicke zuerſt, wenn du nähmlich Luſt haſt, auf das Entweder.

Alle menſchlichen Vorſtellungen concentriren ſich logiſch, d. h. nach den Geſetzen des Denkens in der Vorſtellung des

Ich. Wie wäre es Anders möglich? Allen Gedanken d. i. den Beziehungen der Vernunft auf Objecte liegt zum Grunde das Denken als der Grund der Möglichkeit jener Beziehungen. Nun fängt das Denken unvermeidlich mit der Trennung des denkenden Subjects von allen Objecten an. Nur kraft des Denkens kann der Menſch ſich ſagen: Ich bin; Ich bin Ich: Ich bin kein Anderer und nichts Anderes. Die in der Empfindung ſich ſelbſt verlierende Subjectivität kommt durch Denken zum Bewußtſeyn. Das ſich ſelbſt denkende Subject iſt das kritiſche Ich. Was folgt daraus? Für unſre Unterſuchung dieſes: Daß, da das Ich im Bewußtſeyn mit dem Anfange des Denkens logiſch coincidire, es in logiſcher Hinſicht einerley iſt, ob ich Alles, was im Bewußtſeyn vorkommt, ſo fern ich es denke, ſyſtematiſch auf die Vernunft als das Princip alles Denkens, oder ob ich es auf das Ich reducire, das mit dem Anfange des Denkens coincidirt. Daraus folgt weiter, daß einem beharrlichen Verſtande das Kunſtſtück nicht mißlingen kann, das menſchliche Gemüth als ein in ſich ſelbſt abgerundetes Ganzes durch alle Potenzen der Geiſtesthätigkeit aus dem Ich als einem Princip zu demonſtriren. Alles, was ſich im menſchlichen Gemüthe von ſo genannten Seelenkräften und Functionen vorfindet, läuft regelmäßig in denen Verhältniſſen, in denen es gedacht wird und zum Bewußtſeyn kommt, unfehlbar in dem Ich zuſammen, wie alle Fäden eines Spinngewebes, ſofern es etwas Geſponnenes iſt, im Bauche der

Spinne zuſammenlaufen. Die Aufgabe des logiſchen Kunſtſtücks, nach welchem Alles, was iſt, ſofern es etwas Gedachtes iſt, aus dem Ich abgeleitet werden ſoll, löſet ſich von ſelbſt, wenn man nur die Gemüthsfunctionen gehörig ordnet. Dann kann man nach Belieben durch alle Potenzen der Geiſtesthätigkeit von der roheſten Wahrnehmung des unterſten Sinnes bis zum Ich bergauf, oder, in umgekehrten Verhältniſſen, vom Ich bis zu derſelben Wahrnehmung bergab ſteigen.

Wenn dir, armes Ich, dieſe Expoſition noch nicht klar genug iſt, ſo lies die Schriften des Hrn. Friedrich Wilhelm Joſeph Schelling, des zweyten der Wiſſenſchaftslehrer. Du kannſt, im Vorbeygehen geſagt, aus dieſen Schriften in jeder Hinſicht mehr lernen, als aus denen des erſten Wiſſenſchaftslehrers Johann Gottlieb Fichte. Nach dem Syſtem der Tranſcendentalphiloſophie des Hrn. Schelling iſt die Philoſophie überhaupt einleuchtender Maßen nichts anders als eine logiſche Potenzenleiter. Da kannſt du deutlich erſehen, wie du, um philoſophiſch dich ſelbſt und die Natur zu conſtruiren, nichts weiter bedarfſt, als auf dieſer Potenzenleiter auf und ab zu klettern; und ich rathe Jedem, wer an einer Stockung der Gemüthskräfte leidet, ſich dieſe Motion zu machen.

Wenn wir nun aber weiter fragen: “Was kommt bey dem großen Kunſtſtück im Grunde heraus?” ſo laß uns nicht vergeſſen, daß es wirklich ein artiges Kunſtſtück iſt. Und wenn die Wiſſenſchaftslehrer ſo ehrlich ſind, zu bekennen, daß, ihrem ernſtlichen Willen nach, bey dem Kunſtſtück nichts herauskommen ſoll, als eben das Kunſtſtück ſelbſt; daß eben damit ihre Vernunft vollkommen befriedigt iſt; und daß Jeder, wer, um befriedigt zu werden, etwas ganz Anders verlangt, kein Mann für ſie, und folglich, nach ihrem Ermeſſen, ein Narr iſt; ſo gönnen ihnen ihr Schulverdienſt und ihr unmaßgebliches Ermeſſen.

Aber ſo beſcheiden ſind dieſe Wiſſenſchaftsmänner nicht. Die Beſcheidenheit iſt, nach ihrer Menſchenkenntniß, überhaupt nur eine Maske des Unvermögens. Sie wollen mit ihrem Ich und Nicht-Ich, mit ihren Theſen und Antitheſen, mit ihren Potenzen, Epochen, und wie ihre logiſchen Wendungen weiter heißen, das menſchliche Bewußtſeyn erſchöpfen.

Wir treten nun auf die andere Seite des Dilemma's zu dem Oder hinüber.

Erſchöpfen wollt ihr das Bewußtſeyn? Befriedigen die Vernunft? Ihr ſeht ein, daß ein logiſches Kunſtſtück dazu nicht hinreicht. Ihr lacht alſo dem Gegner in's Geſicht, wenn er anmerkt, daß er eure Wiſſenſchaftslehre nur als ein nützliches Exercitium gelten laſſe. Vor dem Conflict der Freyheit mit der Natur ſtehen zu bleiben und zu bekennen, daß das Bewußtſeyn nach Wiſſensprincipien ſich ſelbſt ein unauflösliches Räthſel iſt, ſeyd ihr keines Weges geſonnen. Ihr wollt das Bewußtſeyn von Grund aus erklären. Und damit auch dieß gelinge, erlaubt ihr euch, wie geſagt, die impertinenteſte Mißdeutung der Freyheit.

Freyheit, ſagt ihr, iſt reine Subjectivität. Es iſt nicht wahr, ſag' ich. Reine Vernunft, ſagt ihr, iſt reine Subjectivität. Es iſt nicht wahr, ſag' ich.

Könnt oder wollt ihr nicht begreifen, daß aus der logiſchen Wahrheit: "Das Subject wird durch das Denken von den Objecten iſolirt," nichts weniger, als eurer tranſcendentales Dogma folgt: "Das reine Denken und die reine Subjectivität ſind Eins?" Von dieſem grund- und bodenloſen Dogma aber geht eure ganze Wiſſerey aus. Weil euer Bewußtſeyn euch ſagt, daß ihr nur durch Denken euch ſelbſt findet, haltet ihr euch für überflüſſig berechtigt, zu ſagen: "Die reine Vernunft iſt die reine Selbſtheit oder das Ich." Nun macht ihr erbauliche Unterſcheidungen zwiſchen dem empiriſchen Ich oder dem wirklich lebenden Individuum, das durch Empfindung ſchon geworden iſt, was es in jedem Augenblicke iſt, und dem reinen Ich, welches, nach eurem Ermeſſen, noch gar kein Individuum, ſondern nichts anders iſt, als das reine Werden. Dieſes reine Ich ſetzt ihr nun als den Urquell der Möglichkeit, aus dem ihr die empiriſche Wirklichkeit ableitet oder, wie ihr ſprecht, deducirt. Zum Behuf dieſer Deduction ſetzt ihr nun den doppelten Standpunct u ſ. w. – Und dieſe ungeheuren Mißgriffe in der Analyſe der Subjectivität und des Denkens möchtet ihr durch Theſen und Antitheſen, in denen das über ſich ſelbſt und ſeine reine Thätigkeit reflectirende Ich mit ſich ſelbſt Ball ſpielt, verſtecken, damit ihr nur rufen könnt: "Die Vernunft iſt befriedigt!"

Aber ihr mögt Sophismen in Sophismen weben, ſo viel ihr wollt; das von euch hypoſtaſirte Ich iſt und bleibt das gemeine Ich, deſſen Meiſter ihr durch jenes werden wollt. Das Ich, das ihr durch Denken wirklich findet, iſt von der reinen Vernunft oder Freyheit, die ihr zur Ichheit verdreht, noch mehr verſchieden, als von den Objecten, von denen es durch Freyheit ſich ſcheidet. Ihr ſeyd frey. Daß aber eure Ichheit nicht die Freyheit iſt, beweiſet ihr ſattſam durch den Mißbrauch eurer Freyheit. Die reine Subjectivität, die ihr verkündigt, iſt ein Fabricat eurer Einbildung. Und nur durch die widernatürlichſte Exaltation der Einbildungskraft bringt ihr es, wie ihr auch ſelbſt geſteht, ſo weit, daß eure reine, ſich ſelbſt beſchauende Subjectivität euren Syllogismen Stand hält und euch nicht in jedem Augenblicke entwiſcht, um in den Schooß der Natur zurück zu kehren, wo ihre Heimath iſt. Wann nicht ein höheres Princip, von dem ihr nichts hören wollt, der Urquell des Maßes von reiner Vernunft wäre, die euch zu Theil geworden iſt, ſo gehörtet ihr mit aller eurer Subjectivität ſo blindlings zum Naturganzen, wie die Maulwürfe, die unter der Erde grübeln.

Radicale Verpfuſchung des Bewußtſeyns iſt die Bedingung der Möglichkeit eurer Wiſſenſchaftslehre. Nicht nach troſtloſer Selbſtbeſchauung ſtrebt der unverwahrloſete Geiſt. Er ſtrebt nach der Ideal-Realität des Abſoluten. Wo bleibt denn das Abſolute nach eurer Lehre? Sagt an! Denn in euren Büchern iſt es nur das romanhafte Alte überall und nirgends. Ueberall klopft es an, und nirgends tritt es herein. Iſt das Abſolute nach eurer Ueberzeugung nichts als die reine Ichheit? So ſegne Gott eure Ueberzeugung. Iſt es etwas Anderes? Was iſt es denn? Die Natur? So ſeyd ihr Materialiſten und nicht Idealiſten. Laſtig und traurig iſt es, zu ſehen, wie ihr der höchſten aller ſpeculativen Ideen mitſpielt. Wie ein altes Familienporträt ſchiebt ihr ſie aus einem Winkel eures Lehrgebäudes in den andern. Erſt neuerlich hat der zweyte Wiſſenſchaftslehrer, der ſchon längſt der wiſſenſchaftslehreriſchen Tranſcendentalphiloſophie eine Naturphiloſophie gegenüber zu ſtellen für nöthig fand, gemeldet, und durch ſeinen treuen Hegel melden laſſen, daß er jetzt im Beſitz der dritten Philoſophie ſey, vermöge welcher es ihm nicht fehlen könne, das Abſolute thetiſch, antithetiſch, ſynthetiſch und identiſch bey allen vier Zipfeln zu faſſen.

Armes Ich, das ſich im verpfuſchten Bewußtſeyn ſelbſtgefällig beſpiegelt! Der von ſeinen Bekennern ſo genannte tranſcendentale Idealismus iſt, beym Lichte beſehen, tranſcendentaler Onanismus oder das Syſtem der Selbſtbefleckung der reinen Vernunft nach Grundſätzen. Das Elyſium der Wiſſenſchaft iſt, nach dieſer Lehre, wie das griechiſche, ein Reich der Schatten, in welchem der Wiſſenſchaftslehrer als Schattenkutſcher, nach Scarron's Beſchreibung des Elyſiums, mit dem Schatten einer Bürſte den Schatten einer Kutſche fegt. Folge der radicalen Verpfuſchung des Bewußtſeyns iſt die nagelneue Moral der Wiſſenſchaftslehrer, kraft welcher es nun auch ſchon in ihren Schulen nagelneue Tugenden gibt, und beſonders eine nagelneue Ehre. Wir kennen, mein' ich, die Früchte, die dieſer Baum der Erkenntniß trägt, in der Deutſchen Leſewelt ſchon zur Genüge.

Und nun, armes Ich, für dieſes Mahl auch Gott befohlen! Willſt du mit den Wiſſenſchaftslehrern diſputiren, ſo merke dir noch dieß, daß ſie, wenn ihre Theorie in's Gedränge kommt, ſich mit dialektiſchem Volte-Schlagen befriedigen. Dringſt du auf das Abſolute, ſo ſtellen ſie ſich, als ſolle und könne die Philoſophie nichts weiter ſeyn als das oben beſchriebene logiſche Kunſtſtück; und wenn du ihnen etwas anders zutraueſt, habeſt du ſie nicht verſtanden. Fährſt du aber fort, ſie ſo zu verſtehen, ſo ſagen ſie wieder, du habeſt ſie nicht verſtanden, weil du ſie nur ſo verſteheſt. „Da diſputire einmahl Einer!

P. S.

So eben vernehme ich, daß du bereits in dich gegangen biſt, und die Brille, die man dir aufſetzte, nicht mehr für ein neues Augenpaar anſiehſt. Was nun die Wiſſenſchaftslehrer von dir halten werden, kannſt du nach dem ermeſſen, was du von ihnen hältſt.

Neues Muſeum

der

Philoſophie und Litteratur.

Herausgegeben

von

Friedrich Bouterwek.

Erſten Bandes Erſtes Heft.

Leipzig,
bey Gottfried Martini.
1803.

Ad Bibl. Acad. Land.

München
Bibliothek

Inhalt des erſten Hefts.

I. Ankündigung. Nebſt einer Nachſchrift.

II. Der Mathematiker, der Dichter, und der Philoſoph. Drei Selbſtgeſpräche.

III. Was heißt Denken?

IV. Erinnerung an Plotin.

V. Von der Naturphiloſophie nach der Idee einer Apodiktik. (Wird fortgeſetzt.)

VI. Der Schatten des Parmenides. Ein Gedicht.

VII. Idee einer Litteratur. (Wird fortgeſetzt.)

VIII. Ideen und Plane zu neuen Unterſuchungen und Büchern. Aus Salomon Maimon's hinterlaſſenen Papieren. (Wird fortgeſetzt.)

IX. Litterariſche Scherze.

I.

Ankündigung,

nebſt einer Nachſchrift.

Ankündigung,

nebſt einer Nachſchrift.

Was man auch der Kantiſchen Philoſophie, wenn man nicht ihr Anhänger iſt, Uebles nachſagen mag; es bleibt hiſtoriſche Wahrheit, daß durch dieſe Philoſophie, mehr als Eine groſe Idee, deren man ſich kurz zuvor in der philoſophirenden Welt faſt ſchämte, wieder zu Ehren gebracht iſt. Die größte dieſer Ideen iſt der Begriff der Freiheit in ſeiner transcendentalen und moraliſchen Bedeutung.'

Vor der Kantiſchen Epoche ſtand der einzige Jacobi mit ſeiner religiöſen Freiheitslehre unter den deutſchen Philoſophen faſt wie ein Verirrter da. Jetzt nehmen Anti-Kantianer und Ex-Kantianer ohne Bedenken den Faden auf, wo die Kantiſche Philoſophie ihn fallen läßt. Die Hyper-Kantianer oder Wiſſenſchaftslehrer, wie ſie in ihrer Schule heiſſen, haben ihr ganzes Syſtem durch ſylloaiſtiſche Fortſetzung des Kantianismus an den Begriff der Freiheit geknüpft. In andern noch neuern Syſtemen herrſcht eben dieſer Begriff, wenn gleich gegen die Kantiſchen Grundſätze. Und die ältern Schulen ziehen in Deutſchland faſt keine Schüler mehr. Es giebt alſo jetzt eine deutſche Philoſophie, die man nicht mehr mit der Kantiſchen verwechſeln darf, die ſich aber von der franzöſiſchen und engliſchen, oder dem bis zum Unerträglichen nachgebeteten Lockianismus ungefähr in demſelben Sinne unterſcheidet, wie man die Philoſophie der Griechen der Philoſophie der Juden und anderer Morgenländer gegenüber ſtellt.

Dieſe deutſche Philoſophie in der Kriſe, in der ſie ſich ſelbſt wieder zu vernichten und dem gemeinſten Empirismus gewonnenes Spiel zu geben droht, verlaſſen, wenn man überzeugt iſt, daß ſich die Vernunft in Deutſchland dem Ziele, das ſie in andern Schulen nur umging, mehr, als je nähert; ſie darum verlaſſen, weil aus der Feder der Hyper-Kantianiſchen Secte, die nun auch ſchon wieder ſich ſelbſt aufreibt, Schimpf und Hohn gegen jeden ausſtrömt, wer mit zu philoſophiren wagt, ohne ſich zu dieſer Secte zu bekennen, wäre ein gar zu unphiloſophiſcher Kleinmuth.

Neben den Journalen, die nur darauf angelegt ſind, durchzuſetzen, daß der Hyper-Kantianismus mit ſeinem Anhange von Naturphiloſophie, Kunſtphiloſophie und Religionsphiloſophie triumphire, und neben den Beiträgen des verdienſtvollen Herrn Reinhold, der jetzt eine arithmetiſche Logik ſtatt der alten Metaphyſik geltend machen möchte, iſt alſo noch Platz genug für eine philoſophiſche

Zeitſchrift offen, in welcher nicht etwa aufs Gerathewohl hin und her philoſophirt, aber auch nicht das Syſtem, deſſen Verdeutlichung dem Herausgeber um ſo weniger gleichgültig ſeyn kann, je mehr es noch der Verdeutlichung bedarf, als eine Concordienformel den Mitarbeitern zur Richtſchnur vorgehalten werden ſoll. Was das Göttingiſche philoſophiſche Muſeum werden wollte, und wegen mehrerer Hinderniſſe nicht wurde, ſoll, wo möglich, ein Neues Muſeum der Philoſophie und Litteratur werden. Nur die Völlig-Befriedigten, die gar nicht begreifen können, wie man zur Befriedigung der Vernunft noch etwas mehr verlangen kann, als was das Syſtem ausſagt, zu welchem ſie ſich bekennen, ſind von einem Inſtitute ausgeſchloſſen, das ihnen ganz überflüſſig und ſogar ſchädlich vorkommen muß. Ihnen bleibt dafür das Recht unverkümmert, ſich gegen dieſes Inſtitut, beſonders von Jena und Erlangen her, in ihrer Manier gewaltig vernehmen zu laſſen. Wo es Noth thun wird, auch ihrer im neuen Muſeum zu gedenken, wird man nicht vergeſſen, daß ſie einen geſchloſſenen Schulſtaat bilden. Man wird dann auch mit ihnen ungefähr eben ſo viel Umſtände machen, als ſie mit Andern.

Die Philoſophie iſt, wo ſie etwas gilt, die aufmerkende Begleiterin der ganzen Litteratur. Die kleinlichen Litteraturbegriffe der Deutſchen, wo möglich, zu berichtigen, der deutſchen Litteratur durch Vergleichung mit der ausländiſchen zu nützen; das Verhältniß der wiſſenſchaftlichen Aufklärung zur äſthetiſchen Cultur beſtimmen zu helfen, iſt die zweyte Abſicht des neuen Muſeums. Die Rubrik: *litterariſche Scherze* wird unter andern auch zu kleinen Darſtellungen alter und neuer Ueberſchwänglichkeit in Sachen der Philoſophie und des Geſchmacks Veranlaſſung geben, ſelbſt auf die Gefahr, nach dem Syſtem des litterariſchen *Sanculottismus* recht ſehr geſcholten zu werden.

Nachſchrift.

Drei Fragen mögen hier in einer Nachſchrift beantwortet werden.

I. *Dürfen wir erwarten, daß jemals irgend ein Syſtem der Philoſophie von allen vorzüglichen und zum Philoſophiren berufenen Köpfen anerkannt und in ſeiner Art das letzte ſeyn werde?*

Seitdem die Kantiſche Philoſophie als die einzige und ewige zu triumphiren Miene machte, ſind der Syſteme, die ihr dieſe Miene nachmachten, ſchon ſo viele entſtanden, daß die Freunde der Geiſtesfreiheit, die ſich vor der Alleinherrſchaft des Kantianismus fürchteten, jetzt wieder ruhig ſchlafen können. Aber den Freunden der Wahrheit ſcheint bey dieſer Wendung, die die Reform der Philoſophie in Deutſchland genommen hat, nicht wohl zu werden. Wo bleibt denn die Wahrheit, fragen ſie, wenn es mehr als eine einzige Philoſophie giebt? Und ihre Frage verdient jetzt beſondre Aufmerkſamkeit, weil gerade die Kantiſche Philoſophie, die ſich auf den Trümmern aller älteren Syſteme conſtituiren wollte, den Beweis der Unmöglichkeit eines allgemeinen Einverſtändniſſes unter den philoſophirenden Köpfen, die einander verſtehen können, deutlicher, als alle ältern Syſteme, enthält.

Kein Syſtem vor dem Kantiſchen hat ſo deutlich, als dieſes, alles Wiſſen auf das allgemeine Bewußtſeyn, zurück geführt. Es hat freilich auch eine neue Secte herbei geführt, die auf das allgemeine Bewußtſeyn von der Höhe eines Einfalls herabſieht und ſich aus der ſyllogiſtiſchen Erklärung des Bewußtſeyns kraft dieſes Einfalls ein großes Geſchäft macht. Aber ſelbſt die Erklärer des Bewußtſeyns müſſen doch in dem allgemeinen oder, wie ſie ſprechen, empiriſchen Bewußtſeyn die kritiſche Stelle nachweiſen, wo ſie das untere Ende ihrer Schlußleiter anſetzen, um zu dem oberen Ende, das ſich an ihren großen Einfall lehnt, methodiſch hinauf, um dann von da zu dem untern hinab zu ſteigen. Mit einem Worte, alle Philoſophie, ſie ſtelle ſich, wie ſie wolle, und führe, wohin ſie wolle, will das Mannigfaltige des Bewußtſeyns entweder wirklich unter ein Princip der Einheit ordnen, oder doch erklären, warum alle Verſuche, das ſehnlich geſuchte Princip der Einheit zu entdecken, nun und immer mislingen müſſen.

Alſo. Der hat die Philoſophie ohne Beinahmen gefunden, wem es gelungen iſt, die Geſetze des Bewußtſeyns in dem allgemeinen und nothwendigen Zuſammenhange zu überſehen, in welchem Natur und Vernunft einander begegnen. Wer aber dieſe einzige und ewige Philoſophie ſucht, womit kann er anfangen? Sofern er philoſophiſch anfängt, alſo weder fremde Syſteme commentirt oder excerpirt, noch fremde Einfälle ſyllogiſtiſch amplificirt, geht er von ſeinem Bewußtſeyn aus. In ſeinem eignen Bewußtſeyn ſucht er das Bleibende von dem Veränderlichen, das Nothwendige von dem Zufälligen zu ſcheiden. Aber dieſer Scheidungsprozeß iſt da, wo er anfangt, ein virtueller, nicht bloß ein logiſcher d. i. Sätze aus Sätzen herauswickelnder Prozeß. Mit ſich ſelbſt, mit dem lebendigen Getriebe ſeiner Vorſtellungen, nicht mit todten Formeln und Heiſcheſätzen hat es der Menſch zu thun, der das Räthſel ſeines Daſeyns zu löſen unternimmt, das heißt, der wirklich, nicht bloß dem Schein und der Methode nach, philoſophirt. Sobald ſich aber der philoſophirende Verſtand nur einen Schritt von den Grenzen der leeren Logik entfernt, lauft er Gefahr, die virtuellen d. i. reellen Bedingungen der Philoſophie unvollſtändig, oder gar verkehrt, zum Bewußtſeyn zu bringen; und dann ſpinnt er Vorurtheile aus Vorurtheilen ſchulgerecht in Syllogismen.

Ich dächte, Jeder, wem ſeine Philoſophie jemals mehr, als ein ſyllogiſtiſch ausgeſponnener Einfall war, müßte ein Mal vor dem alten Spruche erſchrocken ſeyn, der die Vernunft mit der Gewalt eines Orakels durchdringt:

Und geläng' es auch Einem, die Wahrheit ſelbſt zu ergreifen,
Weiß er's ſelber doch nicht. Es waltet in Allem die Meinung.

Aber wir brauchen nicht zu erſchrecken, wenn wir gelernt haben, was denn freilich gelernt ſeyn will, die Wahrheit höher zu achten, als unſre Syſteme. Denn die Wahrheit, an der der Vernunft, nicht der Eitelkeit, gelegen iſt, (das Herz der Wahrheit, ſagte Parmenides) gründet ſich nicht auf unſre ſchönen Syſteme.

Unſre Syſteme ſind nur dann mehr als ein Verſtandesſpiel, wenn ſie ſich auf die Wahrheit gründen, die genau in den Verhältniſſen in uns iſt, wie wir wirklich, nicht einbildneriſch, in der Welt ſind, und wie die Welt wirklich in uns iſt. Sobald wir aber anfangen, das Unmittelbare zu vermitteln, das heißt, es in Grundſätzen zu ſyſtematiſiren (und das müſſen wir doch, wenn wir philoſophiren), geht die Noth an. Dann trägt Jeder, nur der Eine mehr, der Andre weniger, ſeine individuelle Vorſtellungsart in ſeine Philoſophie hinüber weil ſeine individuelle Vorſtellungsart das einzige Medium ſeiner Philoſophie iſt, ſo gewiß ſeine Philoſophie überhaupt mehr iſt, als einſtudirtes Fachwerk. Nur durch die Beziehung ſeiner individuellen Vorſtellungsart auf die allgemeine gewinnt der ſelbſtdenkende Menſch den Begriff von dem Allgemeinen, das er philoſophiſch ſucht. Und dieſe Beziehung ſollte irgend eine Philoſophie verleugnen, von der ihr Bekenner rühmen darf, ſie ſey wahrhaftig, und nicht in ſyllogiſtiſcher Bethörung, die ſeinige?

Es wird alſo philoſophiſche Schulen geben, wo es überhaupt eine Philoſophie giebt, das heißt, wo ſo wenig der ſyllogiſtiſche Repetentengeiſt, als der Geiſt des gemeinen Empiriſmus, den philoſophiſchen Geiſt verdrängt, der mit Selbſtdenken im höchſten und eigentlichſten Sinne anfängt und endigt. Aber es würde der Schulen immer weniger geben, und dieſe wenigen würden ſich immer mehr um die Hauptſache vereinigen, wenn nur die Vernunft nie unterdrückt, und wenn der Zeit, wie ein ſpaniſches Sprüchwort ſagt, Zeit gelaſſen würde. Denn der Zeit ſcheint die Ehre vorbehalten zu ſeyn, um die das ehrſüchtige Volk der Grübler ſich ſelbſt betrügt. Die Zeit muß nach und nach von der Wahrheit die Meinung ablöſen, die der menſchliche Dünkel ſyllogiſtiſch feſt hält.

II. Dürfen wir erwarten, daß wenigſtens das uralte Geſpenſt, das ſich Metaphyſik nennt, jemals auf immer verſchwinden und nicht, wie bisher, immer unter veränderter Geſtalt wieder zum Vorſchein kommen werde?

Auch darauf iſt nicht zu rechnen. Denn um die Unmöglichkeit aller demonſtrativen Erkentniß des Ueberſinnlichen deutlich einzuſehen, bedarf es freilich nicht der gewaltigen Zurüſtung einer Kantiſchen Vernunftkritik; es bedarf nur einer reinen Einſicht in das Weſen der Demonſtration überhaupt nach den unumſtößlichen Grundſätzen der allgemeinen Logik. Aber dieſe Einſicht kommt den räſonnirluſtigen Köpfen ſo geringfügig vor, daß ſie es faſt unter ihrer Würde halten, auf die Folgen logiſcher Grundſätze zu achten, wenn ſie nicht etwa ſolche Grundſätze ſelbſt durch Verdrehung als neue Wahrheiten ausprägen können. Was hilft es da, zu begreifen, daß Schlüſſe immer nur neue Combinationen vorausgeſetzter Begriffe ſind; daß folglich neue Begriffe nicht durch Schlüſſe gewonnen werden können; und daß alſo, da doch alles Erkennen mit Begriffen anfängt, unſre Erkenntniß genau ſo weit reicht, als unſre Begriffe von dem unmittelbaren Bewußtſeyn getragen werden, in welchem wir uns ſelbſt und die Natur beobachten; woraus denn ſonnenklar folgt, daß wir außer uns ſelbſt und der Natur ſchlechterdings nichts erkennen, weil wir nichts anders zu beobachten vermögen, wir mögen räſonniren, ſo lange wir wollen? Was hilft es, dieß zu begreifen, wenn man nicht verlernt, Schlüſſe, die man aus Einfällen, oder aus beliebigen Definitionen, zieht, für Einſicht zu halten? Aber wenn die Vernunft dieſen Selbſtbetrug überall verſchmähte, wo bliebe dann der Stolz der metaphyſiſchen Grübler? Sie denken ſich, was da wohl ſeyn könnte; ſetzen vorläufig das Mögliche in ihren Gedanken als ein Wirkliches, und ſpinnen nun die Fäden des Idealen und Realen, oder des Möglichen und Wirklichen, ſo lang und ſo fein, bis ſie ſelbſt das eine Ende nicht mehr von dem andern unterſcheiden können. Dann ſind ſie in ihrem Elemente. Nun knüpfen ſie den Begriff von irgend einem als möglich vorausgeſetztem Etwas, das denn gewöhnlich das Abſolute mit irgend einer beliebigen Qualification iſt, an Begriffe, die vom unmittelbaren Bewußtſeyn wirklich getragen werden. Nun giebt eine Combination die andre und ein Schluß den andern; und nur an der erſchloſſenen Wahrheit iſt dem Metaphyſiker gelegen.

Stolz auf die mühſelige Kunſt, ohne die ihm ſeine logiſche Selbſtbethörung nicht gelingen konnte, ſieht er von der Höhe ſeiner Schlußleiter, wie es denn kommt, bald mit der Miene des frommen Bedaurens, bald mit ſchallendem Hohngelächter auf den Empiriſten herab. Denn in ſeinen Augen iſt jeder denkende Kopf, der vor dem Räthſel des Bewußtſeyns verſtummt, und luſtige Syllogiſmen für das erklärt, was ſie ſind, ein gemeiner Empiriſt.

Wie vielerlei metaphyſiſche Fictionen möglich ſind, läßt ſich nach tranſcendentalen Grundſätzen mit ziemlicher Genauigkeit für immer berechnen. Aber wie vielerlei Schlußreihen, und folglich wie vielerlei Syſteme möglich ſind, durch welche die eine oder andre metaphyſiſche Fiction von neuem erhärtet werden kann, wird ſich nie vorausſagen laſſen. Denn da kein Begriff im menſchlichen Verſtande iſt, der nicht unter gewiſſen Bedingungen mit jedem andern Begriffe zu einem Satze verbunden werden könnte, ſo iſt die Möglichkeit der logiſchen Combinationen unendlich. Wer alſo zur Befriedigung ſeiner Vernunft nur logiſche Combinationen verlangt, kann durch einen einzigen neuen Einfall ins Unendliche reicher an Einſicht nach ſeinem Sinne werden. Und dieſen Sinn der Selbſtbethörung berichtigt keine Logik. Lieber kehrt der Grübler, wenn er ſich anders nicht zu helfen weiß, die Logik ſelbſt um, und dichtet etwas in ſie hinein, das ihr ſelbſt widerſpricht, damit ſie nur für die verlangten Syllogiſmen gut ſage.

III. Alſo wäre die Philoſophie nur die Wiſſenſchaft eines Streits ohne Ende?

Die Philoſophie iſt unter andern die Wiſſenſchaft eines nöthigen Streits ohne Ende. Was ſie mehr iſt, weiß Jeder, wer von dem, was er ſich von *ſeiner* Philoſophie verſprechen mag, den beſten Theil erwählt hat, der mehr, als Wiſſenſchaft iſt. Aber ſofern die Philoſophie Wiſſenſchaft iſt, gehört Streit zu ihrem Weſen. Der Streit der Philoſophen iſt nur eine unendliche Wiederholung des Streits der reinen Vernunft, die immer eine und dieſelbe iſt, mit dem unendlichen Wechſel der menſchlichen Subjectivität. Durch dieſen Streit iſt die Philoſophie überhaupt entſtanden, und nur durch denſelben Streit kann ſie in einem philoſophirenden Individuum von neuem entſtehen. Mißverſtändniſſe in dieſer Hinſicht zu vermeiden, haben neuere Philoſophen beliebt, ihre Individualität die *philoſophirende Vernunft* zu nennen. Aber der Mißverſtändniſſe ſind ſeitdem eher mehr, als weniger, geworden. Statt ſich ſelbſt als den Repräſentanten der philoſophirenden Vernunft darzuſtellen, bedenke man lieber, daß es dem Philoſophen im Grunde einerlei ſeyn ſollte, ob er mit ſich ſelbſt, oder mit einem Andern, diſputirt. Mit ſich ſelbſt diſputirte Jeder, wer ein Syſtem, dem er bis dahin anhing, aus Gründen, die er in einer Schlußreihe entwickelte, mit einem andern vertauſchte. Warum ſollte man alſo da, wo nur von Wahrheit, nicht von einer Präceptorwürde die Rede iſt, gegen Andre eine Präceptormiene annehmen, die man gegen ſich ſelbſt nicht annimmt? Warum dem, der uns widerſpricht, großſprecheriſch die Fähigkeit abſprechen, uns zu verſtehen? Warum, Statt vernünftige Freunde zu ſuchen, mit denen man ſich, wie mit ſich ſelbſt, beſprechen kann, ſich nur nach Schülern umſehen, um ſchulmeiſteriſch zu billigen, was ein Andrer zu unſrer Zufriedenheit vorträgt, und noch ſchulmeiſteriſcher ſich gegen den in die Bruſt zu werfen, der verwirft, was wir lehren? Eine philoſophiſche Schule iſt keine Quintaner-Claſſe; und wenn ein ruhmredneriſcher Grübler gegen alle, die nicht ſein Lob verkündigen und doch mit philoſophiren wollen, die Miene eines Quintaner-Wiſſenſchafts-Lehrers annimmt, iſt ſein kindiſcher Dünkel, auch wenn er den Anfängern und dem Pöbel imponirt, doch eine zu jämmerliche Erſcheinung, als daß er lange imponiren könnte. Eine Schule artet freilich leicht in eine Secte, d.i. in eine fanatiſche Verbrüderung, aus. Aber eben deßwegen muß Jeder, wer die Vernunft höher achtet, als alle Schulen, den Sectengeiſt ohne Gnade verfolgen. Auf die Redlichkeit ſeiner Abſicht und auf die Feſtigkeit ſeiner Ueberzeugung pochen kann Jeder. Aber keine Abſicht und keine Ueberzeugung eines Individuums heilt die Wunde, die der Vernunft geſchlagen wird, wenn es einem Sectenführer gelingt, unter redlichen Schülern eine Zeitlang den Ton anzugeben. Der Unterſchied zwiſchen Mahomed den Propheten und Mahomed den Wiſſenſchaftslehrer iſt kleiner, als er von weitem zu ſeyn ſcheint. Iſt man nun noch dazu ſeines Orts überzeugt, daß irgend ein Syſtem, das mit aller Unbändigkeit des Sectengeiſtes von ſeinen Anhängern verkündigt wird, ein verderbliches Syſtem, ein Gewebe von Sophiſmen iſt, die das Innerſte des Bewußtſeyns verwirren, ſo hat man die Wahl der Waffen, die man im Streite gegen ein ſolches Syſtem ergreift, nur vor ſich ſelbſt, und nicht vor dem Publicum zu verantworten.

Nach dieſen Grundſätzen durfte denn auch die komiſche Correſpondenz eines denkenden Weſens mit ſich ſelbſt, die den Epochen der Vernunft, einer kleinen Schrift vom Herausgeber dieſes neuen Muſeums, angehängt iſt, ohne Bedenken dem Publicum mitgetheilt werden. Eben dieſe kleine Schrift enthält in einer erſten Zugabe die Elementarſätze der Philoſophie nach der Idee einer Apodiktik. Dieſe Sätze ſind Diſputations-Theſen, an die man ſich halten kann, wenn man gegen das Syſtem der Apodiktik zu ſtreiten Luſt hat.

II.

Der Mathematiker, der Dichter, und der Philoſoph.

Drei Selbſtgeſpräche.

II.

Der Mathematiker, der Dichter und der Philoſoph.

Drei Selbſtgeſpräche.

Der Mathematiker.

Wahrheit iſt das Ziel der Vernunft. Die Erforſchung der Wahrheit iſt unter allen Freuden des Lebens die edelſte und die reinſte. Nur in den Grenzen meiner Wiſſenſchaft findet die Vernunft reine Wahrheit. Dieſe Wiſſenſchaft ſoll alſo mein Glück und mein Stolz, und ihre Evidenz der Maßſtab ſeyn, mit dem ich alle Lehren und Meinungen meſſe.

Auch die Philoſophen haben längſt den Vorrang anerkennen müſſen, den die Mathematik vor allen andern Wiſſenſchaften, die Philoſophie nicht ausgenommen, behauptet. Nur in die Mathematik findet das Vorurtheil keinen Eingang. Nur in ihr gilt keine Meinung und kein

Glaube. Die mathematiſche Ueberzeugung iſt die einzige, die den Namen der wahren Ueberzeugung verdient. Denn nur der Mathematiker läuft in ſeiner Wiſſenſchaft nie Gefahr, durch Gründe, die er vorher nicht bemerkte, eines Andern belehrt, ein ganzes Gebäude von Syllogismen, das er ſelbſt errichtete oder errichten half, wieder einreißen zu müſſen, um ein anderes an deſſen Stelle zu bauen, das nicht feſter ſteht.

Freilich hat auch die mathematiſche Ueberzeugung, wie die Mathematik ſelbſt, ihre Grenzen. Ueberall, wo wir um etwas zu wiſſen, uns auf das Zeugniß der Sinne verlaſſen müſſen, alſo in den meiſten Angelegenheiten des menſchlichen Lebens, müſſen wir uns ſtatt der Wahrheit mit Wahrſcheinlichkeit, und ſtatt der mathematiſchen mit moraliſcher Ueberzeugung begnügen. Aber eben dieſe Unſicherheit und Trüglichkeit aller menſchlichen Gedanken, nach Ausnahme der mathematiſchen, ſollte den Werth der Mathematik auch in den Augen der Unwiſſenden erhöhen und das Studium deſer Wiſſenſchaft vor allen übrigen befördern. Die Mathematik enthält den Canon aller Gewißheit. Nur dadurch unterſcheidet ſich die wahre Ueberzeugung von der Einbildung, daß jene auf einer Vorſtellungsart beruhet, die ſich der mathematiſchen nähert. Denn dahin ſtrebt die Vernunft, es in allem, was man wiſſen möchte, bis zur mathematiſchen Gewißheit zu bringen; und höher kann ſie nicht ſtreben. Arithmetik und Geometrie ſind alſo das wahre Organon der Wiſſenſchaften. Euklid's Elemente ſollten das Stu=

dium eines jeden Jünglings ſeyn, der einen guten Grund zu philoſophiſchen Studien legen will. Der wahre Philoſoph wird ſich von dem Scheinphiloſophen immer durch eine gewiſſe Vorliebe für die Mathematik, die einzige Wiſſenſchaft, in welcher alles klar und wahr iſt, rühmlich unterſcheiden. Wenn er dann auch nicht hoffen darf, die Philoſophie bis zur Höhe der mathematiſchen Evidenz zu erheben, wird er doch nie aufhören, in der Prüfung der philoſophiſchen Bündigkeit ſeiner Schlüſſe mit mathematiſcher Strenge und Kälte zu verfahren. Er wird nach unumſtößlichen Grundſätzen ſtreben; und auf dieſe Grundſätze wird er durch richtige Schlüſſe ein Syſtem, bei dem die Vernunft ſich beruhigen kann, zu gründen bemüht ſeyn.

Folglich wird der wahre Philoſoph in eben dem Verhältniſſe, wie er ſich von der einen Seite dem Mathematiker nähert, ſich in der entgegengeſetzten Richtung von dem Dichter entfernen. Das Weſen der Poeſie iſt, wie Jedermann weiß, ſchöne Täuſchung. Je ſchöner die Täuſchung, deſto gefährlicher iſt ſie dem Verſtande, der nur Wahrheit erkennen will. Haben wir gleich nicht Urſache, mit Plato die Dichter aus unſrer Republik zu verbannen, ſo hat doch die Gemüthsergötzung, die uns der Dichter verſchafft, ganz und gar nichts mit der philoſophiſchen Einſicht gemein. Der Philoſoph vertrage ſich mit dem Dichter, das heißt, er laſſe ihn gewähren. Denn der vernünftige Dichter iſt kein Schwärmer. Er weiß die Spiele der Phantaſie von den Ausſprüchen der ruhigen Vernunft zu unterſcheiden. Wenn aber der Philoſoph im Laufe ſeiner Betrachtungen nicht die Phantaſie als ſeine gefährlichſte Feindin flieht; wenn er empfindſam wird und, während er kalt und ruhig Gründe gegen Gründe abwägen ſollte, ſich von ſchönen Gefühlen hinreißen läßt; mit einem Worte, wenn er die poetiſche Gemüthsverfaſſung mit der philoſophiſchen verwechſelt: ſo hört er auf ein Philoſoph zu ſeyn, und wird ein Schwärmer, ein lächerliches Mittelweſen, das der wahre Dichter im Enthuſiasmus für die Ehre ſeiner Kunſt von ſich ſtößt, und deſſen Annäherung der wahre Philoſoph im Bewußtſeyn einer ganz verſchiedenen Sinnesart, ſich höflich verbittet.

Der Dichter.

Ach! Was bleibt noch übrig am Daſeyn, wenn der empfangende Sinn und die bildende Phantaſie dem kalten Verſtande weichen, und die lebendige Natur, durch Begriffe und Syllogismen zerſtört, herzlos und freudenlos und dürr wie ein Gerippe daſteht!

Die Natur aufzulöſen und ſie umzuformen in ein kaltes Verſtandes-Mach- und Fachwerk, das wäre die Beſtimmung des denkenden Geiſtes? Das der Triumph der Vernunft? Nur wo Leben iſt, iſt Wahrheit, und wo Wahrheit iſt, iſt Leben. Pflücken will ich die ſchöne Blume des Lebens; nicht ſie zertreten, wie der gemeine Thor; nicht ſie zergliedern, wie der gelehrte. In mich ſaugen will ich ihre Farben und ihren Duft. In meiner Seele ſoll ſie noch blühen, wenn ſie in der Natur verwelkt. Ewig ſoll ſie blühen, wenn mich mein Genius nicht verläßt, im Kranze des unſterblichen Liedes.

Sei du ſelbſt meine Lehrerin, unendliche, meinem Herzen immer nahe Natur! Was wollen ſie doch, die Grübler, die die Fülle deiner Kräfte durch Definitionen erſchöpfen, und durch Demonſtrationen darthun wollen, nach welchen Geſetzen du ſchaffſt? Jahrtauſende lang haben ſie nun ſchon über das Weſen der Dinge geſtritten. Sie ſtreiten noch und werden ſtreiten. Sie mögen es. Aber ich ſchüttle den Staub ab, der mich in ihren Schulen anflog, als ich hineinhorchte, um weiſer zu werden. Je aufmerkſamer ich horchte, deſto tiefer empfand ich, wie leer die Worte waren, auf die ſie das meiſte Gewicht legten. Je ſyſtematiſcher ſie mir die Beſtimmung des Menſchen einſchärfen wollten, deſto klarer wurde mir die Wahrheit, daß der Menſch eine ganz andre Beſtimmung hat, als, Naturkräfte zu zählen und Pflichten zu regiſtriren. Um ihnen, den Schulgerechten, die ſich Philoſophen nannten, durch keine liebloſe Herabwürdigung Unrecht zu thun, verſäumte ich nicht, auf ihr Thun und Laſſen auſſerhalb der Schule zu merken. Da ſah ich denn, daß ſie nicht nur aßen und tranken, wie wir; ich ſah auch, daß ſie, um des beſſeren Eſſens und Trinkens willen einander den Preis abzulaufen, und jeder großen und kleinen Leidenſchaft unter einem ſchicklichen Vorwande Genüge zu thun, ſo wenig Bedenken trugen, als — nicht wir. Denn ich will gegen mich ſelbſt ſo wenig, als gegen die Natur, ſündigen. Was Schwäche der Menſchheit iſt, ſei auch die meine. Aber was der Menſchheit Ehre iſt, ſei mir heilig im Innerſten meiner Seele. Eins und daſſelbe unter zwei Namen, die die Barbarei und die Ueberweisheit geſchieden haben, ſind das Schöne und das Gute. Und nicht durch Definitionen und Demonſtrationen lernt der Menſch, was er iſt, und was er von dieſer Welt denken und in ihr thun ſoll. Wem ſein Herz nicht ſagt, was Beſtimmung des Menſchen iſt, dem predigen alle Salomone vergebens; und wem der Geiſt der Liebe, deſſen Geſetz aus meinem Buſen ſpricht, nicht wie ein Echo aus der ganzen Natur wiederhallt, für den giebt es keine Schönheit.

Tauſend Wege führen dem Ziel der allgemeinen Beſtimmung zu. Mag der Rechner rechnen, der Weber weben, der Baumeiſter bauen, der Taglöhner hacken und graben und Laſten tragen, und der Philoſoph ſich und Andre durch Räſonniren ergötzen. Anſpruchlos und mit kindlicher Innigkeit will ich der Natur anhängen; mit ungetrübten Sinnen und frei aufmerkendem Geiſte beobachten, was ſich unter den Menſchen ereignet; alle Formen des Daſeyns, ſo weit mein Auge reicht, will ich ergreifen und in mich aufnehmen, und wenn mir dann im Bewußtſeyn des Göttlichen und Vollkommenen das kein Auge und kein Ohr vernimmt, und das doch dem innern Sinne das Gewiſſeſte iſt, die ganze Natur verklärt erſcheint; dann will ich dem Trieb der Darſtellung, der in meinem Buſen glüht, und der mir mehr, als alle Speculationstriebe werth iſt, mit frohem Muthe folgen. Ausſprechen will ich mein Gefühl, aber nicht, als wäre es nur mein Gefühl, will ich es ausſprechen; und nicht in gemeinen Weiſen. Was trivial und nicht durch ſich ſelbſt des aufmerkenden Geiſtes würdig iſt, das will ich, wenn ich es vermag, durch meine Darſtellung veredeln und in dieſem Sinne verſchönern; und wo ich das nicht vermag, will ich es von mir ſtoßen, daß es ein Anderer benutze zu beliebigen Zwecken. Das Göttliche ſelbſt aber, das keiner Verſchönerung und nur der klarſten Darſtellung bedarf, um als göttlich empfunden zu werden, ſoll, auch wo ich nur ſcherze, nie meinem Sinne entſchwinden. Und bleibe ich dieſem Entſchluſſe treu, ſo wird in jeder meiner Dichtungen mehr Wahrheit ſeyn, als in den Lehrbüchern der Philoſophen.

Der Philoſoph.

Wer löſet mir das Räthſel des Daſeyns? Nicht aus Neugier frage ich; noch weniger aus eitleren Gründen. Aber es verdrießt mich, zu denken, daß ich mit offenen Sinnen vielleicht nur träume; und die Vernunft ſagt: Es ſoll mich verdrießen. Denn nur dadurch bewährt ſich die Vernunft, daß ſie nach letzten Gründen aller Unterſcheidung zwiſchen Wahrheit und Irrthum fragt; und wo ſich die Wahrheit von dem Irrthume ſcheidet, da ſcheidet ſie ſich auch von der Lüge. Auch das Gute verſchwindet in das Dunkel möglicher Einbildungen, wenn ich nicht weiß, warum ich überhaupt etwas für mehr als

Einbildung halte. Das Wahre und das Gute mein' ich mit Einem Namen, wenn ich nach dem frage, was wirklich und mehr als Einbildung iſt. Und darum frage ich noch ein Mal: Wer löſet mir das Räthſel des Daſeyns?

Was für ein Syſtem ich als Ausbeute meiner Forſchung gewinnen werde, muß ich darauf ankommen laſſen. Die Frage iſt fürs Erſte, wie ich es anzufangen habe, daß ich nicht vom Anfange meines Räſonnirens an in Syllogismen mich ſelbſt bethöre.

Ich ſoll mir kein Vorurtheil erlauben. Aber woran ſoll ich vorläufig erkennen, ob der Satz, den ich in die Reihe meiner Gedanken aufnehme, ein Vorurtheil iſt oder nicht? Iſt nicht jeder Satz, er ſey wahr oder falſch, ein Vorurtheil für den, der ihn ohne Beweis aufnimmt? Und irgend einen Satz muß ich doch zum Anfange meines Räſonnirens ohne Beweis aufnehmen, weil ich ſonſt auf das Räſonniren ſelbſt Verzicht thun müßte. Denn um einen Schluß zu machen, muß ich nothwendig ſchon im Beſitz gewiſſer Sätze ſeyn, aus denen ich ſchließe. Was hilft mir nun, mir, der ich nach letzten Gründen frage, alles Räſonniren, wenn ich, um etwas zu beweiſen, immer ſchon etwas Anderes vorausſetzen muß, als wär' es ſchon bewieſen? Sei ein Syſtem noch ſo ſchulgerecht angelegt und noch ſo kunſtreich ausgebauet; die höchſte Ueberzeugung, die ich unmittelbar durch das Studium eines Syſtems gewinnen kann, iſt dieſe, daß das Syſtem in allen ſeinen Theilen durch ſtrenge Conſequenz ein Ganzes iſt. Denn um mit dem Erfinder fort zu räſonniren, muß ich nothwendig mit ihm die Sätze, von denen er ausgeht, als ſchon gefundene Wahrheit annehmen; und wenn ich ihn bis zu Ende begleitet habe, weiß ich zunächſt nur dieß, daß er ſich ſelbſt nicht widerſprochen hat. Wenn ich das Syſtem gefunden habe, in welchem meine Vernunft einheimiſch werden und beharren ſoll, werde ich freilich aus dem Mittelpunkte dieſes Syſtems jede Erkenntniß, auf welchem Wege ſie mir auch zukommen mag, in conſequenter Verbindung mit jeder andern Erkenntniß überſehen. Die Vernunft ſtrebt unabläſſig nach Einheit, und wo die Wahrheit philoſophiſch gewonnen iſt, da iſt auch die höchſte Einheit aller Urtheile gewonnen. Aber betrüge ich mich nicht ſchon wieder durch eine willkührliche Vorausſetzung, wenn ich annehme, daß die abſolute Einheit der Urtheile, nach der die Vernunft zuverläſſig ſtrebt, auch durch irgend eine Speculation erreicht werden kann? Weiß ich denn ſchon, ob nicht das Ziel alles rein vernünftigen Strebens vielleicht nur im Unendlichen liegt, und ob ich mich mit aller Selbſtverſtändigung höher heben kann, als bis zu einer höchſten Entgegenſetzung, aus der vielleicht die Möglichkeit des Räſonnirens hervorgeht? Iſt nicht die uralte Entgegenſetzung des Denkens und Empfindens vielleicht dieſes Höchſte?

Hier giebt es, wie ich ſehe, mehr zu bedenken, als man in den meiſten Schulen nur ein mal andeutet.

Aber bin ich nicht ſchon durch dieſe Vorbereitung, die mich nur gegen alle Vorurtheile ſichern ſollte, ein Skeptiker geworden?

Nein. Die reine Skepſis, von der alles wahre Philoſophiren ausgeht, iſt nicht Skepticiſmus. Skepticismus iſt ein Reſultat; reine Skepſis iſt der Anfang der freien Forſchung. Der Skeptiker lehrt, daß der philoſophirenden Vernunft am Ende nichts übrig bleibe, als, in kalter Unerſchütterlichkeit zwiſchen Ja und Nein zu beharren. Von den Gründen einer ſolchen Lehre weiß ich für dieſes Mal noch ſo wenig, wie von den Gründen jeder andern. Als freies Weſen erzeuge ich in mir die Vorſtellung eines reinen Nichtwiſſens. Dieſer Vorſtellung bedarf ich durchaus, wenn ich nicht Gefahr laufen will, vom erſten Anfange meines Räſonnirens an, mir einzubilden, daß ich ſchon etwas wiſſe. Im Bewußtſeyn der Vorſtellung des reinen Nichtwiſſens räſonnire ich ſkeptiſch, nicht nach einem Grundſatze des Skepticismus. Daß ich eine nothwendige Vorſtellung von einem Wiſſen habe, das den Zweifel aufheben könnte, liegt ſchon in der Möglichkeit der Entgegenſetzung des Wiſſens, und Zweifelns. Ich ſuche alſo vor allen Dingen den wahren Sinn dieſer Entgegenſetzung. Ich ſuche, mir ſo beſtimmt, als möglich, zu ſagen, was ich denn im Grunde eigentlich will, wenn ich den Zweifel durch Wiſſen aufheben will. Ich frage: Was verſteh' ich unter Wiſſen und Zweifeln? Und weil der Zweifel ſchon durch dieſe Frage vordringt, und überhaupt der unzertrennliche Gefährte der Forſchung iſt — denn was ich weiß, nach dem forſch' ich nicht mehr — ſo fängt meine Philoſophie mit einer *Analyſe des vernünftigen Zweifels* an.

Alles Zweifeln iſt ein *Denken*. Die Empfindung zweifelt nicht. Der Verſtand iſt das Organ aller Zweifel. Ich muß mir alſo keine Mühe verdrieſſen laſſen, das trockne Geſchäft einer *Reviſion der allgemeinen Theorie des Verſtandes* anzufangen und durchzuführen.

Woher, frag' ich dann weiter, der *Begriff des Wiſſens*? Denn eine Wurzel muß doch dieſer Begriff haben wie jeder andre, auch wenn ich *die* Art des Wiſſens, nach der ich ſtrebe, nur in eben dieſer Beſtrebung erkennen ſollte. Ich weiß noch nicht, ob ich im Grunde etwas weiß. Aber das weiß ich, daß ich etwas gründlich wiſſen will. Und weil ich dieß weiß, habe ich unleugbar *zwei verſchiedene Vorſtellungen von einem Wiſſen*. Die erſte muß ſelbſt der Skeptiker gelten laſſen, wenn er geſteht, daß er *weiß*, daß er zweifelt; und wenn er dieß nicht geſteht, ſo bezweifelt er auch ſeinen Zweifel, d. h. er hebt ihn durch ſich ſelbſt auf. Eben dieſe erſte Vorſtellung des Wiſſens liegt auch der *Unwiſſenheit* zum Grunde, wenn jemand weiß, daß er — es verſteht ſich immer, in einer beſtimmten Hinſicht — *nichts weiß*. Dieſe erſte Vorſtellung des Wiſſens muß aber beſtimmt und klar von der zweiten und höheren geſchieden werden können, die mich in dieſem Augenblicke noch als ein Phantom verfolgt, indem ich *frage*, und alſo erſt *lernen* will, ob ich denn im Grunde überall etwas weiß. In dieſer Frage und folglich in der ganzen Philoſophie, die ſich als Wiſſenslehre conſtituiren will, würde gar kein vernünftiger Sinn ſeyn, wenn der Vernunft das Wiſſen der erſten Art genügte, deſſen Unbezweifelbarkeit ſelbſt im kühnſten Zweifel ſich von ſelbſt verſteht. Es bedarf alſo einer allgemeinen Wiſſenslehre oder Transcendental-Philoſophie, durch die der Begriff des Wiſſens, ſo weit es möglich iſt, in jeder Hinſicht klar beſtimmt und auf alle Arten von Vorſtellungen angewandt werden muß, wenn über die Möglichkeit und die Grenzen des menſchlichen Wiſſens überhaupt ein philoſophiſches Urtheil möglich werden ſoll. *)

Nicht eher als bis ich das Denken überhaupt, ſo fern es auch ein Zweifeln iſt, von dem Wiſſen, d. i. dem Denken, das den Zweifel vernichtet, in jeder Hinſicht geſchieden habe, kann ich eine praktiſche Philoſophie finden. Auch was

---

*) Auf Rechnung des Eifers, mit dem ſich Hr. Reinhold jetzt der Logodädalie ſeines Freundes Bardili angenommen hat, muß man die runde Abfertigung ſchreiben, die er neulich wieder der Apodiktik entgegen ſtellte. S. die Beiträge zur leichtern Ueberſicht ꝛc. IV. Heft. Da wird eine apodiktiſche Unwiſſenheitslehre d. h. eine Unwiſſenheitslehre nach der Idee einer Apodiktik, ſehr kraftvoll ein hölzernes Eiſen genannt, als ob ſchon irgend ein Menſch bezweifelt hätte, daß man in einer beſtimmten Hinſicht wiſſen muß, daß man in einer andern Hinſicht nichts weiß. Der Doppelſinn des Begriffes des Wiſſens iſt der Schlüſſel zur transcendentalen Apodiktik; aber freilich nicht zur erſten Logik des Hrn. Bardili, und alſo auch nicht zur gegenwärtigen Vorſtellungsart des Hrn. Reinhold.

ich mir unter einer vernünftigen Glaubenslehre denken ſoll, kann ich nicht wiſſen, bis ich weiß, ob und in welcher Hinſicht ich überhaupt etwas weiß. Wiſſen will ich, was ich thun ſoll; wiſſen will ich, was ich zu glauben Urſache habe. Die Zerſtückelung der Philoſophie in theoretiſche und praktiſche, in Logik und Metaphyſik, und wie die richtigen und unrichtigen Abtheilungen weiter heiſſen mögen, erlaube ich mir fürs Erſte nur hypothetiſch; und ich werde ſie nur dann kategoriſch behaupten, wenn ich den Stamm nachweiſen kann, aus dem alle dieſe Zweige erwachſen.

Mein Weg liegt alſo nicht gebahnt vor mir. Ich muß ihn mir bahnen, während ich fortſchreite. Im Bewußtſeyn der reinen Skepſis muß ich die Vernunft auf der That des Denkens ergreifen. Dieſe wirkliche That, die allen Grundſätzen, allen Meinungen und allen Zweifeln zum Grunde liegt, iſt das einzige, was ich, auch wenn ich wollte, nicht bezweifeln kann. Die Wurzel jeder Vorſtellung muß ich im Bewußtſeyn aufſuchen. Das unmittelbare Denken, muß ich unterſcheiden von dem mittelbaren. Was urſprünglich den reinen Gedanken von der Empfindung trennt, muß ich, ſo weit es möglich iſt, zu verſtehen d. h. auf Grundſätze zurückzuführen ſuchen.

Das philoſophiſche Denken iſt alſo eine ganz andre Determination des Verſtandes, als das mathematiſche Denken. Der Mathematiker geht von Grundſätzen aus, die er als unbezweifelbare, wenn gleich indemonſtrable, Wahrheiten vorausſetzt; der Philoſoph ſucht Grundſätze, die er ſelbſt dann noch gelten laſſen muß, nachdem er vorher alle möglichen Grundſätze bezweifelt hat. Die Mathematik ſteht und fällt mit ihren Axiomen. Die Philoſophie weiß nichts von Axiomen. Das Urtheil: ich denke iſt nur eine logiſche Formel für die That des Denkens; und dieſe Formel führt, weil ſie einzig und noch dazu ein Singular-Urtheil iſt, zu keinem einzigen Syllogismus. Je genauer ich das mathematiſche Denken mit dem philoſophiſchen vergleiche, deſto auffallender wird die Verſchiedenheit zwiſchen beiden. Der Mathematiker fragt nach keinem Daſeyn. Er ſetzt die Körperwelt als etwas voraus, das ſich von ſelbſt verſteht. Auch die Geſetze, nach denen Körper. als Körper, im Raum und in der Zeit ſchweben, ſetzt er voraus. Die Zahlen- und Linien-Verhältniſſe allein, an die das Erkennen einer Körperwelt gebunden iſt, ſucht er durch fortgeſetzte Abſtraction immer ſchärfer und durch fortgeſetzte Combination immer in einem größeren Umfange zu beſtimmen. Aber wenn ich auch mit dieſen Beſtimmungen ſo hoch ſteige, als Leibnitz, Newton, Bernoulli und Euler geſtiegen ſind, habe ich noch nicht einen einzigen Satz gewonnen, den ich als Antwort auf eine philoſophiſche Frage gebrauchen könnte. Die Körperwelt, auf die der Mathematiker ſeine Demonſtrationen anwendet, iſt mir als Körperwelt, ſo wie ſie vor meinen Sinnen da liegt, gar kein Gegenſtand der Nachfrage, eben ſo wenig als den Mathematiker in den Grenzen ſeiner Wiſſenſchaft die moraliſche Welt intereſſirt, an deren Real-Verhältniſſen dem Philoſophen Alles gelegen iſt.

Aber es iſt dieſelbe Energie des Verſtandes, wenn gleich in ganz verſchiedenen Richtungen, was das philoſophiſche und das mathematiſche Denken von dem gemeinen ſcheidet; dieſelbe Reinheit der Abſtraction in der Beſtimmung der Begriffe; dieſelbe Genauigkeit in der ſyllogiſtiſchen Combination der Urtheile. Die Mathematik iſt der Stolz des menſchlichen Verſtandes und der Einbildungskraft, der es gelungen iſt, an der Grenze der Sinnlichkeit dem Verſtande das Datum zu liefern, das mathematiſche Anſchauung heißt. Aber der reinen Vernunft, die nach letzten Gründen forſcht, iſt mit aller Mathematik wenig geholfen.

Den wahren Dichter kann ich mit mehrerem Rechte als den Mathematiker, meinen Verwandten in der Geiſterwelt nennen. Mit der Schein-Poeſie, die artig und elegant an der Oberfläche der Natur hin und her gaukelt oder blind und tumultuariſch Empfindungen und Bilder ſprudelt, hat freilich die Philoſophie gar nichts gemein. Aber die wahre Poeſie, die das Innerſte des Bewußtſeyns trifft und das Gefühl eines rein menſchlichen Daſeyns entwickelt, dieſe Poeſie liegt der Philoſophie ſehr nahe. Denn aus derſelben Quelle der moraliſchen Anſchauung, in der ſich das Denken unmittelbar mit dem Daſeyn vereinigt, ſchöpfen der Philoſoph und der Dichter. Nur die Art, wie Beide aus derſelben Quelle ſchöpfen, iſt ſo verſchieden, wie die Abſicht Beider. Der Dichter weiß nichts von Nothwendigkeit. Er folgt in freien Combinationen den unveränderlichen Denkgeſetzen nur ſo weit es nöthig iſt, damit ſeine bildende Phantaſie die Autorität der Vernunft nicht verleugne. Sein Ziel aber iſt Darſtellung, nicht Einſicht. Das Ziel des Philoſophen iſt das Nothwendige im Anfang und Ende aller menſchlichen Einſicht. Nach der Idee dieſes Nothwendigen, das mit einem andern Worte letzter Grund heißt, regulirt er alle ſeine Vorſtellungen. Indem er nach der gründlichſten Einſicht, d. h. nach Einſicht in das Weſen der Einſicht ſtrebt, iſt er ſchon durch die Analyſe des Verſtandes an pünktliche Befolgung der Geſetze des Verſtandes, alſo an ſcharfe Beſtimmung der Begriffe und an ſyllogiſtiſche Ordnung gebunden. Die logiſche Klarheit, in der er jedes Object erkennen will, zerſtört den magiſchen Schatten, in welchem die Phantaſie ihre ſchönen Formen bildet.

Zwiſchen den Mathematiker und den Dichter ſtellte die Natur ungefähr in gleichen Entfernungen den Philoſophen. Es giebt auch nur dieſe drei urſprünglichen Determinationen des menſchlichen Verſtandes, die poetiſche, die philoſophiſche und die mathematiſche Determination. Alle drei gehen von dem Bedürfniß einer beſtimmten Entwickelung des Bewußtſeyns aus. Keine Leidenſchaft und kein Gebrechen der Menſchheit hat das Ziel dieſer Entwickelung geſteckt, und kein Vorurtheil ſoll es verrücken. Aber nur die Entwickelung des Bewußtſeyns durch philoſophiſches Denken iſt die vollendete und die wahre.

III.

Was heißt Denken?

III.

Was heißt Denken?

Man ſcheint in der philoſophirenden Welt immer einverſtandener darüber zu werden, daß ſich am Ende alle Philoſophie auf eine ſyſtematiſche Beantwortung der Frage: Was iſt denken? zurückführen läßt. Wie ſollt' es auch anders ſeyn? Wir ſuchen ja die Wahrheit immer nur durch Vernunft. Die Philoſophie will reine Wahrheitslehre und eben deswegen Vernunftwiſſenſchaft im höchſten Sinne des Worts ſeyn.

Man darf behaupten, daß die Griechen in der Entdeckung des Weſens der Vernunft, ſo weit ſich davon reden läßt, im Grunde ſchon eben ſo weit gekommen waren, als wir, und daß die Philoſophie des achtzehnten Jahrhunderts gerade auf dem Wege, auf dem ſie fortſchreiten wollte, rückwärts gehen mußte, weil die Wegweiſer *Carteſius*, *Leibnitz* und *Locke*, ſo redlich ſie es auch mit der Vernunft meinten, und ſo hell ſie übrigens ſahen, doch nur dadurch die Vernunft, im Gegenſatz mit dem *Glauben*, aufklären zu müſſen ſich einbildeten, daß ſie ſie unabläſſig mit dem *Verſtande* verwechſelten. Auch die *Kantiſche* Philoſophie hat die Vernunft nur deßwegen vom Verſtande geſchieden, um eine Verwechſelung, der ſie entgehen wollte, auf eine neue Manier durchzuſetzen. Es iſt der Mühe werth, dieſe Verwechſelung der Vernunft und des Verſtandes noch ein Mal beſtimmter zur Sprache zu bringen.

I. Denken in der *logiſchen* Bedeutung heißt *räſonniren*.

Der logiſche Unterſchied zwiſchen *Denken* und *Empfinden* iſt ſo leicht gefaßt, daß ihn auch ein Kind, ohne es methodiſch zu wiſſen, ſeinem kindiſchen Verſtandesgebrauche zum Grunde legt. Dem Kinde ſagt ſein Bewußtſeyn unmittelbar, daß es auf eine ganz andre Art beſchäftigt iſt, wenn es aufmerkt, um etwas zu *erklären*, als, wenn es nur *anſchaut* und *betrachtet*. Sobald es etwas erklären oder erklärt haben will, wirft es eine beſtimmte Vorſtellungsmaſſe beliebig hin und her, zerſetzt und verbindet wieder willkührlich, was in dieſer Maſſe ſo oder anders beiſammen lag; und mit dieſem Zerſetzen und Verbinden will es nichts anders, als das *Einzelne*, das vor ihm liegt, unter das *Allgemeine*, das *Factum* unter eine Regel oder einen Grundſatz ſtellen. Ohne zu fragen: Was iſt eine Regel? Was iſt ein Grundſatz? räſonnirt es inſtinctmäßig, wie es ſich inſtinctmäßig bewegt. Es müßte kein menſchliches Geſchöpf ſeyn, wenn es nicht ſchon als Kind ſo verführe. Es weiß von der Logik ſo viel, wie George Dandin von der Proſe. Es urtheilt, wie es ſich trifft, bald richtig, bald unrichtig, wie George Dandin, bald ſo, bald ſo, aber immer in Proſe ſprach. Wenn man alſo dem Kinde gebiethet, ſeine Vernunft zu gebrauchen, weiß es recht gut, was gemeint iſt. Es ſoll ſich nach einem Grundſatze beſtimmen. Es ſoll räſonniren und nicht in den Tag hineinſchauen.

Aber haben wir mehr als den Kinderbegriff vom Denken, wenn wir nichts mehr als das Räſonniren damit meinen? Die Frage wird vielen Ohren wunderlich klingen. Und doch läßt ſich beweiſen, daß, wer bei dem Worte Denken nur an das Räſonniren denkt, nicht einmal den Kinderbegriff vom Denken hat, weil er dieſem Begriffe als er ihn methodiſch beſtimmen wollte, die höhere Bedeutung entzog, deren ſich ſchon das Kind, wenn gleich nicht methodiſch, erfreut.

Wenn wir uns vom Verſtandesgebrauch zur Verſtandeswiſſenſchaft oder Logik erheben, ſehen wir das Denken als ein Schauſpiel von drei Acten an, die hinlänglich bekannt ſind. Wir ſtudieren dann erſtens die Theorie der Begriffe, zweitens die Theorie der Urtheile oder Sätze, und drittens die Theorie der

Schlüſſe. Die Vernunft heißt, ſofern ſie vor ſich ſelbſt dieſes Schauſpiel von drei Acten aufführt, *Verſtand.* Wer ſeinen Verſtand gebraucht, der *räſonnirt,* d. h. er combinirt Begriffe zu Sätzen und reihet Satz an Satz in Syllogismen. Fragen wir nun: *Was iſt der Verſtand?* ſo liegen die nöthigen Data zur Antwort vor uns. Der Verſtand iſt eine *Function* der Vernunft. Er iſt das Denken in ſeiner *Anwendung* auf *gegebene* Objecte. Das Object, deſſen der Verſtand mächtig werden will, iſt *ihm gegeben* mit dem Begriffe, deſſen Gehalt er durch Combination deſſelben mit andern Begriffen d. h. durch Prädicate erweitern will. Ob wir im Begriffe des *Objects ſelbſt* etwas Wahres oder Eingebildetes denken, davon weiß der Verſtand, als Verſtand, gar nichts. Er *entdeckt* im Grunde nichts; er *combinirt* nur. Er combinirt nach denſelben Geſetzen, deren Wiſſenſchaft die Logik iſt, bald vernünftige, bald thörichte Begriffe. Nach dem Geſetzbuche der Logik gehört zum *richtigen* Denken im Grunde nichts mehr als *Conſequenz* in der weiteſten Bedeutung; d. h. die Logik verlangt, weil ſonſt das Räſonniren in der Combination der Begriffe zum Deräſonniren wird, daß man die Beſtimmung, die man irgend einem Objecte im Verſtande ein mal gegeben hat, auch behaupte und dieſem Objecte nicht wieder entziehe. Alle Logik iſt im Grunde nichts anders als Analyſe der Conſequenz. Ob Wahrheit oder Träumerei der *erſten Beſtimmung der Begriffe* des räſonnirenden Geiſtes zum Grunde liegt, läßt ſich daher durch das Denken, ſofern es nur ein Räſonniren, d. i. ein richtiges Combiniren vorausgeſetzter Begriffe iſt, in Ewigkeit nicht ausmitteln. Durch räſonniren *findet* die Vernunft überall nichts; ſie verarbeitet nur das *Gegebene*, das ſie in Begriffen mit gewiſſen Merkmalen *vorausſetzt*. Und weil die Möglichkeit alles Räſonnirens ſchlechterdings von Vorausſetzungen ausgeht, ſo iſt es unmöglich durch irgend ein Räſonnement, als ſolches, irgend einen *letzten Grund* der Vorausſetzungen zu finden. Mit andern Worten: Alle *Syntheſis* oder logiſche Combination der Begriffe ſetzt eine *Theſis* oder logiſche *Conſtruction* der zu combinirenden Begriffe voraus. An dieſer Conſtruction, nicht an der Combination, hängt alle *Ueberzeugung* und aller *Zweifel*. Denn da durch keine Combination, als ſolche, *entſchieden* werden kann, wie und warum ein Object von dem andern *unterſchieden* wird, oder, wie und warum der Verſtand zur Conſtruction dieſes oder jenes Begriffes gelangt, ſo iſt das *Wirkliche*, das wir von dem *Eingebildeten* unterſcheiden, der räſonnirenden Vernunft ſo unzugänglich wie der Meeresgrund dem Schiffer *im Schiffe*. Der letzte Unterſchied zwiſchen Wirklichkeit und Einbildung wird als *auf etwas Anderem* beruhend, das ſelbſt der Conſtruction der Begriffe zum Grunde liegt, vorausgeſetzt, damit eine Syntheſis möglich werde und das Räſonniren anheben könne.

Durch den Grundſatz: *Das Wirkliche, nach dem der Menſch ſtrebt, wenn er nach wahrer Erkenntniß ſtrebt, iſt der räſonnirenden Ver-*

nunft, die nur auf Syllogiſmen fußt, völlig unzugänglich, wird die Verwechſelung der Vernunft und des Verſtandes gehoben. Aber gegen dieſen Grundſatz ſträuben ſich alle unſre nach ihrer Art völlig befriedigten Metaphyſiker, als wollte man ihnen das Palladium der Wahrheit entführen. Auch die buchſtäblichen *Kantianer* möchten die Sache gern ſo wenden, als ob der die Vernunft ſelbſt beeinträchtigte, wer jenen Grundſatz, der alle bis dahin üblichen Syſteme der Metaphyſik und Tranſcendental-Philoſophie untergräbt, kategoriſch ausſpricht. Sie ſagen, daß man ihnen gar nichts Neues ſage, daß ſie in der Logik ſo gut und beſſer bewandert ſeyn, als wir Andern; daß die Conſtruction der Begriffe bekannter Maßen das gemeinſchaftliche Werk des Verſtandes und der Einbildungskraft, das Weſen der Vernunft aber die *ſynthetiſche Einheit der Apperception* ſey; und daß man eben dadurch zur *Erkenntniß der Wahrheit* gelange, daß man die ſynthetiſche Einheit der Apperception nach Kantiſchen Grundſätzen in einem Syſteme darſtelle. Dann, ſagen ſie, müſſe man nur die Grundſätze a priori, die das menſchliche *Gemüth*, wie ſie es nennen, aus *ſich ſelbſt* hergiebt, von den Grundſätzen a poſteriori ſcheiden, deren Grund und Schwelle die Sinnlichkeit ſeyn ſoll. Nun könne man ja ſchlußgerecht beiderlei Grundſätze als *Wahrheiten* combiniren, daraus eine abſolut und einzig wahre Philoſophie *folgern*, und die entgegengeſetzten Lehrſätze nach dem Kantiſchen „*Welches ſich widerſpricht*“ gründlich widerlegen.

Wer ein mal ſelbſt in den Netzen des Kantianismus verſtrickt war, der weiß, wenn ſein Verſtand wieder erlöſet iſt, recht gut die *logiſche Selbſttäuſchung* zu erklären, kraft welcher ſich die Kantianer befriedigen. Er kann deßwegen ihren Spruch, daß, wer mehr verlange, ſeinen Kant nicht verſtanden habe und ſich ſelbſt nicht verſtehe, ruhig über ſich ausſprechen laſſen. Aber je klarer er die logiſche Selbſttäuſchung, auf welcher die Befriedigung der Vernunft nach Kantiſchen Grundſätzen beruht, für das erkennt, was ſie iſt, deſto entſchiedener muß er, wenn denn ja die Vernunft durch Syllogismen befriedigt d. h. wie ein Gläubiger, mit dem man accordirt, weil man ihn nicht bezahlen kann, *abgefunden* werden ſoll, der Leibnitziſch-Wolfiſchen Philoſophie, und ſelbſt der Carteſianiſchen und der des Spinoza, den Vorzug vor der Kantiſchen zuerkennen.

Will man die Vernunft durch Syllogismen befriedigen, ſo ſtelle man vor allen Dingen die abſolute Herrſchaft der *Begriffe* wieder her. Man mache es wie Ariſtoteles, deſſen Beiſpiele Carteſius folgte, als er gegen ihn ſtritt; oder wie Leibnitz, der in die Fußtapfen des Carteſius trat, um ihn zu widerlegen. Man mache zur Baſis der Philoſophie die *Definitionen*. Denn wie will man es anders anfangen, auf vereinzelte Begriffe zu fußen? Ein vereinzelter Begriff taugt zur Fortpflanzung der Erkenntniß ſo wenig, als ein vereinzeltes Männchen oder Weibchen zur Fortpflanzung des lebendigen Daſeyns. Definire ich über einen Begriff, ſo verwandele ich ihn durch ein logiſches Kunſtſtück in einen Satz. Aus Sätzen kann man Schlüſſe aus Schlüſſen wieder Schlüſſe ziehen. Durch die Definition wird der vereinzelte Begriff befruchtet, und ein logiſcher Stamm der Erkenntniß gepflanzt. Freilich hat die netteſte Definition zunächſt und unmittelbar kein anderes Object, als den Begriff, der dann das Definitum heißt. Ueber den Urſprung der Begriffe und folglich über den letzten Grund der Unterſcheidung wahrer und eingebildeter Begriffe kann keine Definition eine Auskunft geben. Man laſſe indeſſen einmal den letzten Grund dieſer Unterſcheidung auf ſich ſelbſt beruhen. Man bilde ſich ein, das Definiren ſei der Anfang des wahren Erkennens. Dann kann man wenigſtens ein Syſtem gewinnen, das ſchlußgerecht auf einer beſtimmten Einbildung ruht. Aber nach Kantiſchen Grundſätzen die Definitionen auf ihren logiſchen Nominalwerth herabſetzen; ausdrücklich lehren, daß man durch bloße Begriffe ſo wenig reicher an Erkenntniß werde, als man reicher an Gelde wird, wenn man zu ſeinem Vermögen in Gedanken Nullen addirt; und doch auf Begriffe fußen, die man in Begriffe a priori und a poſteriori eintheilt, um nach Grundſätzen a priori und a poſteriori räſonniren zu können; wie ſoll man ein ſolches Unternehmen nennen? Dieſen Begriffen auf der einen Seite ein aus ſich ſelbſt in Principien *a priori* herauswachſendes Corpus myſticum, genannt Gemüth, und auf der andern Seite eine unbeſtimmte Menge metaphyſiſcher Radicalweſen, genannt Dinge an ſich, unterlegen, und auf die myſtiſche

Begattung des Gemüths mit den Dingen an ſich durch das Medium der Sinne die Erkenntniß der Wahrheit gründen, wäre ein ganz artiges Geſchäft, wenn man nur erſt wüßte, daß zwiſchen dem Gemüth und den Dingen an ſich der metaphyſiſche Unterſchied ſtatt findet, den man ſonſt willkührlich einſchiebt. Wie man dieß aber wiſſen könne, wenn man nach Kantiſchen Grundſätzen, den Verſtand mit ſeinen Kategorien, d. i. leeren Regelbegriffen, zum Träger der Wahrheit macht, iſt ſchwer zu faſſen. Und wenn man, um die entſcheidende Autorität des Verſtandes auſſer Zweifel zu ſtellen, den Verſtand ſelbſt auf der einen Seite von der Vernunft an ſich und auf der andern von den Dingen an ſich ablöſet, indem man lehrt, die Vernunft an ſich täuſche mit der Idee des Abſoluten, an die ſie alles Erkennen anknüpft, ſich ſelbſt; und die Objecte des Verſtandes in der Sinnenwelt ſeyen immer nur Erſcheinungen, durch deren logiſche Zergliederung wir nie erfahren, was denn an ſich iſt, oder nicht iſt; das heißt denn doch wohl nichts anders, als der räſonnirenden Vernunft die Vorderthür der Erkenntniß verriegeln, um ſie zur Hinterthür hinauszujagen, und nachdem ſie ſelbſt verſchwunden iſt, den Verſtand, ihren Miniſter, der an und für ſich nichts gilt, für ihren Statthalter erklären. Ungefähr daſſelbe hat auch der vortreffliche Friedrich Heinrich Jacobi nach ſeiner Art den Kantianern neuerlich noch ein mal begreiflich machen wollen. Aber wer es begreift, iſt ſchon kein Kantianer mehr.

Auf die Syſteme der alten Metaphyſik, deren Möglichkeit durch den Kantianismus aufgehoben werden ſollte, iſt der Kantianismus ſelbſt gegründet; und nach der alten Logik, die durch die Kantiſche Transcendentalphiloſophie erweitert oder gar begründet werden ſollte, iſt dieſe Transcendentalphiloſophie ſelbſt zugeſchnitten. Auf die Frage: Was heißt Denken? antwortet der Kantianismus eben ſo nothdürftig, als alle älteren Syſteme. Die Vernunft überhaupt iſt nach Kantiſchen Grundſätzen eine doppelte Vernunft, eine theoretiſche und eine praktiſche. Die theoretiſche Vernunft heißt dann erſtens ein Vermögen eines nahmhaften Inbegriffs von Grundſätzen *a priori*, zweitens ein Vermögen zu ſchließen, und drittens ein Vermögen der Ideen oder überſchwenglicher Begriffe, die aber, nach Kantiſchen Grundſätzen, nur als heuriſtiſche Fictionen dienen, damit der Verſtand ſich nach ihnen orientire. Die praktiſche Vernunft iſt dann erſtens das Vermögen eines kategoriſchen Imperativs und höchſten Grundſatzes aller Sittlichkeit, zweitens der freie Wille ſelbſt, der als reiner Wille jenem Grundſatze Folge leiſtet. — Unbeſchreibliche Mühe haben ſich die Kantianer gegeben, dieſe von ihrem Lehrer halbirte Vernunft wieder zu integriren, und beſonders, zu erklären, wie dieſelbe praktiſche Vernunft, die gebietet, zugleich der freie Wille ſeyn könne, der gehorcht. So viel Kantianer, ſo vielerlei Kantiſche Philoſophieen.

Indeſſen nimmt ſich doch die Vernunft in der Kantiſchen Schule ungleich reſpectabler aus, als in der Lockiſchen, bei der es die Engländer und die heutigen Franzoſen in aller Genügſamkeit bewenden laſſen. Da wird des praktiſchen Charakters der Vernunft im Grunde kaum gedacht; und was von der räſonnirenden Vernunft beigebracht wird, iſt, ohne Umſtände zu reden, ein ſolches Gewebe von armſeligen Diſtinctionen, daß man den menſchlichen Verſtand, den Locke erklären wollte, aus der gemeinſten Logik beſſer kennen lernt, als aus Locke's übrigens ehrenwerthem Verſuche über den menſchlichen Verſtand. Locke nahm ſeine Vernunft, wie er ſie von Gott empfangen hatte, und that wohl daran. Aber er räſonnirte kraft ihrer hin und her über ſein Gemüth (*Mind*), ohne nur einmal der Mühe werth zu finden, ernſtlich und beſonders zu fragen, was denn ſie ſelbſt, die räſonnirende Vernunft, in dieſem Gemüthe eigentlich von der Empfindung ſcheide. Er hatte es vom Anfange bis zu Ende ſeiner Unterſuchung nur mit Vorſtellungen (*idees*) zu thun. Dieſe conſtituirte er in einer Seele (*soul*), die er als ein geiſtiges Ding (*spirit*) den materiellen Dingen (*matter*) metaphyſiſch entgegen ſtellte. Die Seele hat nach Locke ein Gemüth, und in dem Gemüthe ſind Vorſtellungen; und die verſchiedenen Vorſtellungen unter Vorausſetzung der Vernunft zu claſſificiren und durch Claſſification auf Empfindung zu reduciren, war ſein einziges Bemühen, als er ſein berühmtes Buch ſchrieb.

Bei den franzöſiſchen Lockianern aus Condillac's Schule ſteht an der Spitze der Vorſtellungen (idées) ſtatt des Gemüths der Geiſt (Esprit). Der Geiſt iſt es, der da einfache und complexe Vorſtellungen verarbeitet und combinirt. Aus dem beliebten Geiſte wußte man ſo lange gar nichts zu machen, bis man ihn, gegen Locke's ernſtlichſte Meinung, materialiſirte und als eine natürliche Subſtanz mit dem Nervengeiſte verglich, mit dem man ihn dann, wie den Weingeiſt, nach und nach auf Flaſchen zu ziehen hoffte.

Unterdeſſen war durch jede brauchbare Logik längſt der weſentliche Unterſchied zwiſchen Begriffen oder Notionen, und Anſchauungen oder Intuitionen mehr oder weniger behauptet. Die Lockianer verwirrten dieſen Unterſchied unabläſſig, weil ſie die Begriffe nur als complexe Vorſtellungen behandelten und auf das beſondre Princip der Einfachheit dieſer Vorſtellungen gar nicht merkten. Aber die Vernunft, die ſich ſelbſt verſtehen wollte, mußte zuletzt in der freien Rückkehr zu ſich ſelbſt ihr reineres Weſen entdecken. Durch den Begriff der Abſtraction war der Weg gebahnt. Man durfte dieſen Begriff nur verfolgen; und das Ziel der Forſchung, wo der Anfang und das Ende des Denkens in einem Puncte zuſammen fallen, konnte dem Verſtande nicht entgehen.

II. Denken in der transcendentalen Bedeutung heißt Frei ſeyn.

Nur aus der knechtiſchen Abhängigkeit der Syſteme von einem eigenen Sprachgebrauch, der ſich von Schule zu Schule vererbte, läßt ſich erklären, daß man in den meiſten Schulen den Begriff der Freiheit faſt ausſchließlich auf ſeine praktiſche Beſtimmung einſchränkte, wo er dann zum Beſchluſſe gewöhnlich unter den praktiſchen Fictionen zu ſtehen kam.

Man hat in neueren Zeiten öfter gefragt, warum in der alten Philoſophie ſo wenig und in ſo räthſelhaften Ausdrücken von der Freiheit, nehmlich des Willens, wie man dann ſorgfältig hinzuſetzt, die Rede ſeyn mag Die Antwort konnte man freilich aus den Schriften der Alten nicht aufleſen. Denn die Alten ſetzten gewöhnlich die Freiheit als etwas, das ſich von ſelbſt verſteht, allen ihren ſpeculativen und praktiſchen Forſchungen voraus. Vernachläſſigung dieſes Begriffs, an dem doch alles Denken hängt, könnte man ihnen eher vorwerfen. Aber dieſe Vernachläſſigung war der Philoſophie nicht halb ſo nachtheilig, als die neuere Verſtümmelung des Freiheitsbegriffs. Die Alten begnügten ſich größentheils, nicht ſowohl über die Freiheit des Willens ſelbſt, als über die Möglichkeit freier Handlungen zu diſputiren. Sie dachten ſich den freien Willen im Streite bald mit dem Schickſal und der vorſorgenden Weisheit der Götter, bald mit äuſſeren Reizen; und nur warfen ſie die Frage auf, ob nicht die Reihe aller menſchlichen Handlungen determinirt ſei. Plato hatte auch dieſe Frage nicht einmal aufgeworfen. Von der Freiheit als einem lebendigen Princip menſchlicher Handlungen ſpricht die Philoſophie der Alten faſt nie. Nur die Stoiker, die man doch gewöhnlich den Determiniſten zugeſellt, hielten feſt auf ihr lebendiges Oberherrſchafts-Princip (ἡγεμονικον) im menſchlichen Bewußtſeyn. Daß ſie die Vernunft ſelbſt damit meinten, leidet keinen Zweifel; und daß ſie die combinirende Vernunft allein damit nicht meinen konnten, liegt in der Natur der Sache. Was man im ſtoiſchen Syſtem als Determinismus deutet, ſcheint mehr religiöſe Ergebung in die Weisheit der Götter und in die dieſer Weisheit gemäße Ordnung der Natur geweſen zu ſeyn. In die Fußtapfen der alten Philoſophen traten die Neu-Platoniker, und dieſen folgten die chriſtlichen Kirchenväter. Ihnen lag daran die Zurechnung der menſchlichen Handlungen mit den chriſtlichen Dogmen von den Eigenſchaften Gottes und der Beſtimmung des Menſchen in Uebereinſtimmung zu bringen. Nach der chriſtlichen Dogmatik philoſophirten auch, wenn man dieſe Diſcuſſionen Philoſophie nennen darf, die Kirchenreformatoren als ſie die Prädeſtination, wie man nun ſprach, dem freien Willen gegenüber ſtellten. Durch Leibnitz, der an ſo Manches zum erſten Male dachte, ſchien endlich der Begriff der Freiheit ſelbſt wieder zur Sprache gebracht werden zu ſollen. Das Reich der Gnaden, wie Leibnitz in theologiſchem Style ſprach, war, nach ſeiner Monadenlehre, nichts anders, als das Reich der Freiheit, in welchem die in ſich ſelbſt thätige Monas durch die präſtabilirte Harmonie der Weltbegebenheiten nicht beſchränkt war. Aber Leibnitzens kühn erſonnene Mataphyſik wurde durch Wolff, der ſie in Ordnung bringen und fortſetzen wollte, zu einem logiſchen Machwerk verſchroben. Durch Definitionen conſtituirte Wolff ſeine Welt von Subſtanzen, ließ das Geſetz des zureichenden Grundes in dieſer Subſtanzenwelt ohne Einſchränkung obwalten, achtete nicht auf das Reich der Gnaden, wie ſein Lehrer es genannt hatte, und demonſtrirte ſo das erſte Gebäude des rationalen Determinismus zuſammen. Nur durch eine derbe Inconſequenz läßt ſich nach Wolfiſchen Grundſätzen die Freiheit auch nur ſcheinbar, retten. Dieſem rationalen Determinismus kam nun der materialiſtiſche der neueren Lockianer zu Hülfe. In der lieben Natur, die nun für Alles haften mußte, ließ man das Uhrwerk der Dinge ſich ſelbſt aufziehen und in Bewegung erhalten, exterminirte ſorgfältig den leidigen Zufall, erklärte Alles, was ſich im Menſchen und auſſer ihm ereignet, für nothwendig nach Naturgeſetzen, und alſo, das war das Ziel, die Freiheit für eine Fiction. Nicht eher, als bis die Kantiſche Vernunftkritik ſich des Freiheitsbegriffes annahm — denn Jacobi war der Prediger in der Wüſte — horchten die Philoſophen wieder auf. Sie merkten, die Sache ſei doch ſo ganz noch nicht im Klaren. Aber einer der erſten Kantianer wußte auch ſchon die Kantiſche Philoſophie wieder als ächten Determinismus zu verdeutlichen. Und der Streit über den wahren Sinn der Kantiſchen Freiheitslehre dauerte unter den Kantianern fort, bis der Hyper-Kantianer kam, der ein neues Gebäude des Idealismus auf die nun zu Ehren gebrachte Freiheit bauete.

Fangen wir ein mal, als ob es noch keine Geſchichte der Philoſophie gäbe, das Geſchäft der Selbſtprüfung der

Vernunft *von vorn* an; entſchlagen wir uns alſo aller Lehrſätze, die wir aus irgend einer Schule mitgebracht haben; ſo werden wir für's Erſte doch nicht bezweifeln, daß das wahre Philoſophiren nur damit anfangen kann *daß die Vernunft ſich ſelbſt auf der That des Denkens ergreift*, und daß alles wahre Philoſophiren aufhört, ſobald wir dieſe wirkliche That einem *Lehrſatze* unterwerfen, der nur *im Geiſte dieſes oder jenes Syſtems* als eine Wahrheit vorausgeſetzt werden darf.

Die Vernunft *kann* ſich ſelbſt auf der That des Denkens ergreifen ſo oft der Menſch will, und weiß, was er will, in jedem Moment des Bewußtſeyns. Was erlebe ich zuerſt in mir, wenn ich anfange, mich über alles Vorurtheil zu erheben? Ich merke auf. Was heißt das? Ich determinire beliebig meinen innern Sinn, und, wo es Noth thut, auch den äuſſern. Ich merke auf dieſe oder jene Vorſtellung, auf dieſe oder jene Vorſtellungsreihe, und wehre andre Vorſtellungen ab, die mich ſtören wollen. Ich darf dieß nur wollen, um es zu können. Die wirkliche *Aufmerkſamkeit* im Bewußtſeyn mag das *erſte*, und zwar *pſychologiſche*, alſo noch nicht transcendentale, *Merkmal des allgemeinen Vernunftbegriffs* heiſſen.

Die Aufmerkſamkeit, als *poſitive* Determination, hat ein *rein ſpeculatives* Ziel, und iſt doch *praktiſchen Urſprungs*. Sie iſt producirt durch Wollen. Sie iſt aber unmöglich ohne die entgegengeſetzte *negative*

Determination, die mit ihr von Einer Kraft ausgeht, und *Abſtraction* heißt. Abſtraction iſt die willkührliche *Vernichtung* einer Vorſtellung im Bewußtſeyn. Sie hat ihre Grenzen; aber ihr Daſeyn iſt That. *Der* Kopf iſt im vorzüglichen Sinne zum Denken organiſirt, dem dieſe That am leichteſten gelingt. Eben dieſe That iſt das moraliſche Princip aller Selbſtbeherrſchung. Wir wollen ſie *das zweite*, wenn gleich auch nur noch *pſychologiſche Merkmal des allgemeinen Vernunftbegriffs* nennen.

Aus der *Vereinigung der Aufmerkſamkeit mit der Abſtraction* entſpringen alle *Begriffe*. Die Erläuterung dieſer Wahrheit bahnt den Weg von der Pſychologie zur Transcendentalphiloſophie. Die Logik iſt die Führerin auf dieſem Wege.

Alle Begriffe, ihr Merkmal ſei, welches es wolle, entſpringen aus einem *Conflict zweier einander contradictoriſch entgegenwirkenden Principien* oder *Kräfte*. Der Begriff der *Kraft ſelbſt* erhält ſeine ganze Bedeutung durch dieſen Conflict, der nichts anders iſt, als das mit einem andern Worte ſogenannte *Bewußtſeyn*. In dieſem Bewußtſeyn ſtrebt das eine Princip unabläſſig, alle Vorſtellungen zu *identificiren*. Dieſes Princip heißt mit einem bekannten Namen *Vernunft*. Das entgegengeſetzte Princip *vervielfacht die Mannigfaltigkeit* der Vorſtellungen, in denſelben Verhältniſſen, wie unſre Erkenntniß ſich erweitert. Wir nennen es *Sinn* oder *Empfindungsvermögen*. In der Kantiſchen Schule heißt es *Sinnlichkeit*. Die Entgegenſetzung beider Principien iſt ſo rein contradictoriſch wie die zwiſchen *Eins* und *Vieles*, *Einerlei* und *Vielerlei*. Das gemeinſame Product beider contradictoriſchen Principien ſind die *Begriffe* d. i. Vorſtellungen, in welchen die Einheit mit der Vielheit, und die Einerleiheit mit der Vielerleiheit vereinigt iſt durch eine transcendentale *Fraction*. Dieſe Fraction iſt es, was wir pſychologiſch in den Begriffen der Aufmerkſamkeit und Abſtraction erkennen. Indem die Vernunft, als *reine* Vernunft, durch den Act der Abſtraction, mit welchem alles Denken anfängt, alle Vorſtellungen zu identificiren ſtrebt, wirkt ihr der Sinn, den ſie nicht vertilgen kann, ſo entgegen, daß die Abſtraction ſich in Aufmerkſamkeit verlieren muß. Vertilgt die Vernunft eine Vorſtellung *ganz*, ſo gewinnt ſie nichts, als den Begriff des *Nichts*. Soll eine Vorſtellung als *Etwas* vor der Vernunft beharren und durch Combination zu einem Urtheile brauchbar werden, ſo iſt es nur dadurch möglich, daß das Mannigfaltige durch die Vernunft nur *zum Theil* vertilgt und zum Theil durch Aufmerkſamkeit feſt gehalten werde. Was die Vernunft in der Aufmerkſamkeit feſthält, iſt das Subſtrat des Begriffs oder, wie es in der Logik heißt, das *Merkmal* des Begriffs. Alle Begriffe coincidiren nun, ſofern ſie einerlei Merkmale haben. Dieſe relative Uebereinſtimmung heißt *Aehnlichkeit*., und das Gegentheil *Verſchiedenheit*; und alle Begriffe ſchweben als

Fractionen (quid ſecundum quid) in relativer Uebereinſtimmung und relativer Verſchiedenheit zwiſchen dem Nichts und dem Etwas.

Nach dieſer Vorbereitung können wir im Felde der transcendentalen Speculation, wo Denken nichts anders als frei ſeyn heißt, ſicherer fortſchreiten.

Erſtens. Da alle Begriffe nur Fractionen ſind, deren Einfachheit nur Beſchränkung eines Subſtrats iſt, deſſen Daſeyn empfunden werden muß, ſo ſind reine d. i. in der Vernunft allein gegründete Begriffe und reine d. i. in der Vernunft allein gegründete Urtheile erweislich reine Undinge. Solche Undinge zu fingiren und auf dieſe Fiction eine Kritik der reinen Vernunft zu bauen, ließ ſich der Erfinder der Vernunftkritik durch den von ihm entdeckten Begriff der Form des Wiſſens verleiten. Form des Wiſſens nannte er den Inbegriff der unabänderlichen Bedingungen der Möglichkeit des Wiſſens, oder, was daſſelbe ſagt, den Inbegriff der Geſetze des Vorſtellungsvermögens; und dieſe Form des Wiſſens verwechſelte er geradezu mit der reinen Vernunft. Die Nothwendigkeit der Grundſätze, durch die wir die unabänderlichen Geſetze des Vorſtellungsvermögens denken, ſchien ihm ein völlig hinreichender Grund, eben dieſe Grundſätze für Producte der reinen Vernunft zu erklären; als ob nicht jeder Grundſatz nothwendig wäre, durch den wir die unabänderlichen Bedingnngen unſers Daſeyns überhaupt denken. Von metaphyſiſchen Vorurtheilen beſtochen, fingirte der Erfinder der Vernunftkritik nun weiter ein *rein ſubjectives*, in ſich ſelbſt fertiges *Gemüth*, gleichſam einen reinen Organismus der Subjectivität. In dieſes Gemüth verlegte er die Vernunft, nach alter pſychologiſcher Weiſe, als einen Gemüthstheil oder eine Seelenkraft. Nun ſtellte er dieſem von ihm willkührlich iſolirten Gemüthe die alten metaphyſiſchen, eben ſo willkührlich iſolirten *Dinge an ſich* entgegen, und hieß dieſe rein objectiven Dinge ſich nach dem rein ſubjectiven Gemüth, und folglich auch nach den *Verſtandesgeſetzen* richten, um erkennbar zu werden. Der Inbegriff der Verſtandesgeſetze war nun die Hauptſache in dem Syſtem der reinen Vernunft nach der Kantiſchen Fiction, d. h. in dem Syſtem des reinen *Organismus* des menſchlichen Gemüths. Alles, was wir Geſetz nennen, beruht auf dem *Conflict* der Vernunft mit der Natur in unſern menſchlichen Daſeyn oder Bewußtſeyn, wo die *Begriffe* entſpringen. Aus der *reinen* Vernunft geht auch nicht ein einziger Begriff hervor. Sie iſt nur das *völlig indeterminirte Vermögen der Production der Begriffe* im Conflict mit der Natur. Sie iſt die *Freiheit*, durch die ſich das Gemüth ſelbſt zum logiſchen Ergreifen eines Gegenſtandes beſtimmt.

Zweitens. Aber wenn es uns gelungen iſt, das Kantiſche Vorurtheil zu überwinden, nach welchem die Vernunft als eine ſubjective Gemüthskraft mit gewiſſen in ihr ſelbſt gegründeten Geſetzen kritiſirt und mit den Dingen an ſich confrontirt wird, ſo dreht uns von einer andern Seite die noch viel betrüglichere Fiction der neuen Wiſſenſchafts-Lehre oder des Transcendental-Idealismus, der die reine Vernunft zwar als Freiheit, aber auch dieſe Freiheit als reine Subjectivität geltend machen möchte. An der Scylla der Kantiſchen Vernunftkritik ſcheitert die Vernunft; und von der Charybdis der Fichtiſchen Wiſſenſchaftslehre wird ſie verſchlungen.

Durch den Kantianismus ſchien das blinde Vorurtheil der reinen Subjectivität überhaupt ſanctionirt zu ſeyn. Der Fichtianismus fährt fort, wo der Kantianismus aufhört. Der Kantianismus iſolirt das Gemüth; läßt aber in dieſem Gemüthe die Vernunft und die Sinnlichkeit ihr Weſen gemeinſchaftlich treiben und deswegen auch die Sinnlichkeit von einer reinen, in dem Gemüthe ſelbſt metaphyſiſch gegründeten Anſchauungsform abhängig ſeyn. Der Fichtianismus hebt unter den entgegengeſetzten Potenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft in dem iſolirten Gemüthe die Vernunft hervor, nennt dieſe die Freiheit, und dieſe wieder die reine Ichheit, die denn von der empiriſchen oder pſychologiſchen Ichheit wohl zu unterſcheiden ſeyn ſoll. Nun lehrt er, aus der einzigen, aber beſchränkten Potenz der Freiheit in der intellectuellen Anſchauung die entgegengeſetzten Potenzen der Nothwendigkeit conſtruiren, und nennt dieß eine Wiſſenſchaftslehre. Da giebt denn, wie mechaniſch, eine Potenz die andere, und ein Satz den andern. Wird aber das Vorurtheil der reinen Subjectivität überhaupt zerſtört, ſo ſtürzt erſtens der buchſtäbliche Kantianismus, und hinter ihm der Fichtianismus, der nichts weiter iſt, als fortgeſetzter und neu gemoldeter Kantianismus.

Reine Subjectivität oder reine Ichheit iſt die grund- und bodenloſeſte aller Fictionen. Aber wer einmal an Vorurtheilen hängen will, kann ſich lange mit dieſem Trugbilde begnügen; denn es entſpringt aus der bequemen Verwechſelung des logiſchen Denkens mit dem transcendentalen. Durch die reine Vernunft oder Freiheit wird das Erkennende, genannt Subject, von dem Erkannten, genannt Object, im Bewußtſeyn geſchieden. Nach Vorausſetzung dieſer Scheidung machen wir den bekannten pſychologiſchen Unterſchied zwiſchen Naturkräften und Seelenkräften. Unter dieſen Seelenkräften ſuchen wir eine als die Grundkraft zu ſetzen, um die übrigen ſyſtematiſch darunter zu ordnen. Wir nennen dieſe Grundkraft z. B. ein Vorſtellungsvermögen. Nun hängen alle Vorſtellungen nur in ſofern ſyſtematiſch zuſammen, als ſie unter dem Princip des Ich ſtehen, das als das einzig Identiſche im Bewußtſeyn beharrt. Eben dieſes Ich iſt die logiſche Wurzel aller Begriffe, weil es die einzige Vorſtellung iſt, durch die wir alles Mannigfaltige als objectiv im weiteſten Sinne des Worts in dem Einfachen vereinigen, das die Vernunft ſelbſt iſt. Sehr natürlich entſtand daher die alte metaphyſiſche Einbildung, durch welche die Seele als ein einfaches Weſen geſetzt wurde, das ſich metaphyſiſch mit ſich ſelbſt beſprach.

Und eben ſo natürlich entſtand durch Fortſetzung des Kantianismus die neuere transcendentale Einbildung, durch welche der Unterſchied zwiſchen *Denken* und *Daſeyn* *in der höchſten Potenz* aufgehoben, die ſich ſelbſt ſetzende Freiheit oder Vernunft als Ichheit oder reine Subjectivität behauptet, und nun aus dieſer Behauptung das Daſeyn in der zweiten Potenz oder die *Objectivität* abgeleitet oder, wie ſie es nennen, deducirt wird, weil doch die reine Thätigkeit das Ich in der Beſchränkung, die das Bewußtſeyn möglich machen ſoll, immer eine entgegengeſetzte Thätigkeit vorausſetzen muß, um einen *Anſtoß* an ihr zu nehmen und in ſich ſelbſt zurückzukehren. Daß dieſe Deduction möglich ſeyn muß, verſteht ſich von ſelbſt; denn alle Begriffe laufen ja im Ich zuſammen. Der Demonſtrator kann alſo nach Belieben mit den Begriffen a poſteriori aus der Natur in das Ich hinein, oder a priori aus dem Ich in die Natur hinaus laufen. Hat er uns aber dadurch bewieſen, daß die reine Vernunft reine Subjectivität ſey?

Unerſchütterlich und unvertilgbar in allen Elementen unſers Wiſſens iſt die transcendentole Entgegenſetzung zwiſchen Daſeyn und Denken. Durch das Denken in der logiſchen Bedeutung oder das Raſonniren kann überall kein Daſeyn gefunden werden, weil die Begriffe, mit deren Combination in Sätzen das Räſonniren anfängt, immer ein Merkmal *in der Empfindung* vorausſetzen, ohne welches ſie alle identiſch zuſammen fallen würden; und mit jenem Merkmale hängt die Ueberzeugung, durch die wir entſcheiden, ob ein Begriff Etwas oder Nichts bedeutet, an der Empfindung, nicht an der Vernunft. Für die raiſonnirende Vernunft iſt alſo Daſeyn überhaupt etwas Gegebenes und ſchlechterdings nichts durch Denken Producirtes. Für die abſtrahirende oder reine Vernunft iſt Daſeyn eben ſo wenig etwas Producirtes oder durch Denken zu Producirendes, weil die Abſtraction nur immer unter Vorausſetzung eines entgegengeſetzten Daſeyns möglich iſt. Abgeſehen von dieſer Entgegenſetzung iſt die Abſtraction nur das Princip des ſpeculativen Nichts. Und was wäre denn das Princip unſrer Vorſtellungen von einem erkennbaren Etwas? Wahrlich nicht die reine Vernunft; denn nur in den Verhältniſſen, wie die reine Vernunft in der Abſtraction das Mannigfaltige, das empfunden wird, nicht vernichtet, bleibt überhaupt ein Etwas in Begriffen übrig. Nur die ganze Natur durch Denken in einer ernſtlichen Vorſtellung aufzuheben, iſt unmöglich; aber hypothetiſch, zur Probe, können wir auch den ſpaßhaften Gedanken haben, es exiſtire im Grunde überhaupt Nichts. Abgeſehen von dem, was als empfindbares Merkmal eines Begriffs und als ein Theil der Natur in der Vorſtellung übrig bleibt, wenn wir Etwas denken, giebt es auch für unſre Einſicht nur ein endloſes Nichts. Woher denn alſo, fragen wie noch einmal, unſre transcendentale Vorſtellung von Daſeyn? Und die Antwort iſt: Im Conflict der Vernunft mit der Natur in einem Bewußtſeyn entſpringt die Vorſtellung von Etwas, das mehr als empfindbare Natur iſt, wenn die reine Vernunft über die Natur hinaus ſtrebt. Das vermag ſie nicht als räſonnirende Vernunft. Kehrt ſie, als abſtrahirende Vernunft, rein in ſich ſelbſt zurück, ſo verſchwinden alle Begriffe. Selbſt der Begriff, den die Vernunft von ſich ſelbſt hat, entſpringt nur durch den Conflict der Vernunft mit der Natur. Die räſonnirende und abſtrahirende d. h. überhaupt ſpeculirende oder theoretiſche Vernunft endigt alſo damit, daß ſie ſich der Natur gefangen giebt. Sie ſtrebt über die Natur hinaus, und ein Ziel dieſer Beſtrebung denkt ſie im Begriffe des Abſoluten. Aber ſie kann nicht über die Natur hinaus. Sie ſetzt alſo, nur damit ein Räſonniren möglich werde, alſo nicht durch abſolute Ueberzeugung, die Natur ſelbſt als das Abſolute und analyſirt nun die Natur nach der Entgegenſetzung des Subjectiven und Objectiven. Nun erſt ſcheidet ſich in der Vorſtellung auch ſubjectives und objectives Daſeyn.

Subjectives Daſeyn und objectives Daſeyn? Wiſſen wir auch noch, was wir reden, wenn wir das eine oder das andere als ein Daſeyn an ſich beurtheilen wollen?

Alſo Drittens. Das Daſeyn, das die räſonnirende und abſtrahirende Vernunft ſich ſelbſt contradictoriſch entgegenſetzt, iſt die Natur im höchſten Sinne des Worts; und im wohl verſtandenen Begriffe der Natur verliert ſich alle Subjectivität und alle Objectivität. Wir unterſcheiden ein Daſeyn unſres Selbſt von einem Daſeyn der Dinge *auſſer uns*; und reden dann von *unſrer* Natur und von der *Natur der Dinge*. Wir mögen ſo reden, weil es üblich iſt. Aber der Begriff einer beſondern Natur unſrer ſelbſt iſt eine Fiction; und der Begriff einer beſondern Natur der Dinge iſt die entgegengeſetzte Fiction. Subject und Object ſind immer nur *entgegengeſetzte Potenzen*, die aber nur im beſtändigen Schwanken einander gegenſeitig erhalten. Heben wir die eine auf, ſo verſchwindet auch die andere wie alles *Plus* verſchwindet ohne ein entgegengeſetztes *Minus*. Die abſolut unerklärliche *Vereinigung dieſer Potenzen* in *einem Daſeyn* iſt die *Natur* im höchſten Sinne des Worts oder die *Virtualität*, in welcher das Individuum und die Dinge auſſer ihm einander als *entgegengeſetzte Kräfte* im Daſeyn erhalten. Dieſe Virtualität iſt aber nie zu verwechſeln mit der *Vernunft*. Die Vernunft iſt ſo wenig mit unſerm Daſeyn im Grunde Eins und Daſſelbe, daß wir durch Vernunft ſogar fähig ſind, unſer eignes *Nichtſeyn* zu denken. Nur den Begriff des Daſeyns *überhaupt* giebt die Vernunft nicht auf, kann ſie gleich nichts weiter aus ihm bilden, ſobald ſie die Natur aufgiebt. Ein *Kind der Natur* und nichts mehr iſt der Menſch, ſo weit er ſein Daſeyn *begreift*. Damit fängt alles Begreifen an, daß die Vernunft das *abſolute Daſeyn*, nach dem ſie zielt, als *unbegreiflich* auf ſich ſelbſt beruhen läßt und ſtatt deſſen die Natur als ein Abſolutes methodiſch behandelt. So entſteht unſer menſchliches *Wiſſen* als etwas, das mehr iſt, als ein *bloßes Denken*. Es entſteht immer genau in den Verhältniſſen, wie ein Begriff ſich auf unveränderliche Merkmale in der Empfindung bezieht. Empfindung iſt das unmittelbare Product der Virtualität oder ſubjectiver und objectiver Natur. Alle Ueberzeugung iſt daher zuletzt immer Empfindung. Mit dieſem menſchlich-möglichen Wiſſen iſt die reine Vernunft aber keinesweges zufrieden. Denn ſie ſagt mit Epikur: „Wenn ich alle meine Empfindungen bezweifle, weiß ich nichts mehr.“ Und der Menſch kann alle ſeine Empfindungen bezweifeln.

Ueber dieſen Virtualismus, nach welchem Subject und Object nur als integrirende Factoren der Realität gedacht werden dürfen, ſich zu einem höheren Princip durch Schlüſſe erheben wollen, kann nur dem einfallen, wer mit der transcendentalen Theorie der Schlüſſe noch immer nicht zum Schluſſe gekommen iſt. Selbſt der Begriff der allgemeinen Virtualität oder des virtuellen Inbegriffs aller Naturweſen in einer Welt iſt nur eine unvermeidliche Idee, die ſich der Vernunft aufdringt, ſo oft wir mehr als Ein beſonderes Daſeyn als möglich denken. Dieſe Idee würde dann auch zugleich das Ziel der Möglichkeit aller Speculation ſeyn, wenn die Vernunft nur ſich ſelbſt in der Welt wieder finden könnte. Aber eben deßwegen, weil ſie das nicht kann, iſt gar keine transcendentale oder ſpeculative Befriedigung der Vernunft möglich. Das ſpeculative Reſultat der Selbſtprüfung der Vernunft iſt Ergebung an die Natur als die einzige Lehrerin des Menſchen. Ueber die Natur will aber die Vernunft hinaus, ſo gewiß ſie reine Vernunft iſt. Sie will alſo auch über das wirkliche Bewußtſeyn hinaus; denn das Bewußtſeyn iſt immer nur ein Conflict der Vernunft mit der Natur. Wenn man ſich alſo durch Schlüſſe, die die Vernunft bis zu dem erwünſchten Ziele zu tragen verſprochen, bethören läßt, iſt die Bereitwilligkeit, ſich ſo bethören zu laſſen, ſehr verzeihlich. Und wenn man gar bedenkt, daß die reine Vernunft in allen ihren ſpeculativen Functionen nur das reine Princip des Nichts iſt, kraft deſſen wir die Natur in und auſſer uns genau in den Verhältniſſen ſyſtematiſiren, wie wir die Objecte in Begriffen gewiſſermaßen als Etwas und gewiſſermaßen als Nichts combiniren, ſo iſt auch die Frage natürlich: Alſo wäre die Vernunft ſelbſt im Grunde Nichts? Mit je mehr transcendentaler Beſonnenheit man ſie aufwirft, deſto deutlicher begreift man die Unmöglichkeit einer transcendentalen Befriedigung der Vernunft. Ungern freilich giebt man ſchon die gemeine oder pſychologiſche Vorſtellungsart auf, nach welcher die Vernunft unter den Kräften des blindlings geſetzten Dinges, das man Seele nennt, als die oberſte Seelenkraft aus der Seele ſelbſt, als einem beſondern Weſen, abgeleitet wird. Hat man die Täuſchung begriffen, auf der dieſe gemeine Seelenkraftlehre beruht, ſo will man doch, weil man immer gern ſo viel als möglich auf ſein liebes Selbſt reduciren will, das zweite Vorurtheil nicht fahren laſſen, nach welchem die Vernunft als etwas im Weſen der *Individualität* Gegründetes gedacht wird. Mit einem Worte, man will, weil doch das denkende Individuum ein Weſen iſt, das durch Denken ſich ſelbſt ein Daſeyn zuſpricht, die Vernunft als *etwas* zum *ſelbſteigenen Daſeyn*, alſo zur rein *ſubjectiven Natur des Individuums Gehöriges* verſtehen. Wer von dieſem Vorurtheile nicht laſſen kann, für den bleiben dann freilich nur zwei Syſteme übrig, zwiſchen denen er beliebig wählen mag. Das eine iſt der vollendete *Materialismus* und das andere der vollendete *Idealismus*. Jener läßt die Vernunft aus der Natur hervorgehen und verwandelt ſie in eine höhere Naturkraft. Der vollendete Idealismus nimmt die Seelenkraft für die Seele ſelbſt, nennt ſie Thätigkeit, findet die Vernunft *vor* ihrer Anwendung auf Objecte als *reine* Thätigkeit, und nennt dann das Spiel, das dieſe Thätigkeit mit ſich ſelbſt treibt, indem ſie irgendwo, Gott weiß, woran, *anprallt* und in ſich ſelbſt wiederkehrt, *reine Erkenntniß*. Aber der transcendentale Virtualismus zerſtöhrt den Idealismus zugleich mit dem Materialismus. Indem wir *erſtens* das Denken von dem Daſeyn apodiktiſch ſcheiden und *zweitens* alles erkennbare Daſeyn auf Virtualität oder Natur reduciren, halten wir die reine Vernunft *als ein Drittes* zwiſchen den Objecten und dem erkennenden Subjecte feſt. Man nenne dieſes Dritte, ſofern es doch auch *Etwas* ſeyn muß, für's Erſte *das Wort Gottes* (λογος) oder wie man will. Wer es nicht zu denken vermag, für den iſt das Virtualſyſtem unzugänglich. Er kann es nicht einmal prüfen. Wer es aber vermag, der wird ſich auch leicht zu dem dritten Standpunkte der Selbſtprüfung der Vernunft erheben.

III. Denken in der moraliſchen Bedeutung heiße Glauben.

Die Vernunft iſt des Menſchen Eigenthum in demſelben Sinne, wie jede andere ſogenannte Seelenkraft ſein Eigenthum iſt. Sie iſt ihm angebohren. Aber ſo wenig das ſich ſelbſt denkende Weſen aus dem Begriffe ſeiner iſolirten Subjectivität anders, als durch eine Fiction, irgend eine Seelenkraft ableiten kann, eben ſo wenig läßt ſich die Vernunft anders, als durch eine Fiction, mit dem erkennenden Subject individualiſiren. Das Individuum, das ſich ſelbſt denkt, iſt frei; aber es iſt nicht die Freiheit. Es iſt vernünftig aber es iſt nicht die Vernunft. Freier kann der Menſch durch ſich ſelbſt werden, weil er überhaupt frei iſt. Aber ſeine Freiheit iſt von ſeinem ſubjectiven Daſeyn ſo weſentlich verſchieden, daß er, ohne eine befreiende Macht auſſer ſich zu denken, ſich ſelbſt ohne Widerſpruch nicht als frei denken kann. Denn er hat gar keinen Beweis ſeiner Freiheit, auſſer in ſeinem unmittelbaren Bewußtſeyn; und in dieſem Bewußtſeyn ſteht die Freiheit mit ſeiner ſubjectiven Natur, dem Princip der unwillkührlichen Triebe, in demſelben Conflict, wie mit der objectiven Natur, in welcher die Triebe ihre Befriedigung finden.

Mit der Idee einer befreienden Macht auſſer uns, die denn folglich etwas ganz Anderes, als alle Ichheit und alle Natur ſeyn muß und eben deßwegen von den Transcendentalidealiſten gar nicht gefaßt wird, überſchreitet die Vernunft die Grenzen der Möglichkeit des Wiſſens. Denn das einzige Wiſſen, deſſen wir fähig ſind, beruht auf der relativen Vereinigung der Vernunft mit der Natur in Begriffen; und die Möglichkeit dieſer Vereinigung hebt ſich ſelbſt auf, ſobald ich mir ein Weſen denke, das über alle Natur erhaben iſt. Nicht einmal die Möglichkeit der Exiſtenz eines ſolchen Weſens würden wir in einen Begriff faſſen können, wenn wir dieſen Begriff, ſo weit er ſpeculativ iſt, nicht durch eine bloße Negation gewönnen. Wir denken uns durch die reinſte Negation, deren wir fähig ſind, ein Weſen, das Nicht-Natur iſt. Das heißt aber in rein ſpeculativer Bedeutung: Wir denken uns das reine Nichts. In welchem Sinne wir ein ſolches Weſen über alle Natur erhaben nennen können, davon ſagt keine transcendentale Speculation etwas aus; denn die transcendentale Speculation kennt nichts Erhabenes. Ihr gilt ein mathematiſcher Punkt ſo viel als ein Gott. Wenn nicht die Keime aller moraliſchen Ideen aus derſelben Abſtraction entſpringen, durch die wir uns über alle Natur erheben, würde die Vorſtellung von einem Weſen, das über alle Natur erhaben ſeyn ſoll, wohl etwas Lächerliches, aber gewiß nichts Ehrwürdiges ſeyn.

Da der Begriff einer befreienden Macht auſſer uns, nach transcendentalen Merkmalen beſtimmt, nur auf die reinſte Negation gegründet iſt, ſo müſſen auch alle Verſuche, die Freiheit ſelbſt als etwas Poſitives nach transcendentalen Begriffen zu erklären, widerſinnig ausfallen. Die Freiheit ſelbſt iſt als reines Denkprincip im Conflict mit der ſubjectiven und objectiven Natur nur ein Negationsprincip. Und doch iſt ſie es, was die Natur in unſerm Bewußtſeyn überwältigt. Deßwegen weiß denn auch die räſonnirende und abſtrahirende Vernunft, wenn ſie ihre transcendentalen Scheidungen vollendet hat, aus ſich ſelbſt durchaus gar nichts zu machen. Sie iſt ſich ſelbſt ſo unbegreiflich als ihr die Natur unbegreiflich iſt. Nur ein unbeſtimmtes Streben nach einer reinen Ideal-Realität, in welcher kein Unterſchied zwiſchen Subject und Object, und folglich keine Natur iſt, bleibt dem freien Geiſte, den keine Transcendentalphiloſophie befriedigt, am Ende ſeiner Speculation übrig. Je kräftiger die reine Vernunft in ihm iſt, deſto weniger kann er den Urquell aller Gedanken und den letzten Grund der Herrſchaft, die ſelbſt das denkende Individuum in ſeiner Sphäre über die gewaltige Natur ausübt, mit dem Chineſer Fo für ein abſolutes Nichts achten. Die Ideal-Realität, von der er durchaus nichts begreift, iſt daſſelbe Ziel, das der reine Gedanke ſucht, wenn er über alle Natur hinaus ſtrebt.

Verlaſſen von allen Wiſſensprincipien, wenn es abſolute Entſcheidung gilt, ſo viel auch die Herren Schellinge noch darüber metaphyſiciren mögen, ſieht ſich die Vernunft nach einem Begriffe um, an den ſie wenigſtens ihr Verlangen nach einer über alle Natur erhabenen und deßwegen unmöglichen Einſicht knüpfen kann. Man hat, um dieſen Begriff zu bezeichnen, das gute Wort Glaube gewählt, deſſen ſich längſt die chriſtliche Kirche für ihre religiöſe Vorſtellungsart bemächtigt hatte. Aber der chriſtlichen Kirche gehört dieſes Wort und der Begriff, den es urſprünglich bezeichnet; keinesweges ausſchließlich an. Auch im gemeinen Leben handelt man auf Treu und Glauben. Und ſelbſt der determinirteſte Skeptiker glaubt an ſeine Zweifel. In dieſer weiten Bedeutung nimmt die Philoſophie den Begriff des Glaubens auf, um durch genauere Beſtimmungen den philoſophiſchen Glauben von dem gemeinen nicht weniger, als von dem kirchlichen, zu ſcheiden.

Philoſophiſcher Glaube iſt unmittelbares Vertrauen der reinen Vernunft zu ſich ſelbſt. Der Begriff des Vertrauens iſt aber ſchon von moraliſchem Inhalt. Ohne dieſen moraliſchen Inhalt könnte man ſich, wenn vom philoſophiſchen Glauben die Rede iſt, nicht einmal verſtändlich machen. Das Herz des Menſchen ſagt man, vertrauet. Aber die reine Vernunft und das Herz des Menſchen ſind in der moraliſchen Bedeutung Eins und Daſſelbe. Schärfer iſt im Begriffe die reine Vernunft nicht von der Natur geſchieden, als im Gefühle die Sinnlichkeit von wahrer Achtung und Liebe. Daß der Menſch nicht als Thier achtet und liebt, iſt nicht gewiſſer, als, daß er durch Vernunft achtet und liebt. Alles, was man von einem beſondern moraliſchen Sinne als einem Anhange zur menſchlichen Natur hier und da vorgetragen hat, würde unterblieben ſeyn, wenn man bedacht hätte, daß nichts, als die Vernunft die menſchliche Natur über die thieriſche erhebt, und daß Vernunft noch ganz etwas ganz Anderes iſt, als das Vermögen zu räſonniren. Zur ausführlichen Analyſe des moraliſchen Weſens der Vernunft iſt hier nicht der Ort.*) Daß ohne Vorausſetzung des unmittelbaren Vertrauens der Vernunft zu ſich ſelbſt keine Moralität denkbar iſt, bedarf kaum eines Beweiſes. Wir fragen nicht unſere Ohren und Augen, wenn wir wiſſen wollen, ob ein Herz dem unſern antwortet, und ob wir das Daſeyn einer moraliſchen Geſellſchaft anerkennen ſollen, in der es gegenſeitige Rechte und gegenſeitige Pflichten giebt. Der Eindruck, den Licht und Luft von Seele zu Seele tragen, kann die Vernunft nur auf gutes Glück beſtimmen, eine Vernunft auſſer ſich als nicht unwahrſcheinlich zu denken. Die Ueberzeugung von der unbezweifelbaren Wirklichkeit einer moraliſchen Welt ſchöpft die Vernunft aus ſich ſelbſt. Nur nach Vorausſetzung dieſer Ueberzeugung, die durchaus idealiſch d. h. Glaube iſt, achten wir die menſchliche Erſcheinung, mit der wir Gedanken wechſeln können, für ein vernünftiges Weſen. Und hätte ein Menſch nie ſeines Gleichen geſehen, würde er ſich doch unmittelbar verpflichtet fühlen, in einer Gedankenwelt von ſeines Gleichen zu leben.

---

*) Wer es der Mühe werth findet, kann dieſe Analyſe nach den Ideen des Verfaſſers im zweiten Bande der Apodiktik, vom zehnten Capitel des dritten Buchs an, nachleſen.

Was uns im Begriffe des philoſophiſchen Glaubens gewöhnlich täuſcht, iſt das unrecht verſtandene Verhältniß deſſelben zur Ueberzeugung. Wir ſind es nun einmal gewohnt, uns den Glauben als eine unvollkommene Ueberzeugung zu denken; und nach menſchlicher Art zu empfinden, iſt dieſe Herabſetzung des Glaubens unvermeidlich. Denn da unſer ganzes Bewußtſeyn auf dem Conflict der Natur mit der Vernunft beruht, ſo fühlen wir uns gewöhnlich nur dann im Zuſtande der Befriedigung, die wir Ueberzeugung nennen, wann die Natur und die Vernunft gleichſam gegenſeitig für einander gut ſagen. So iſt Jeder von ſeinem eigenen Daſeyn unmittelbar überzeugt; denn was er ſein eigenes Daſeyn nennt, iſt nichts anders als das Zuſammentreffen der Vernunft und Natur in einem Bewußtſeyn. So iſt Jeder von dem, was er durch richtige Schlüſſe gefunden hat, mittelbar überzeugt; denn durch den logiſchen Mechanismus des Räſonnirens wird die Natur mit der Vernunft in Begriffen und Urtheilen vereinigt. So wird man beſonders durch mathematiſche Demonſtration überzeugt; denn jede Naturbegebenheit folgt den Geſetzen des Raums und der Zeit, ohne die es keine Mathematik gäbe. Von dieſer Ueberzeugung, die wir die wiſſenſchaftliche nennen können, bleibt die idealiſche Ueberzeugung oder der philoſophiſche Glaube immer ſehr verſchieden; denn dieſer Glaube iſt nicht etwa ein Lückenbüßer in der Demonſtration. Er fängt an, wo die reine Vernunft ſich über alle Natur erhebt, und wo eben deßwegen auch alle Demonſtration aufhört. Er wird deßwegen auch dem *Speculanten*, der nur *demonſtrative* Wahrheit gelten laſſen will, immer eine Thorheit bleiben; und der *gemeine Menſch*, der ſchon etwas Großes gethan zu haben ſich einbildet, wenn er ſich nur *verſtandesmäßig* d. i. nach Grundſätzen beſtimmt, wird gern dem Speculanten beipflichten, wenn dieſer die idealiſche Ueberzeugung *Schwärmerei* ſchilt. Um ſo mehr muß dem Philoſophen, der die endliche Armſeligkeit aller Demonſtrationen begriffen hat, daran gelegen ſeyn, durch *indirecte* Demonſtration die Ehre des philoſophiſchen Glaubens oder, was hier Daſſelbe ſagt, die Ehre der reinen Vernunft zu retten. Dieß wird ihm immer in denſelben Verhältniſſen gelingen, wie er durch *ſchulgerechte Analyſe der Möglichkeit des Räſonnirens überhaupt* die Unmöglichkeit einer demonſtrativen Befriedigung der Vernunft beweiſet. Nach dieſer Analyſe verſchwindet dann auch die gemeine Trennung des Glaubens von der Ueberzeugung. *Einſicht*, nicht Ueberzeugung, iſt das *Gegentheil* des Glaubens. Ueberzeugung überhaupt iſt das in der Kantiſchen Schule ſogenannte *Fürwahrhalten*. Die Einſicht oder Wiſſenſchaft wird, wie wir geſehen haben, nur dadurch möglich, daß ſich die Vernunft an die Natur gefangen giebt. Dieſe transcendentale *Reſignation*, mit welcher unſer menſchliches und die philoſophirende d. i. nach letzten Gründen forſchende

Vernunft nie befriedigendes Wiſſen endigt, iſt der ſpeculative Anfang des Glaubens.

Auf die Gefahr, von dem Volke ſowohl als von den Speculanten unabläſſig mißverſtanden zu werden, ſpreche, wer ſich ſelbſt verſteht, ſeine idealiſche Ueberzeugung ſo unbefangen, wie ſeine wiſſenſchaftliche, aus. Nichts iſt einfacher, als wahrer Glaube. Er iſt, genau genommen, die *einzig einfache* Ueberzeugung; denn nur in der reinen Vernunft iſt Alles Eins und einfach. Mit der Schwärmerei hat dieſer Glaube gar nichts gemein; denn er macht allen *Combinationen*, den ſchwärmeriſchen wie den wahren ein Ende. *Moraliſche Anſchauung* iſt ſein Anfang, wie *ſinnliche Anſchauung* der Anfang alles Wiſſens iſt. Moraliſche Anſchauung iſt rein vernünftige Erhebung des Geiſtes über alle ſubjective und objective Natur. Die Wiſſenſchaft der moraliſchen Anſchauungsgeſetze iſt *Moralphiloſophie*. Ein unmoraliſcher Glaube iſt die ungeheuerſte Täuſchung. Aber eine nicht viel leidlichere Täuſchung iſt die Verwechſelung des Glaubens mit *höherer oder übernatürlicher Einſicht*. Kraft der einzigen Anſchauung, in der die reine Vernunft poſitiv iſt, *ahnden* wir ein höheres Daſeyn, von dem wir nichts verſtehen. In der Ahndung dieſes höheren Daſeyns opfern wir unſer menſchliches Daſeyn einer Pflicht auf, die auſſerhalb der Ahndung ein Hirngeſpinnſt wäre. *In uns* iſt das *Göttliche*. Es gehört zum Weſen des menſchlichen Bewußtſeyns. Aber ſo wenig das Bewußtſeyn überhaupt ein Werk des denkenden Individuums iſt, ſo wenig läßt ſich das Göttliche im Bewußtſeyn aus einer ſubjectiven Idealität deduciren. Die Idealrealität oder das höhere Daſeyn, das wir in der moraliſchen Anſchauung ahnden, herrſcht über uns, indem es uns Uneigennützigkeit wenn gleich nicht abſolute Uneigennützigkeit, gebietet. Es iſt dieſelbe befreiende Macht, ohne deren objective Vorausſetzung die ſubjective Freiheit der Individuen nach vollendeter Prüfung nicht denkbar bleibt. Es iſt daſſelbe Ideal-Object, das die Vernunft ergreifen möchte, wenn ſie nach dem Abſoluten über alle Natur hinausgreift. Und da unſer armer Menſchenverſtand den Begriff dieſes Ideal-Objects nur am apodiktiſchen Ende des Begreiflichen findet, iſt es der Menſchheit nicht als ein Verſehen anzurechnen, wenn ſie den Gott, zu dem der Menſch ſeine Gedanken, wie ſeine Hände, erhebt, nach Menſchenweiſe ſymboliſch perſonificirt, ohne dadurch das Heiligthum der Ahndung zu entweihen.

Die urſprüngliche Ahndung, die mit einem andern Worte Religion heißt, zu demonſtriren, trifft der grübleriſche Verſtand der Metaphyſiker bald dieſe, bald jene Veranſtaltung und wird des Strauchelns nicht müde. Die Neu-Platoniker waren unter den griechiſchen Philoſophen diejenigen, deren Religionslehre der reinen Wahrheit am nächſten lag; und eben dieſe Neu-Platoniker betrogen wieder ſich ſelbſt um ihre Religionslehre durch eine Metaphyſik, die in Definitionen und Demonſtrationen zuletzt bis zur Kabbala führte. Der neueſte Verſuch, den religiöſen Glauben durch Definitionen und Demonſtrationen zu verwiſſenſchaften (das Wort mag durchſchlüpfen), iſt die logiſche, in arithmetiſche Formeln eingekleidete Metaphyſik des Hrn. Bardili. Wer mit den Speculationen dieſes neuen Metaphyſikers bekannt iſt, weiß, daß auch er die Philoſophie auf eine Erklärung des Denkens zurückführen will, aber ohne auf den Unterſchied zu achten, der das logiſche Denken von dem transcendentalen, und dieſes wieder von dem moraliſchen trennt. Er hat ſich das Verdienſt erworben, den Einfall von reiner Subjectivität im Sinne des neueren Idealismus zerſtören und die Idee der Wahrheit wieder herſtellen zu helfen, die mehr iſt als die ſchulmäßige Uebereinſtimmung eines Subjectiven mit einem Objectiven. Aber weil ihm, wie den Metaphyſikern vor ihm, kein Gott genügte, deſſen Daſeyn er nicht aus Begriffen heraus locken konnte, knüpfte er durch Erneuerung der alten Fiction von reiner Verſtandesobjectivität den alten metaphyſiſchen Begriff eines Urweſens an die Theorie des Denkens. Die ganze Kette ſeiner Syllogismen hängt an einem vorgeblich unvertilgbaren Etwas, das nur durch Vernunft erkannt werden ſoll, und zwar als ein immaterielles Etwas, das ſich an der Materie kund thun ſoll. Von einer ſolchen Manifeſtation könnte nur dann die Rede ſeyn, wenn der Begriff des Etwas überhaupt in ſeiner transcendentalen Bedeutung nicht null würde, ſobald er hypoſtaſirt d. i. über die Materie oder wie wir lieber ſagen wollen, über die Natur hinaus gerückt wird. Denn das hypoſtaſirte Etwas coincidirt in der reinen

Abſtraction ganz und gar mit dem reinen Nichts. Jede Vorſtellung ohne Ausnahme, wenn gleich nur eine nach der andern und mit Hülfe einer andern, läßt ſich durch Denken vertilgen; und wenn die reine Vernunft als vollendete Abſtraction in ſich ſelbſt zurück kehrt, verſchwindet mit der Materie oder der Natur auch jede Vorſtellung von einem bis dahin übriggebliebenen Etwas überhaupt. Nicht das Etwas als Etwas, ſondern das Nichts, als Nichts, wird durch rein ſpeculatives Denken ins Unendliche wiederholt, ſobald wir von materiellen Merkmalen abſtrahiren. Selbſt das mathematiſche Eins, Zwei, Drei iſt nur das letzte und allgemeinſte unter den Merkmalen der Erſcheinung.

Es iſt das reinſte Product der Abſtraction, aber auſſerhalb der Natur iſt es Nichts, wie alle Begriffe, als Begriffe, Nichts ſind. Eben deßwegen wird unvermeidlich, ſo eifrig auch Hr. Reinhold als Anhänger der Metaphyſik ſeines Freundes dagegen proteſtirt, durch Räſonniren alles Denken ſubjectiviſirt, d. h. jeder Begriff iſt als Begriff eine bloße Vorſtellung; denn in der Fraction der Natur und Vernunft, die den Begriff bildet, geht alle Objectivität genau in denſelben Verhältniſſen verloren, wie das Object als ein gedachtes Object ſich in der allgemeinen Abſtraction verliert. Soll ja eine Metaphyſik wieder erfunden werden, ſo behauptet der neue Idealmaterialismus des Hrn. Schelling, der doch wenigſtens auf mehr als eine leere Combination der Begriffe fußt, einen hohen Vorzug vor dem arithmetiſchen Rationalismus des Hrn. Bardili und ſeines Mitrechners.

IV

Erinnerung an Plotin.

IV.

Erinnerung an Plotin.

Fragment eines Briefes.

— — Ich weiß wohl, in welchem Rufe die Neu-Platoniker ſtehen. Das hält mich aber nicht ab, laut zu ſagen, daß ich in den Schriften dieſer Neu-Platoniker mehr Goldkörner der höheren Wahrheit finde, als in den Büchern aller neueren Metaphyſiker ſeit Leibnitz. Höhere Wahrheit nenne ich diejenige, die nur durch die reinſte Energie der Vernunft gewonnen und verſtanden werden kann. Das Bewußtſeyn dieſer Energie nannten die Neu-Platoniker in ihrer Sprache Ekſtaſe. Freilich zogen ſie vieles von dem, was wir Neueren ſo nennen, in die Sphäre ihrer Ekſtaſe hinein. Aber ihre Phioſorhie unterlag nur deßwegen der Schwärmerei, weil ſie noch an die Möglichkeit eines metaphyſiſchen Wiſſens glaubten.

Neulich unterhielt ich mich wieder mit Plotin, dem vortrefflichſten der Neu-Platoniker. Auch er war ein Schwärmer, und hat Schwärmer gezogen. Aber den Adel ſeiner Seele hat die Geſchichte der Philoſophie längſt in Schutz genommen; und den Geiſt des wahren Platonismus verleugnen ſeine Gedanken nicht, auch wo er weit über die Grenzen der platoniſchen Schule hinausſchwärmt. Seine ſpeculative Philoſophie war mit ſeiner praktiſchen eine und dieſelbe. Sein religiöſer Idealismus bleibt ſich immer treu. Das Wahre, das Gute, und das Göttliche im Menſchen leitete er, wie Plato, aus der unmittelbaren Verbindung des menſchlichen Geiſtes mit dem Urgeiſte ab, den er Gott nannte. Wären die Enneaden, in denen Plotin's Lehren zu uns gekommen ſind, mehr als ein Chaos von Fragmenten, ſo würden wir vermuthlich, wenn auch nicht von der Neu-platoniſchen Philoſophie überhaupt, doch von der plotiniſchen, noch günſtiger urtheilen müſſen.

Einige Gedanken Plotins über Freiheit und Religioſität ſcheinen mir einer beſondern Aufmerkſamkeit werth.

„Nothwendig — ſagt Plotin — iſt ſowohl, was abſichtlich, als, was zufällig erfolgt. Denn wie ſollte es anders ſeyn? Wenn wir alle Urſachen zuſammen nehmen, ſo hat Alles ſeine Urſache im Ganzen. Folgt alſo die Seele einem äuſſeren Reize, ſo iſt ihre Handlung nicht willkührlich. Eben ſo wenig iſt die Handlung willkührlich, wenn die Seele, durch eigne Kraft ſich verſchlimmert und der Vernunſt ungehorſam wird. Nur wenn ſie der reinen und leidenſchaftloſen Vernunſt gehorcht, iſt ihr Beſtreben frei und ihr eigen.“ a)

a) Ennead. III. Lib. I. cap. 9.

Ich dachte, als ich dieß las, an einige der erſten Freiheitslehrer aus der Kantiſchen Schule. Iſt nicht, dachte ich weiter, auch Plotin's Freiheitslehre, nach dieſen Aeuſſerungen, nur ein höherer Determinismus, wie es die Kantiſche Lehre nach der Auslegung derer iſt, die nur von einer Freiheit im Guten etwas hören wollen, aber nichts von einer Freiheit im Böſen?

Ich mochte die Vergleichung nicht fortſetzen. Die unendlichen Subtilitäten, in die ſich die Kantiſche Schule verwickelt, wenn ſie die Theorie von der metaphyſiſchen Duplicität des Charakters, der zugleich ein empiriſcher und ein intelligibler ſeyn ſoll, nach den Worten ihres Lehrers vertheidigt, ſind eine Geduldsprobe für den unbeſtochenen Verſtand. Plotin's Meinung wurde mir klarer, als ich ihn mit ſich ſelbſt verglich.

Ich ſchlug ein Blatt zurück. Da ſtand deutlich:

„Die Seele muß ein Princip (αρχην) anderer Art, als die phyſiſchen Principien ſeyn; ein Princip, das durch ſich ſelbſt die Wirklichkeit determinirt. Ein ſolches Princip iſt nicht nur die Seele des Ganzen, ſondern mit dieſem die Seele eines Jeden — indem die Seele nicht aus einem Saamen erzeugt, ſondern eine der erſten Urſachen iſt.“ *b*)

Dieſe Stelle erinnert eher an die Leibnitziſche Philoſophie, als an die Kantiſche. Nach Plotins Syſtem iſt das denkende Weſen oder die Seele, wenn gleich nicht in jedem Sinne eine Leibnitziſche Monas, doch, wie die Leib:

---

b) Ennead. III. Lib. I. cap. 8.

nitziſche Monas, ein *Element des Univerſums*. Dieſes Element verdankt ſeine Thätigkeit ſo wenig, als ſein Daſeyn, andern Elementen. Es wirkt alſo aus ſich ſelbſt hervor. Aber in dieſer Wirkſamkeit, wollte Plotin ſagen, iſt die Seele doch nur dann frei, wenn ſie der reinen Natur ihres eignen Weſens gemäß ſich ſelbſt beſtimmt. Folgt ſie äuſſeren Reizen, ſo iſt ihre Handlung das Werk dieſes Reizes. Jede Handlung aber iſt nothwendig, ſofern ſie *geſchieht*; denn eine Urſache muß jede Handlung haben, ſie ſei eine Wirkung des freien Willens, oder eine Natururſache. Und da durch Urſache und Wirkung das Univerſum zuſammenhängt, ſo hat alles ſeine Urſache im *Ganzen*.

Das wäre alſo eine Theorie, die der Idealiſt und der Realiſt nach ſeinem Sinne weiter verfolgen und nach gehöriger Verarbeitung weiter deuten kann. Freilich iſt die ganze Theorie *metaphyſiſch*. Plotin hielt die Seelen für *Dinge an ſich*, und eben aus ihrer *An-ſich-heit* erklärte er die Freiheit. Aber wie leicht läßt ſich auch der neueſte Idealismus ſo wenden, daß die reine *Ichheit* als die alte metaphyſiſche An-ſich-heit, nur in vollendeter *Subjectivität*, und das reine Ich ſelbſt als das alte metaphyſiſche Seelending, nur nicht objectiv, erſcheint! Mit dem Syſtem des *Virtualismus* iſt Plotin's Freiheitslehre nicht ſo leicht in Uebereinſtimmung zu bringen. Denn der Virtualismus zernichtet den Begriff der An-ſich-heit, ſobald dieſer Begriff auf irgend ein einzelnes Weſen, es heiſſe Subject oder Object, angewandt wird, in jeder Bedeutung. Nach dem vollendeten Virtualſyſtem kommt ſelbſt der *allgemeinen Virtualität* d. i. dem *Naturganzen* das Prädicat der An-ſich-heit nur hypothetiſch zu, wenn wir das erkennbare *Etwas* dem reinen *Nichts* entgegenſetzen, und an dieſe Entgegenſetzung den Begriff des *Wiſſens* in dem einzigen Sinne knüpfen, wie für uns eine Art von Wiſſen möglich iſt. Aber nach eben dieſem Syſtem wird dem denkenden Weſen in der Natur die *moraliſche Selbſtſtändigkeit* keineswegs verkümmert. Sie wird nur anders erklärt, als in den Schulen der Idealiſten und der metaphyſiſchen Realiſten. Durch die ganze Natur herrſcht ein *reiner Geiſt*. Dieſer reine Geiſt iſt in unſerm Bewußtſeyn die *Vernunft*, die alſo im Grunde durchaus objectiv, aber auch durchaus verſchieden von aller Natur-Objectivität iſt. Durch dieſen Geiſt, der in uns iſt, wie wir in ihm ſind, ſcheidet ſich in den vernünftigen Naturen die Objectivität von der Subjectivität, und das vernünftige Individuum iſt frei und der Selbſtbeſtimmung fähig, genau in den Verhältniſſen, wie es unmittelbar mit dem abſoluten Idealweſen verbunden iſt, kraft deſſen es ſich denkend über alle Natur erheben kann. Man ſetze alſo immerhin ſtatt der Plotiniſchen *Seelenſubſtanz*, die etwas *an ſich* ſeyn ſoll, die *Virtualität*, in welcher das Subject nur durch die Objecte und die Objecte nur durch das Subject vorhanden ſind; und die Freiheitslehre Plotin's läßt ſich auch mit dem Virtualſyſtem ausgleichen, ſobald nur von Naturen die Rede iſt, in denn *Vernunft* iſt.

Weit näher noch liegt dem Virtualſyſteme die Plotiniſche Theologie; nicht als Theologie; denn nach dem Virtualſyſtem hebt alle wiſſenſchaftliche Gotteskunde im Begriffe ſich ſelbſt auf; aber die philoſophiſche Glaubenslehre nach dem vollendeten Virtualſyſtem gränzt mit der Plotiniſchen Religionstheorie ſo zuſammen, daß ein eilfertiger Kritiker wohl einmal beide verwechſeln könnte. Nur der wird ſie nie verwechſeln, wer verſtanden hat, wie ſehr es zweierlei iſt, die religiöſe Anſchauung, in der alle Objecte verſchwinden, als etwas rein Unbegreifliches auf ſich ſelbſt beruhen zu laſſen, und eben dieſe Anſchauung als ein Object ergreifen und durch Syllogismen analyſiren zu wollen.

Vortrefflich ſind unter den Gedanken Plotin's beſonders diejenigen, durch die er, ganz im Sinne des ächten Platonismus, die *Unzertrennlichkeit der moraliſchen und religiöſen Ideen* erläutert.

„Wenn das Streben nach dem *Beſten* ein gutes Streben iſt, ſo kann doch wohl das Beſte oder *abſolut Gute* ſelbſt nach nichts anderem zielen. Es muß das Princip aller Gutartigkeit ſeyn. Es iſt alſo nicht gut, als ein Beſtreben, nicht als ein Gedanke. Es iſt *gut in ſich*.“ *c)*

„Das abſolut Gute iſt dasjenige, nach dem Alles hinausſtrebt, nach dem alles Daſeyn zielt.“ *d)*

Durch dieſe und ähnliche Grundſätze erneuerte Plotin die Lehren, die Plato im *Philebus* ſeinen Sokrates vortragen läßt.

c) Ennead. I. lib. 7. cap. 7.

d) Ennead. I. lib. 8. cap. 1.

Noch ſchöner ſagt er ſeine Meinung in folgenden Stellen:

„Zum beſſer werden iſt nicht genug, daß man allein beſſer werde. Man muß auch glauben, daß Andere beſſer werden, und daß es gute Geiſter giebt, um ſo mehr, daß es Götter giebt — — vor allen aber einen Fürſten des Ganzen, eine ſeeligſte Seele. Daher iſt es Pflicht, dieſe Gedankenweſen, die Götter (τους νοητους θεους), zu preiſen, vor allen aber den großen König der Geiſter.“ *e*)

„In dem Verhältniſſe, wie ein Menſch göttlich geſinnt iſt, iſt er ſanft (πραως εχει) gegen die Menſchen. Seine Würde ſichert ihm auch vor bäuriſchem Stolz (αγροικιαν), indem er ſich doch nur ſo hoch erhoben hat, als es die menſchliche Natur erlaubte. Er glaubt, daß der Zugang zu dem göttlichen Weſen auch andern offen iſt, und bildet ſich nicht etwa, wie im Traume, ein, er ſelbſt ſei dieſem Weſen der nächſte. Durch ſolche Einbildungen würde er ſich des Vermögens berauben, durch das die Seele zu Gott gelangt. Denn nur durch Vernunft gelangt ſie zu Gott. Sich über die Vernunft erheben wollen, heißt, zur Unvernunft zurück fallen.“ *f*)

„Nur die Tugend, die nach Vollendung zielt, und die mit Verſtand in der Seele wohnt, offenbart uns (δεικνυσι) einen Gott. Gott, ohne Tugend genannt, iſt ein leerer Name.“ *g*)

---

e) Ennead. II. lib. 9. cap. 9.
f) Ebendaſelbſt.
g) Ebendaſelbſt. cap. 15.

Sollte es nicht der Mühe werth ſeyn, mehr Stellen dieſer Art aus Plotin's Enneaden auszuleſen, um ſie zur Erläuterung neuerer Syſteme zu benutzen? Denn die neuplatoniſche Philoſophie in ihrem ganzen excentriſchen Zuſammenhange zu erneuern, wird doch hoffentlich keinem Philoſophen des neunzehnten Jahrhunderts in den Sinn kommen. Soll aber die Philoſophie der Neu-Platoniker wieder benutzt werden, wie ſie es verdient, ſo muß vor allen Dingen erſt die Philoſophie Plato's ſelbſt mit den neueren Syſtemen in engere Verbindung gezogen werden, als bisher geſchehen iſt. Es muß dabei auch gezeigt werden, daß die beſchränkten Aufklärungsdilettanten, die überall Schwärmerei wittern, wo ſie nicht mehr mit kommen können, und die deßwegen auch über die platoniſche Idealmetaphyſik nicht laut genug lachen zu können glauben, einige Urſache hätten, mit ihrer Einſicht zufriedener zu ſeyn, wenn es ihnen fürs Erſte nur gelingen ſollte, den Sinn der platoniſchen Schwärmerei problematiſch zu faſſen.

V.

Von der Naturphiloſophie

Nach dem Syſtem der Apodiktik.

V.

Von der Naturphiloſophie.

Nach dem Syſtem der Apodiktik.

Der beſte, wo nicht der einzige Gewinn den die Vernunft bis jetzt aus dem großen Nietentopfe des transcendentalen Idealismus gezogen hat, möchte wohl die neue Naturphiloſophie oder ſpeculative Phyſik ſeyn. Wenn die ſogenannte Wiſſenſchaftslehre neben den beſtäubten Kunſtwerken älterer Metaphyſiker in den Bibliotheken wird aufgeſucht werden müſſen, dann wird vermuthlich das Verdienſt, das ſich Hr. Schelling um die Aufklärung des Begriffs der Natur erworben hat, in der immer erweiterten Naturlehre unvergänglich aufbewahrt werden.

Aber iſt denn die neue Naturphiloſophie nicht die leibliche Schweſter der ſogenannten Wiſſenſchaftslehre? Nach der Meinung ihres Erfinders iſt ſie allerdings nichts anders. Aber es hat ſich ſchon öfter ereignet, daß eine und dieſelbe Wahrheit aus ganz verſchiedenen, ſelbſt aus contradictoriſchen Prämiſſen gefolgert wurde. Beiſpiele im Ueberfluß liefert die Moralphiloſophie; und dieſe Uebereinſtimmung der Folgeſätze nach heterogenen Prämiſſen kann nur den befremden, wer die allgemeine Geſchichte der Sophiſtik nicht kennt. Die Wahrheit des dynamiſchen Dualismus der neuen Naturphiloſophie beweiſet für das Syſtem der Transcendentalphiloſophie, die Hr. Schelling anfangs ſeiner Naturphiloſophie gegenüber ſtellte, oder für die neue Identitätslehre, die er jetzt als die gemeinſchaftliche Mutter des Natur- und Transcendental-Syſtems zu verkündigen den Muth hat, ungefähr eben ſo viel, wie die Kantiſche Metaphyſik der Sitten für die Wolfiſche Metaphyſik des Univerſums beweiſet.

Das Syſtem der Apodiktik, nach welchem aller transcendentale Idealismus in dem Dilemma einer metaphyſiſchen Grille und eines leeren logiſchen Kunſtſtücks untergeht, führt in *der Hauptſache* genau zu derſelben Naturphiloſophie, deren erſte Entdeckung das große Verdienſt des Hrn. Schelling iſt. Schon vor viertehalb Jahren, als das Syſtem der Apodiktik dem Publikum mitgetheilt wurde, nahm der Verfaſſer keinen Anſtand, ſein Intereſſe für Hrn. Schelling's damals eben erſt bekannt gewordenen Ideen zur Naturphiloſophie mit derſelben Unbefangenheit, wie ſeine Geringſchätzung des transcendentalen Idealismus auszudrücken.*) Seit dieſer Zeit hat ſich die neue Naturwiſſenſchaft durch die vereinigten Bemühungen ihrer Freunde und

---

*) S. *Idee einer Apodiktik.* Nachſchrift zur Vorrede des erſten Bandes.

Gegner immer mehr ausgebildet und ſyſtematiſch abgeründet. An dieſer Ausbildung und Abründung haben aber auch hypothetiſche Lückenbüßer keinen unbedeutenden Antheil; und die Anmaßung derer, die durch hartnäckige Behauptung ihrer Hypotheſen neueren Ideen und Entdeckungen den Weg verſperren wollen, könnte der Tod der Naturphiloſophie werden. Wer irgend Sinn für wiſſenſchaftliche Vollendung hat, entdeckt auch leicht in dem lockeren Bau des neuen Naturſyſtems, ſo weit es bis jetzt ausgeführt iſt, die Eilfertigkeit der Baumeiſter. Sie wagen es darauf, lieber einen babyloniſchen Thurm zu gründen, den ſie denn doch wenigſtens bis zu der Höhe aufgeführt haben, wo man aus einander geht, weil man einander zu verſtehen aufhört, als, mit Fleiß und Verſtand einander in die Hände zu arbeiten, ſo, daß künftige Generationen fortfahren können, wo die gegenwärtige aufhört. Dem Hypotheſendrange in der Naturphiloſophie zu ſteuern, damit über Nebenſachen nicht das Princip wieder verloren gehe, iſt, ſo wie die Sachen jetzt ſtehen, faſt ſchon verdienſtlicher, als durch neue, wenn auch noch ſo glückliche, Einfälle die Verwandlung der geſammten Naturphiloſophie in einen Einfall zu befördern.

Aber die Naturphiloſophen ſollen nicht nur einander in die Hände arbeiten. Sie ſollen ſich auch hüten, den Phyſikern, Chemikern und Phyſiologen vorzugreifen. Ohne Zweifel wird eine Zeit kommen, wo die Naturphiloſophie als der Schlüſſel zu aller Phyſik, Chemie und Phyſiologie von allen Chemikern, Phyſikern und Phyſiologen, die in ihrem Fache mehr, als Handwerker, ſeyn wollen, ſtudirt und benutzt werden wird. Aber ſelten iſt das Talent der Selbſtbeobachtung, das den Philoſophen bildet, mit dem Talent der Naturbeobachtung in einem Individuum vereinigt. Noch mehr unterſcheidet ſich dir Richtung des Geiſtes in der Kunſt, zu experimentiren, von der philoſophiſchen Tendenz, die immer nach dem Höchſten und Letzten zielt. Unzählige Naturbeobachtungen aber werden noch angeſtellt, unzählige Experimente noch gemacht werden müſſen, ehe die Naturphiloſophie ſich der wirklichen Natur ſo anſchlieſſen kann, daß jedes Phänomen in einem beſtimmten Lehrſatze der Naturphiloſophie ſeine Deutung, und jeder Lehrſatz der Naturphiloſophie in einem beſtimmten Phänomen ſeine Anwendung findet. Trifft es ſich bis dahin, daß ein philoſophiſch ſpeculirender Kopf zugleich den Namen eines Phyſikers, Chemikers oder Phyſiologen verdient, deſto beſſer für die Wiſſenſchaft. Wo es ſich aber auch nicht trifft, kann ſich doch die Naturphiloſophie erweitern, wenn der Philoſoph und der Naturforſcher jeder ſeinen Weg für ſich gehen und ſich begnügen, von einander zu lernen, ohne einander zu meiſtern. Beider Art, die Natur zu betrachten, iſt durchaus verſchieden. Der Naturforſcher in ſeiner Sphäre nimmt von dem Zuſammenhang der Naturgeſetze mit den Geſetzen des Bewußtſeyns gar keine Notiz, ucd ſeine Lehrſätze gründet er nur auf Beobachtung der Natur. Der Philoſoph findet die Natur überhaupt nur durch den Uebergang aus ſich ſelbſt in die Sphäre der Auſſenwelt, wo Alles, was iſt, objectiv iſt. Die Theorie dieſes Uebergangs iſt die Grundlage der Naturphiloſophie.

Aus Gründen, die von aller Naturbeobachtung unabhängig ſind, macht der Philoſoph, wie der Mathematiker, Forderungen an die Natur. Dieſe Forderungen ſind dynamiſch. Der Philoſoph beweißt nicht nur, wie es Kant vortrefflich gethan hat, aus den Geſetzen des menſchlichen Wiſſens die Geſetze, denen die Materie unterworfen ſeyn muß, wenn ſie überhaupt ein Gegenſtand menſchlicher Beobachtung ſeyn ſoll; er überträgt auch den Begriff des wirklichen Daſeyns in derſelben Bedeutung, wie dieſer Begriff der Philoſophie angehört, in die Naturwiſſenſchaften, weil der Begriff des Daſeyns in jeder andern Bedeutung ohne philoſophiſchen Sinn iſt. Weil keine Vernunft Daſeyn von Daſeyn unterſcheiden kann, wie ſchon die alten Eleatiker lehrten, ſo beurtheilt der Philoſoph die ganze Natur nach demſelben Begriffe des Daſeyns, nach welchem er ſich ſelbſt beurtheilt. Unbekümmert um alle Hypotheſen, nach denen man die Materie bald für Dieß, bald für Jenes, erklärt, knüpft er das Materielle mit dem Immateriellen in den Verhältniſſen, wie Beides, nicht etwa metaphyſiſch durch Schlüſſe fingirt wird, ſondern dynamiſch durch die That des wirklichen Bewußtſeyns ſich ſelbſt behauptet, zuſammen. Er beſtimmt den Begriff der Kraft überhaupt in der einzig verſtändlichen Bedeutung, in der dieſer Begriff alles umfaßt, was man Naturkräfte und Seelenkräfte nennt. Hat man durch dieſe Begriffe den Grund zur philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft gelegt, dann nehmen die Forderungen, mit denen ſich die Vernunft an die Natur ſelbſt wendet, ihren Anfang. Dann ſucht der

Philoſoph, als Philoſoph, durch conſequente Anwendung der allgemeinen Naturprincipien auf jedes Naturphänomen zu zeigen, wie eine Naturkraft die andere poſtulirt, ſo daß alle Naturkräfte vor dem Verſtande in ein ſyſtematiſches, unabläſſig ſich aus ſich ſelbſt entwickelndes Ganzes zuſammen treten müſſen. Aber mit dieſer Anwendung der Principien auf die Phänomene fangen auch die Mißverſtändniſſe und Uebereilungen an. Ueberzeugt, daß ſich jede Naturkraft, die nach den Principien, von einer andern poſtulirt wird, in der wirklichen Natur nachweiſen laſſen muß, glaubt man oft die poſtulirte Kraft wirklich nachgewieſen zu haben, während man doch vielleicht nur um einiger zufälligen Verhältniſſe willen, die eine geliebte Hypotheſe zu begünſtigen ſcheinen, Zufälliges mit Nothwendigem verwechſelt und durch das Medium eines einzigen Irrthums den Cauſal-Nexus, den man entdecken wollte, auf lange Strecken hin ganz und gar verfehlt. Was hat man nicht ſchon, um nur ein einziges Beiſpiel anzuführen, ſeit der Verbreitung der neuen Naturphiloſophie aus dem Magnetismus gemacht! Hier iſt der Punkt, wo der Naturphiloſoph ſchüchtern an die Thür klopfen muß, in die er eingelaſſen zu werden allerdings verlangen kann. Ehe die Naturphiloſophie als Phänomenologie eine ſo kategoriſche Sprache wird reden dürfen, wie ſie in der idealiſtiſchen Schule ſchon jetzt reden will, werden noch Jahrhunderte vergehen. Mit dem großen Naturkenner Dolomieu ganz unbefangen in vielen Fällen ſeinen neugierigen Schülern zu antworten: „Ich weiß nicht,“ kommt unſern neuen Naturlehrern nicht lehrermäßig genug vor. Und oft weiß man doch nur deſswegen auch morgen noch nicht, was man heute nicht weiß, weil man ſchon geſtern ſich einbildete, es zu wiſſen.

I. Der Elementarbegriff der Naturphiloſophie nach dem Syſtem der Apodiktik iſt der Begriff der objectiven Virtualität.

Virtualität überhaupt iſt der Begriff, in welchem die Philoſophie nach dem Syſtem der Apodiktik alles vereinigt, was der natürliche Menſchenverſtand, für die Bedürfniſſe des gemeinen Lebens ganz richtig, aber nicht zum Vortheil der Philoſophie in mancherlei Begriffe von Kraft und Daſeyn zerſetzt hat. Unbekümmert um die Wurzel dieſer Begriffe folgt der natürliche Menſchenverſtand zuerſt dem Zuge der Sinne. Er reflectirt zuerſt auf die objective Natur, ſo wie ſie vor den Sinnen da liegt; und dieſe Reflexion nennt er Erkenntniß der Natur. Von der objectiven Natur kehrt er dann in ſich ſelbſt zurück, und fixirt das Ich. Da hat er dann auf der einen Seite eine Welt von vielen und mancherlei Dingen, und auf der andern Seite eine Seele. Fragt er nun weiter, ob und wie die Seelen zu den Dingen in der Welt gehören, oder gar, welche Dinge Seelen ſind, oder Seelen haben, ſo weiß er ſich nicht mehr zu helfen; und die Metaphyſiker, die den natürlichen Menſchenverſtand durch dialektiſche Verfeinerung der Begriffe von Dingen und Seelen belehren möchten, verwirren ihn von Grund aus. Da fängt denn die dialektiſche Selbſtbethörung bald objectiv, bald ſubjectiv an. Fängt ſie objectiv an, ſo ergreift der Metaphyſiker entweder die ſinnlichen Qualitäten der Dinge und zergliedert dieſe ſo lange, bis er Atome als Ur-Beſtandtheilchen der Materie durch Analyſe der Materie herausgegrübelt zu haben ſich einbildet; oder er entkleidet die Dinge durch fortſchreitende Abſtraction von einer ſinnlichen Qualität nach der andern, bis nur reine Gedankenweſen z. B. Leibnitziſche Monaden übrig bleiben, mit deren Daſeyn ſich die Materie ſelbſt in die Immaterialität verliert. Fängt aber die dialektiſche Selbſtbethörung ſubjectiv an, ſo denkt ſich der Metaphyſiker die ſonſt ſogenannte Seele als ein reines Ich, in dem noch keine Objectivität iſt, und ſucht aus dieſem reinen Ich ſyllogiſtiſch die ganze objective Welt mit allen Prädicaten der Materie hervor zu locken, indem er dieſes reine Ich durch eine ihm inhärirende reine Selbſtentwickelungs-Natur ſich wirklich aus ſich ſelbſt entwickeln läßt. Auf alle dieſe Kunſtſtücke thut die Philoſophie nach dem Syſtem der Apodiktik Verzicht; und die Grundſätze, nach denen ſie darauf Verzicht thut, führen zum Begriffe der Virtualität d. i. eines Daſeyns, das als Wechſelrealität entgegengeſetzter Kräfte erſcheint, im Grunde aber daſſelbe iſt, was mit einem bekannteren Namen Leben heißt, und nur aus Mißverſtand für eine Eigenſchaft einiger Dinge gehalten, und andern Dingen abgeſprochen wird. Da nun nach dem Syſteme der Apodiktik Daſeyn und Leben im Grunde eins und daſſelbe ſind, ſo kann auch in der philoſophiſchen Anwendung dieſes Begriffs auf die Erſcheinungen von gar keinem andern, als einem virtuellen oder, was daſſelbe ſagt, dynamiſch-lebendigen Daſeyn der Dinge die Rede ſeyn, und der Begriff einer in ſich todten Natur verſchwindet in die Nacht der metaphyſiſchen Träume.

Aber ehe der Begriff der Virtualität als Princip der Naturphiloſophie geltend gemacht werden kann, muß die allgemeine Beſtimmung, kraft welcher er der Elementarbegriff der Wiſſenslehre überhaupt iſt, in derſelben Beziehung eingeſchränkt werden, wie ſich die objective Natur, als etwas auſſer uns, von der Natur im höheren Sinne, die alles ſubjective mit dem Objectiven, und alles Objective mit dem Subjectiven umfaßt, theoretiſch ſcheidet.

Daſeyn überhaupt iſt Virtualität. Dieſes Dogma der Wiſſenslehre nach dem Syſtem der Apodiktik geht einzig und allein aus der Aufklärung des lebendigen Acts unſers eignen Daſeyns hervor. Dieſer Act iſt nichts anders, als die urſprüngliche Unterſcheidung des Subjectiven von dem Objectiven, welche gleichwohl ohne beſtändige Wechſelbeziehung des einen auf das andre nichts iſt. Unſer eignes Daſeyn iſt uns ſchlechterdings nicht als ein beſonderes Daſeyn erkennbar. Wir erkennen uns, als vorhanden, nur kraft der Dinge, auf die wir wirken, ſo wie wir die Dinge, als vorhanden, nur kraft unſrer ſelbſt erkennen. Unſre erkennende Individualität weiß ſchlechterdings von ſich ſelbſt nichts auſſerhalb der Entgegenſetzung mit der objectiven Natur, an die wir ſo gebunden ſind, daß wir ſelbſt ohne ſie nicht ſind. Was wir alſo unſre ſubjective Natur nennen, wird zu einer Fiction, ſobald wir es auſſerhalb der Entgegenſetzung mit dem ſuchen was objective Natur oder Natur der Dinge heißt. Natur überhaupt, im höchſten Sinne des Worts, iſt alles Subjective mit allem Objectiven, alſo ein einziges, nicht aus Beſtandtheilen zuſammengeſetztes, ſondern ſich ſelbſt in eine unendliche Menge von Individualitäten auflöſendes und eben dadurch ſich ſelbſt ewig umbildendes Ganzes. Als ein Theil dieſes Ganzen findet ſich die denkende d. h. ſich ſelbſt iſolirende Individualität. Und die Aufgabe der Transcendentalphiloſophie iſt, zu zeigen, wie ſich die Vernunft, die das Princip der ſich ſelbſt iſolirenden Individualität, aber nichts weniger als ſelbſt dieſe Individualität iſt, zu der Natur im höchſten Sinne des Worts, d. h. zu der Vereinigung der Subjectivität mit der Objectivität in einem Bewußtſeyn verhält. Die Transcendentalphiloſophie achtet alſo auf die objective Natur nur, ſo weit es nöthig iſt, um das Bewußtſeyn zu ſyſtematiſiren; denn die objective Natur gehört zu den Bedingungen der Möglichkeit unſers, d. i. des einzigen Bewußtſeyns, von dem und durch das wir etwas wiſſen.

Die Naturphiloſophie conſtituirt ihre Sphäre, indem ſie erſtens von aller Analyſe des Bewußtſeyns gänzlich abſtrahirt, und indem ſie zweitens das Subjective überhaupt nur als eine philoſophiſche Vorausſetzung benutzt, um in der Analyſe der objectiven Natur von der Erklärung der ſcheinbar todten Naturkräfte und ihrer Verbindungen bis zu der Höhe hinauf zu ſteigen, wo ſich die entwickelte Subjectivität nach Geſetzen des Organismus von der Objectivität zu ſcheiden anfängt.

Von der Erklärung des Bewußtſeyns muß die Naturphiloſophie durchaus abſtrahiren, wenn ſie nicht wilde Fictionen mit begründeten Lehrſätzen verwechſeln und ſich ſelbſt mit der Philoſophie überhaupt ins Unendliche verwirren will. Bis zu welcher Höhe die Wildheit der Fictionen in dieſer Sphäre ſteigen kann, wenn ihnen nicht jeder Zutritt verſperrt wird, beweiſet die Geſchichte der idealiſtiſchen Naturphiloſophie. Nach der bekannten Elementarfiction des transcendentalen Idealismus iſt die Vernunft nichts anders als das Leben in der höchſten Potenz oder das reinſte Leben ſelbſt, das dann auch reine Thätigkeit oder Ichheit genannt wird. Alles Daſeyn iſt dann nichts anders als Evolution der Vernunft, die, als das Abſolute, den Grund ihrer Evolution in Beziehung auf das ganze Weltall in ſich ſelbſt trägt. Nach dieſer Fiction ſchien die Naturphiloſophie unabläſſig einer ſynthetiſchen Entdekkung der Vernunft nachjagen und ſich dadurch der Transcendentalphiloſophie nähern zu müſſen, wenn gleich dieſe Annäherung nur unendliche Fortſchreitung ſeyn und als ein wirkliches Zuſammentreffen nie Statt finden ſollte. Dieſe fingirte Oppoſition der Naturphiloſophie und Transcendentalphiloſophie iſt aber neuerlich von ihrem Erfinder ſelbſt wieder aufgehoben worden, ſeit dem der ſinnreiche Mann merkte, daß er mit ſeinen Sätzen und Gegenſätzen nicht auslangen konnte, weil ihm ſowohl in der Natur, als in der Vernunft, das Abſolute entſchlüpfte. Zur Ehre des Abſoluten, und in ſo fern auch zur Ehre der Vernunft, erſann er nun das neue Identitätsſyſtem, durch welches alle

Gegenſätze aufgehoben und alle Bedingungen der Subjectivität und Objectivität in eine abſolute Natur verwandelt werden, aus welcher die Ichheit ſowohl, als die Naturphänomene, heraustreten ſollen. Es verſteht ſich, daß ein ſolches Syſtem vor allen Dingen die Idee der Gottheit in dem einzigen Sinne, wie dieſe Idee der Vernunft genügt, von Grund aus vertilgen und ſtatt des ewigen Gottes, der als etwas über alle Natur Erhabenes gedacht wird, nach dem Syſtem der älteſten Superſtition, die vergötterte Natur lobpreiſen muß. Wer Luſt und Beruf fühlt, die Bewunderung der Natur, Religion, und die Natur in ihrer höchſten Potenz, wo ſie mit der reinen Vernunft coincidiren ſoll, Gott zu nennen, der kann von dem Erfinder des neuen Identitätsſyſtems auch den neuen Ritus dieſes Gottesdienſts lernen. Nach dem Syſtem der Apodiktik iſt das Identitätsſyſtem ein Roman, wie alle ältere Syſteme anderer Metaphyſiker Romane ſind. Die idealiſtiſche Verwechſelung der reinen Vernunft mit der höchſten Potenz des Lebens iſt der Keim des neuen Romans; und wer in dieſer Verwechſelung, um des erbaulichen Selbſtgefühls willen, ſich ſelbſt unausſprechlich gefällt, dem iſt das Syſtem der Apodiktik ſo unzugänglich wie die Jacobiſche Philoſophie. Nach dem Syſtem der Apodiktik iſt, wie nach der Jacobiſchen Philoſophie, die reine Vernunft von aller Natur, alſo auch von allem natürlichen Leben, abſolut geſchieden. Sobald wir die reine Vernunft objectiv ergreifen, verſchwindet alle Natur, die ſubjective, wie die objective; alles Daſeyn wird Wunder; und alles

Räſonniren hat ein Ende. Zu dem religiöſen Glauben, deſſen Quelle die reine Vernunft nach dem Syſtem der Apodiktik iſt, kann die Naturphiloſophie ſo wenig wie die Mathematik eine Anweiſung geben. Aber die Naturphiloſophie nach dem Syſtem der Apodiktik tritt auch dem religiöſen Glauben nicht in den Weg. Und da ſie die Vernunft in der Natur aufzuſuchen in jeder Hinſicht die Mühe ſpart, ſpielt ſie auch nicht mit dem Worte Geiſt, das bei den neuen Naturmetaphyſikern bald das Leben überhaupt, bald die Vernunft, bald den ewigen Gott, und bald, Gott weiß was? bedeutet.

Nach dem allgemeinen Leben, das nicht etwa durch die ganze Natur verbreitet, ſondern mit der Natur identiſch iſt und ſich unaufhörlich in einem unendlichen Wechſel von Formen und Kräften entwickelt, immer aber abſolut verſchieden von der Vernunft, dem göttlichen Princip des Bewußtſeyns, iſt, forſcht die Naturphiloſophie bei der Betrachtung der Naturphänomene; und in den Verhältniſſen, wo ſie ſich getrauet, es nachzuweiſen, entdeckt ſie es als objective Virtualität, das heißt, als eine Wechſelrealität entgegengeſetzter Kräfte, deren eine die andre nothwendig macht, ſo, daß überall eine von beiden in gewiſſen Verhältniſſen das poſitive Princip iſt, dem ein negatives entgegenſteht, wenn gleich das poſitive nie als ein ſubjectives erſcheinen kann. Mit andern Worten, die Naturphiloſophie überträgt den Begriff der wahren Virtualität, in welcher das Subjective mit dem Objectiven vereinigt iſt, in die Natur, weil alles andre Daſeyn nach Erkenntnißprincipien eine Fiction iſt; aber ſie rechnet nicht auf wirkliche Wahrnehmung des lebendigen Princips in der Natur; ſie ſieht nur das poſitive Princip in jedem Phänomen als dasjenige an, durch welches das ſubjective Princip der wahren Virtualität in der objectiven Natur für unſre Sinne *repräſentirt* wird.

II. Das Grundgeſetz der ganzen Natur iſt das Geſetz des Dualismus.

Die Philoſophie nach dem Syſtem der Apodiktik führt zu einem *zwiefachen Dualismus*, einem *transcendentalen*, über welchen ſich die Idealiſten und Materialiſten durch Syllogismen hinausſchwingen, und zu einem *phyſikaliſchen*, zu dem ſich auch die idealiſtiſche Schule bekennt. Der trancendentale Dualismus iſt die Behauptung der Unmöglichkeit, die Natur aus der reinen Vernunft, oder die reine Vernunft aus der Natur zu erklären, weil das Bewußtſeyn ein unendlicher Conflict der Vernunft mit der Natur, jeder Verſuch aber, dieſen Conflict durch Syllogismen zu heben in's Unendliche ſchimäriſch iſt. Der phyſikaliſche Dualismus iſt unabhängig von dem transcendentalen. In den Grenzen der Naturphiloſophie iſt es am Ende gleichgültig, ob man mit der idealiſtiſchen Schule die Vernunft für die höchſte Potenz des allgemeinen Lebens hält, oder ob man ſie von aller Natur apodiktiſch ſcheidet. Immer bleibt die Nothwendigkeit *entgegengeſetzter Principien* die Bedingung alles erkennbaren Daſeyns.

Die Zernichtung des Vorurtheils, das überall Dinge als Subſtanzen fixirt, denen dann Kräfte als Qualitäten angehängt werden, iſt die erſte Folge des Virtualſyſtems.

Alle Unterſcheidung zwiſchen den Dingen ſelbſt und ihren Kräften iſt ſchimäriſch. Ein Ding, was für eins es auch ſey, iſt, wenn es als ein Ding an ſich, gleichviel ob in phyſiſchem, oder metaphyſiſchem Sinne gedacht wird, ein Unding. Auch Kräfte, die als Inhärenzen der Dinge gedacht werden, ſind Fictionen. Was wir in der Sprache des gemeinen Lebens ein Ding nennen, iſt die Erſcheinung der Virtualität in einer beſtimmten Form. Die Aufklärung des Begriffs der Form im phyſiſchen Sinne des Worts, geht von dem Begriffe der Materie aus, den der Sprachgebrauch der Schulen ſowohl, als der des gemeinen Lebens, unverantwortlich mißhandelt hat.

Die Virtualität oder das allgemeine Leben ſelbſt iſt die Materie oder das Wirkliche, das uns entweder in einer beſtimmten, oder nur in einer unbeſtimmten Form erſcheint. Alles, was uns in einer beſtimmten Form erſcheint und ein feſter Körper heißt, geht aus der unbeſtimmten Form hervor, die von dem Zuſtande der tropfbaren Flüſſigkeit an, höher hinauf als Dampf, Gas, Luft, Licht u. ſ. w. immer unbeſtimmter wird, bis ſie ſich, von aller ſtereometriſchen Beſchränkung ſo weit entfernt, daß kein Sinn ſie mehr fixiren kann. Auf dieſer Höhe des Verſchwindens der Formen, wo ſich das Endliche in das Unendliche verliert, geht dann auch der Naturphiloſophie das Licht aus. Aber überall, ſelbſt in der Entgegenſetzung der beſtimmten und unbeſtimmten Formen, muß die Naturphiloſophie dem Begriffe der virtuellen Entgegenſetzung überhaupt folgen, d. h. es muß nie von Dingen, als ſolchen, ſondern nur von Kräften in der Naturphiloſophie die Rede ſeyn, und auch nicht von Kräften als ſolchen (als ob eine Kraft an ſich noch irgend Etwas wäre), ſondern von der Virtualität, die ſich überall, wo unſer Sinn Etwas erkennt, in entgegengeſetzte Kräfte auflöſet und nur in dieſer Entgegenſetzung ſowohl die flüſſigen Elemente als die ſoliden Körper producirt. Dieß iſt das Syſtem des allgemeinen Natur-Dualismus, auf den auch die idealiſtiſche Schule ihre Naturlehre gründet.

Nach dem Naturſyſtem des allgemeinen Dualismus beruht die erkennbare Exiſtenz des Weltalls im Großen und Kleinen zunächſt und unmittelbar auf zwei entgegengeſetzten Principien (Potenzen, oder Kräften), die wir uns als Extreme des Daſeyns denken müſſen. Das eine dieſer Extreme verſteht ſich von ſelbſt. Es iſt die Individualität oder entwickelte Subjectivität, das natürliche Leben ſelbſt im vorzüglichſten Sinne, oder mit einem andern Worte die Seele. Ueber das entgegengeſetzte Extrem kann ſchon geſtritten werden; denn die Naturphiloſophie kann nur den Grundſatz aufſtellen, daß es ein ſolches Extrem geben muß, weil alles natürliche Daſeyn auf einer Entgegenſetzung von Kräften beruht, alſo auch die Natur als ein Ganzes ſich ſelbſt durch eine erſte und letzte Entgegenſetzung conſtituiren muß.

Welche Naturbegebenheiten aber als diejenigen anzuſehen ſind, in denen das Leben am weiteſten von der Individualität abſteht, muß durch Beobachtungen und Schlüſſe gefunden werden. Indeſſen möchte doch wohl niemand zweifeln, daß das Reich des Todes oder der tiefſten Unterdrückung des individuellen Lebens da anfängt, wo nur die Schwere und der Mechanismus zu walten ſcheinen.

Gar nicht unſchicklich nannte Empedokles die Seele das Princip, das alle Elemente vereinigt; und Ariſtoteles der ihn darüber in ſeinem Buche von der Seele zurecht weiſet, würde ihn ohne Zweifel anders verſtanden haben, wenn nicht nach dem Syſtem des Ariſtoteles eben durch den Seelenbegriff die organiſche Natur von der unorganiſchen apodiktiſch geſchieden ſeyn ſollte. Denn die Seele für etwas von der Natur überhaupt Verſchiedenes zu halten, kam auch den Ariſtoteles nicht in den Sinn. Seine Entelechie, wie er die Seele nannte, war das formende Princip in den Thieren und Pflanzen und deßwegen, wie er ausdrücklich ſagt, von der Natur der Thiere und der Pflanzen ſo wenig verſchieden, wie ein Ding überhaupt von ſeiner Geſtalt verſchieden iſt. Ariſtoteles hatte alſo nach dieſer Theorie nur noch einen Schritt zu thun, um das formende Princip, das er der organiſchen Natur zuerkannte, in der ganzen Natur aufzuſuchen; und dann mußte er mit Empedokles die Seele überhaupt für das Princip der Principien in der Natur, alſo für dasjenige erklären, was alle Elemente in ſich vereinigt, weil es das poſitive Princip der

Möglichkeit aller Elemente iſt. Denn ein Element überhaupt iſt doch kein einfaches Ding. Es iſt eine Kraft, durch welche die Natur uranfänglich wirkt, alſo freilich, wie alle Naturkraft, an eine entgegengeſetzte Kraft gebunden, aber doch in dieſer Entgegenſetzung etwas Erſtes. Da es nun außer dem allgemeinen Leben, der Urquelle aller Naturkräfte, im Grunde überall nichts Erſtes in der Natur giebt, ſo iſt ein Element überhaupt im Verhältniß zur ganzen Natur das erſte oder unmittelbare Naturproduct, im Verhältniß zu allen mittelbaren Naturproducten aber die erſte producirende Kraft. Da nun die Seele das erſte poſitive Urprincip alles natürlichen Daſeyns iſt, ſo muß ſie, wenn wir negativ, d. i. objectiv zu räſonniren anfangen, als das Product aller Elemente gedacht werden, weil die Natur überhaupt in ihrer Selbſtentwickelung, die mit den Elementen anfängt, von Stufe zu Stufe ſteigt, bis ſie die Individualität als das Höchſte hervorbringt, was ſie überhaupt hervorbringen kann.

Von Seelen, die da einfache Subſtanzen wären, weiß die dynamiſche Naturphiloſophie ſo wenig wie von Atomen. Wenn wir den Begriff der Materie dynamiſch verſtehen, ſo iſt auch Immaterialität der Seele nur eine Fiction, die durch Verwirrung der Vernunft mit der Natur entſtand. In den Grenzen der Naturphiloſophie ſehen wir die individuellen Seelen nur als Kräfte an, die entſtehen und vergehen, je nachdem das poſitive Princip in der allgemeinen Virtualität, das in dieſer Beziehung allerdings Weltſeele heißen kann, das Ziel der ewigen Selbſtentwickelung der Natur abwechſelnd erreicht und dann wieder verläßt. Schwer zu faſſen iſt es auch, wie die Idealiſten, die die Vernunft mit der Natur identificiren, von Unſterblichkeit der Seele auch nur träumen mögen. Denn wenn man nicht die alte Metaphyſik wieder aus dem Grabe erwecken und der Seele die Dignität einer einfachen Subſtanz andemonſtriren will, ſo muß man die Hoffnung der Unſterblichkeit entweder ganz aufgeben, oder ſie an ein Bewußtſeyn knüpfen, durch das ſich der Menſch über alle Natur und alle Naturphiloſophie erhebt. Der conſequente Idealiſt muß auf die Frage: „ob die Seele unſterblich ſey?“ antworten wie Lucians Philoſoph Demonax: „Nun ja; ſo wie Alles.“ Nur wer die reine Vernunft für eine über alle Natur erhabene Kraft hält und durch ſie an einen über alle Natur erhabenen Urgeiſt glaubt, kann der gewaltigen Arbeit der Natur, die nur ſchafft, um wieder zu zerſtöhren, wie aus einem andern Leben zuſehen; denn er kann, ohne mit ſich ſelbſt in Widerſpruch zu gerathen, das Bewußtſeyn eines unendlichen Werthes und einer unendlichen Beſtimmung als die Bürgſchaft anſehen, die ihm der Urgeiſt für die Erhaltung der einmal entwickelten Subjectivität auf immer leiſtet.

Setzen wir alſo, indem die Vernunft in den Grenzen der Naturphiloſophie ſich ſelbſt ignorirt, die Natur als die alleinige Monas, die ſich ſelbſt nach dem Geſetz des Dualismus urſprünglich in zwei Extreme, und kraft dieſer in eine Menge von Kräften zerſetzt und in dieſer Zerſetzung als eine Mehrheit von Dingen erſcheint, ſo kann doch eben dieſe ſpeculative Anſicht der Natur nur *ſo lange* der Vernunft genügen, als dieſe ſich ſelbſt ignorirt. Denn die Natur überhaupt oder, wie ſie als Inbegriff aller Dinge genannt wird, die Welt iſt das *Princip aller Endlichkeit* in der virtuellen Bedeutung. Ueber dieſe Endlichkeit ſtrebt aber die Vernunft hinaus, indem ſie über alle Natur hinaus ſtrebt. Die Welt iſt ein in unzähligen Formen ſich ſelbſt *beſchränkendes* Ganzes; aber die Vernunft verſchmäht alle Schranken. Da nun zuletzt und im Grunde das *Unendliche* mit dem *Abſoluten* identiſch iſt, ſo erlaubt ſich die Vernunft nur ein Spiel mit der Natur, wenn ſie ihr eine *abſolute Potenz der Beharrlichkeit im Dualiſmus* andichtet. Aber die Vernunft kann ſich dieſes Spiel ohne alle Gefahr erlauben, weil die wiſſenſchaftliche Ausgleichung des Endlichen mit dem Unendlichen doch nie zu Stande kommen kann. Und ſo mag immerhin der Natur in den Grenzen der Naturphiloſophie eine *negative Ewigkeit* zuerkannt werden, weil ein abſoluter Naturanfang nach Naturgeſetzen ſo undenkbar iſt wie die Erzeugung eines erſten Elternpaars nach dem Geſetz der Begattung. Aber wir müſſen nicht vergeſſen, daß wir mit dem allgemeinen Naturbegriffe überhaupt nichts anders, als die nothwendigen *Grenzen unſrer Einſicht* denken. Wer alſo kraft der Idee des Unendlichen begreifen will, wie die Natur als das Princip alles Endlichen gedacht werden ſoll, ſchwindelt zu der Höhe hinauf, wo alle Natur *verſchwindet*, und wo nur ein religiöſes Grauen im Bewußtſeyn übrig bleibt, wenn der Verſtand, der die Natur vollenden will, zuletzt mit ihr in das reine Nichts zurückſinkt.

Die Nothwendigkeit des *Verſchwindens der Natur* zu beweiſen, iſt ein Geſchäft für die Transcendentalphiloſophie. Aber auch die Naturphiloſophie iſt genöthigt, die Grenzen unſrer Einſicht als die myſtiſche Höhe zu bezeichnen, auf welcher vor dem Verſtande, der die Natur mit dem Maßſtabe des Abſoluten ausmeſſen will, alles natürliche Daſeyn in Nichts verſinkt. Da wo wir den letzten Stern ſuchen, hört die Welt auf, eine Welt zu ſeyn.

III. Das Geſetz des Dualismus iſt ein Geſetz der unendlichen Bildung.

Wenn das Naturganze eine lebendige Monas iſt, die ſich ſelbſt in ein Syſtem entgegengeſetzter Kräfte auflöſet und durch dieſe Entgegenſetzung Formen und Phänomene hervorbringt; ſo ſind alle Dinge in der Natur d. i. alle Naturproducte *ohne Selbſtbeſtand*. Sie *werden* und *vergehen*, ohne jemals mehr als ſcheinbar zu ſeyn; und was wir ihre *Dauer* nennen, iſt entweder *Reproduction*, die doch auch nur eine Zeitlang dauert, oder es iſt gar nur ein *langſames* Entſtehen und ein langſames Vergehen. Nicht unrichtig ſprechen wir alſo allen Naturdingen, mit der idealiſtiſchen Schule, das Daſeyn im philoſophiſchen Sinne, ganz und gar ab. Selbſt das Naturganze *wird* im Grunde immer, ohne jemals zu ſeyn, das heißt, ohne als Eins und Daſſelbe zu beharren; und eben deßwegen kann es der reinen Vernunft, die nach dem abſolut Beharrlichen ſtrebt, nimmer genügen. Aber die endloſe Umwandlung des Naturganzen iſt doch im Verhältniſſe zu den Naturdingen das einzige Seyn im Sinne aller irdiſchen Wiſſenſchaft, denn es iſt die *Production* alles deſſen, was in der Sinnenwelt vorhanden und was eben deßwegen in keinem Sinne mehr als *Product* iſt.

Alle Production oder Hervorbringung im Sinne der Naturphiloſophie iſt graduelle *Reduction des Naturganzen auf die Individualität*. Die natürliche Form der Individualität nennen wir einen *organiſchen Körper*; und das Geſetz dieſer Form heißt *Organismus*. Wir verwirren alſo die Naturbegriffe, wenn wir den allgemeinen Dualismus der Natur nicht von dem Organismus, der nur die letzte Evolution des Dualismus iſt, auch mit terminologiſcher Sorgfalt abſondern. Wenn wir das Naturganze ein organiſches Ganzes nennen, ſollte es doch immer nur in dem Sinne geſchehen, wie wir das *allgemeine* Leben der Natur auch ein Leben nennen, ob wir gleich bey dieſem Worte gewöhnlich nur an das *individuelle* Leben, alſo, an das Gegentheil des allgemeinen Lebens der Natur denken. Die Welt ein *großes Thier*, oder gar die himmliſchen Körper *ſeelige Thiere* betiteln, iſt auf's mindeſte eine poetiſche Licenz, die der Philoſophie übel anſteht. Aber vergeſſen müſſen wir im ganzen Umfange der Naturphiloſophie nicht, daß nur die *letzte Evolution* der Natur die vollendete und wahre Production nach dem Geſetz des Dualismus, folglich aller Chemismus und Mechanismus nur ein gehemmter Organismus iſt. Mit derſelben philoſophiſchen Befugniß, wie wir das

Naturganze ein lebendiges Ganzes nennen, ſprechen wir dieſem lebendigen Ganzen einen Trieb zu; und dieſer allgemeine Naturtrieb iſt kein anderer, als der Bildungstrieb, den längſt ſchon einer unſrer geiſtreichſten Naturforſcher das Princip oder den Grund aller organiſchen Bildung nannte. In der organiſchen Bildung erreicht der Bildungstrieb ſein Ziel; aber in der ganzen Natur ſucht er es zu erreichen. Und ſo anſtößig es unvorbereiteten Ohren klingen mag, ſo wahr iſt es, daß daſſelbe Princip die Ordnung der Sonnenſyſteme, die Criſtalliſation der Schneeflocken, und die Bildung menſchlicher Geſtalten bewirkt, und daß dieſes Princip nichts anders als der Bildungstrieb der ganzen Natur iſt.

Alle Production erſcheint als Combination. Wo ſie aber nur als Combination erſcheint, da iſt das negative Ende der Natur. Da wirken, für unſre Einſicht, Kräfte zu Kräften, ohne für unſre Beobachtung etwas zu produciren. Die Form der natürlichen Combination ohne erkennbare Production heißt Mechanismus. Die negative Bedingung der Möglichkeit des Mechanismus iſt die Schwere. Der Schwere entgegen wirkt die Elaſticität. Das Naturganze wird bewegt durch dieſe entgegengeſetzten Kräfte; aber es entſteht durch ſie auch nicht ein Sandkorn. Die erkennbare Entſtehung der Dinge fängt an, wo die allgemeine Anziehung, durch welche ſich die Natur als ein materielles Ganzes im Daſeyn erhält, als Wahlanziehung erſcheint, alſo mit dem chemiſchen Proceſſe. Die Geſetze des chemiſchen Proceſſes ſind wieder Bedingungen der Möglichkeit des *Organiſations-Proceſſes*, durch den die Individualität wirklich entbunden wird. Die Naturphiloſophie muß alſo erklären, warum und nach welchen Geſetzen der allgemeine Bildungstrieb des Naturganzen ſich ſelbſt zu der *dreifachen Entgegenſetzung* beſtimmte, kraft welcher erſtens der Production überhaupt die bloße Combination entgegenſteht, dann die Production ſelbſt ſich in chemiſche und organiſche abtheilt, und endlich die organiſche wieder in die animaliſche und vegetabiliſche Production zerfällt.

IV. *Die Progreſſion des Dualismus in den Grenzen des Naturganzen iſt die objective Bedingung aller Mehrheit und Mannigfaltigkeit natürlicher Dinge.*

Aus der Erklärung der dreifachen Entgegenſetzung der Stufen des natürlichen Daſeyns folgt noch nicht die Nothwendigkeit einer beſtimmten oder unbeſtimmten Mehrheit und Mannigfaltigkeit der natürlichen Dinge. Ohne *Vorausſetzung* dieſer Mehrheit und Mannigfaltigkeit aber giebt es keine Naturphiloſophie, weil es ohne Vorausſetzung einer Mehrheit und Mannigfaltigkeit überhaupt keine Philoſophie giebt; denn nur durch Beziehung des Vielen und Mannigfaltigen auf ein Princip der Einheit entſteht ein Denken. Die Naturphiloſophie kann es ſich alſo, wenn ſie will, bequem machen. Sie kann ſich nur auf die Möglichkeit einer Philoſophie überhaupt berufen. Sie ſetzt dann die Mehrheit und Mannigfaltigkeit der natürlichen Dinge überhaupt als etwas voraus, das ſich von ſelbſt verſteht; und im Geiſt dieſer Vorausſetzung lehrt ſie, die Dinge ſyſtematiſch zu combiniren. Aber eine ſolche Naturphiloſophie irrt umher wie ein Kind, das ſeine Aeltern nicht kennt. Wer mit ihr auskommen will, muß den wahren Sinn der Aufgabe eines philoſophiſchen Naturſyſtems ignoriren, Die Rede iſt nicht von einem metaphyſiſchen Verſuche, den Schleier der Iſis aufzuheben und die Möglichkeit der Natur überhaupt zu demonſtriren. Aber wer mehr vorausſetzt, als die Möglichkeit der Natur überhaupt; wer auch das Viele und Mannigfaltige in der Natur unbedingt vorausſetzt; deſſen Naturphiloſophie ſchwankt zwiſchen zwei Principien, deren keines das andre angeht. Denn auf der einen Seite ſieht er nur eine dualiſtiſche Entgegenſetzung, aus der keine Mannigfaltigkeit wird, und auf der andern eine Mannigfaltigkeit, von deren Urſprunge er nichts weiß. Will er ja zwei Grundkräfte die dritte produciren laſſen, ſo hat doch mit der Entſtehung dieſer dritten Kraft die Production ein Ende. Denn woher käme die vierte Kraft, ohne deren Zutritt die dritte nicht als productiv gedacht werden kann?

Eine Naturphiloſophie, die den Grundſatz des allgemeinen Dualismus behaupten will, muß alſo die Unendliche Mehrheit und Mannigfaltigkeit der natürlichen Dinge von Grund aus dualiſtiſch erklären. Beim erſten Anblick ſcheint die Aufgabe ſich ſelbſt zu widerſprechen; und doch ergiebt ſich die Beantwortung von ſelbſt, wenn man den wahren Sinn des Dualismus gefaßt hat. Denn nach demſelben Geſetze, wie ſich die allgemeine Virtualität des Naturganzen in zwei Grundkräfte oder Extreme des Daſeyns auflöſet, muß jede dieſer Grundkräfte ſich wieder in zwei Kräfte zerſetzen. Demſelben Geſetze muß wieder jede von dieſen ſecundären Kräften folgen. So entſteht, oder vielmehr ſo beſteht die *Progreſſion* des Dualismus. Das Beſtreben des Naturganzen, *ſich ſelbſt dualiſtiſch in's Unendliche aufzulöſen*, iſt mit der allgemeinen Virtualität der Natur eins und daſſelbe. Aber durch dieſes Geſetz, nach welchem ſich die Natur in's Unendliche aufzulöſen ſtrebt, wird die Vollendung dieſer Auflöſung unmöglich; und auf dieſer Unmöglichkeit beruht alle natürliche Wirklichkeit. Denn in denſelben Verhältniſſen, wie ſich aus der poſitiven Grundkraft der Natur eine dualiſtiſche Progreſſion von Kräften entwickelt, geht eine ähnliche Progreſſion negativer Kräfte aus der negativen Grundkraft hervor. Der Conflict dieſer entgegengeſetzten Reihen iſt das Princip der *virtuellen Endlichkeit* oder *Selbſtbegrenzung* des Naturganzen; und eben dieſer Conflict iſt das Princip der Production aller natürlichen Dinge.

Wer dieſe Vorſtellungsart ſonderbar findet, vergeſſe zum Anfange nur nicht, daß alle Mühe, ſich die Grenze der Natur *verſinnlichen* zu wollen, vergeblich iſt. Dann laſſe man ſich durch die Verſchiedenheit der *ſpeculativen* und der *empiriſchen* Naturerkenntniß nicht irre machen, So große Fortſchritte auch die empiriſche Naturerkenntniß in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts gemacht hat, ſo weit entfernt ſind wir doch noch von der Stufe der Einſicht, wo wir mit irgend einiger Gewißheit die beiden *entgegengeſetzten Reihen* der Naturkräfte in den Erſcheinungen nachweiſen könnten. Denn alle empiriſche Zerſetzung der Natur iſt gerade *das Gegentheil* der urſprünglichen Selbſtzerſetzung des Naturganzen. Aber dieſe Selbſtzerſetzung des Naturganzen muß vorausgeſetzt werden, damit eine empiriſche Zerſetzung gedacht werden kann. Da, wo durch den Conflict der entgegengeſetzten Reihen der ſich ſelbſt zerſetzenden Urkräfte die Natur ſich ſelbſt begrenzt, entſpringen aus und mit dieſer Selbſtbegrenzung die *chemiſchen Elemente* oder *urſprünglichen Naturproducte*. Durch die *Reaction der Elemente* gegen die ganze Natur entſtehen die chemiſchen Scheidungen und Verbindungen. Wenn wir alſo einen Körper chemiſch zerlegen, ſind wir auf dem Wege, die Natur auf ihre Elemente, aber nicht auf die Urkräfte zu reduciren, deren urſprüngliche Producte die Elemente ſind. In den Elementen hat die Natur ihr ganzes Productionsvermögen niedergelegt. Sie ſind eben deßwegen durch keine endliche Kraft zerlegbar; und in dieſem Sinne ſind ſie *einfache Kräfte*. Sie ſind *unvergänglich* in demſelben Sinne, wie es die ganze Natur iſt. Nach der Entdeckung der Elemente zielt alle Experimental-Chemie, und höher kann ſie nicht zielen. Von dem *Syſtem der Elemente*, wenn es einmal entdeckt werden ſollte, müßte dann die Naturphiloſophie den Rückweg zu den Urkräften ſuchen, die wir bis dahin nur auf gutes Glück in dieſen und jenen Phänomenen nachzuweiſen ſuchen, ſo weit die Erfahrung unſre Vermuthung begünſtigt.

Aber wie weit ſind wir noch von der Entdeckung der Elemente entfernt! Wenn irgend eine von den neuentdeckten Naturkräften, deren Realität von den Empiriſten in einen beſondern *Stoff* verlegt wird, durch richtige Experimentalſchlüſſe unter den chemiſchen Kräften geſichert iſt, ſo iſt es das *Oxygen*. Keine irgend bedeutende Veränderung ereignet ſich in der chemiſchen Welt, im Groſſen wie im Kleinen, ohne Mitwirkung des Oxygens. In welche Reihe der Krafte gehört nun das Oxygen? Wagen wir mit dem Erfinder der idealiſtiſchen Naturphiloſophie den kühnen Sprung von der Auflöſung eines Metallkörnchens und der Verbrennung eines Strohhalms zur chemiſchen und mechaniſchen Bildung der Sonnenſyſteme, ſo zeigt ſich die ganze Natur in einem neuen Lichte, oder vielmehr das eigentliche *Licht*, das von den Sonnen ausſtrömt, iſt dieſelbe poſitive Kraft, die den Sonnen ihren Platz im Univerſum anweiſet und auf die Erde die Verbrennung und die Auflöſung in Säuren möglich macht, wenn das Oxygen aus der Luft geſchieden wird und in einen andern Körper übertritt. Läßt ſich dieſer große Gedanke auſſer Zweifel ſetzen (was hier dahin geſtellt bleiben mag), ſo iſt das Licht überhaupt die *Seele* der chemiſchen Welt, d. h. es iſt unter den bis jetzt bekannten Naturkräften, die der todten Schwere entgegenwirken, die *poſitivſte*, alſo diejenige, die der chemiſchen Repräſentation der wirklichen d. i. ſubjectiven Seele am nächſten kommt. Aber wie verhält ſich nun das Oxygen zum Lichte? Gehört es in die *poſitive* Reihe, als deren Princip muthmaßlich das Licht geſetzt wird? Oder iſt es in der negativen Reihe die am wenigſten negative Kraft? Dieſe Frage iſt unbeantwortlich, ſo lange noch über das Weſen der Lebensluft geſtritten wird, aus der ſich bei dem Verbrennungsproceſſe das Oxygen entbindet. Nun kommt eine ganz andre Reihe der chemiſchen Kräfte heraus, wenn wir die Lebenskraft aus Oxygen und ſogenannten Wärmeſtoffe beſtehen laſſen, und wieder eine andre Reihe, wenn wir die Lebensluft für die Verbindung des Oxygens mit dem Licht erklären und den ſogenannten Wärmeſtoff, wie es denn doch am Ende vermuthlich, wird geſchehen müſſen, aus beiden Reihen der Naturkrafte überhaupt exterminiren. So lange das Verhältniß des Lichts zur Wärme problematiſch iſt, ſo lange haben wir auch keine philoſophiſche Theorie des Oxygens; und ſo lange uns dieſe fehlt, rühmt ſich das Zeitalter viel zu voreilig, im Beſitze einer philoſophiſchen Chemie zu ſeyn. Wer in dieſem Felde nicht den Muth hat, die kühnſten Hypotheſen zu wagen, kommt nicht von der Stelle; und wer einer Hypotheſe zu früh traut, geht gar vielleicht rückwärts. Eine Hypotheſe, durch die hier etwas gewonnen werden ſoll, muß aber durchgreifend ſeyn. Sie muß die ganze Natur umfaſſen. Von der Erde zur Sonne hinauf und von da wieder zur Erde herab geht der Weg zur philoſophiſch-chemiſchen Wahrheit. Aber wer getraut ſich dieſen Weg durch das Medium der Atmoſphäre, auf deren Zerſetzung ſich vielleicht am Ende die ganze Chemie zurückführen läßt, nicht zu verfehlen?

* * *

Hin und her unter den Phänomenen wählend, nach dem Beiſpiele des Erfinders der idealiſtiſchen Naturphiloſophie, die ganze Natur durchſtreifen, indem man ſie jetzt als ein organiſches Ganzes in allen ihren Theilen umfaßt, jetzt wieder beſonders die Bedingungen einer unorganiſchen Natur abhandelt, und dann endlich die Wechſelbeſtimmung der organiſchen und unorganiſchen Natur erläutert, iſt lehrreich und unterhaltend. Nicht unnütz könnte aber auch ein andrer Verſuch ſeyn, der in einen demonſtrativen und einen heuriſtiſchen Theil zerfiele. Der demonſtrative Theil müßte nur reine Grund- und Folgeſätze ohne alle Hypotheſen enthalten. Der heuriſtiſche Theil ſetzte dann jenen voraus und enthielte nur die Anwendung der reinen Grund- und Folgeſätze auf die merkwürdigſten unter den bekannten Naturphänomenen. Die natürlichſte Ordnung dieſes zweiten Theils der Naturphiloſophie, würde die der Natur ſelbſt in den Verhältniſſen ſeyn, wie für uns eine Natur da iſt. Unter den Rubriken: Speculative Aſtronomie, ſpeculative Geologie und ſpeculative Phyſiologie würde ſich ſo ziemlich Alles, was dann zu bemerken wäre ſyſtematiſiren laſſen.

Die Fortſetzung folgt.

VI.

Der Schatten des Parmenides.

Ein Gedicht.

VI.

Der Schatten des Parmenides.

Ein Gedicht.

Aus der Fülle des Lichtes, der Heimath ſeliger Geiſter,
Steig' ich hinab zu euch in das Thal der Formen und Farben
Kennt ihr mich noch?
[*] Ich ſang das Lied von den himmliſchen Roſſen.
Himmliſche Roſſe, ſo ſang ich, die raſtlos forſchenden Triebe,
Riſſen mich fort. Mein Wagen klang. Doch heilige Jungfraun
Zügelten ſanft das wilde Geſpann. Wir kamen zur Schwelle,
Wo uns die Heliaden, des Lichtes Töchter, begrüßten,
An den Thoren des Tags und der Nacht. Den Schlüſſel des Thores

Hielt die Gerechtigkeit, die Allvergelterin. Freundlich
Sprachen der Strengen die Jungfraun zu. Es klirrten die Angeln,
Und wir rollten hinein. Da ſah ich die lehrende Göttin.
Und ſie ergriff mit ihrer Rechten die meine. Da lernt' ich
Licht zu ſcheiden von Nacht, und Trug von ewiger Wahrheit.
Eins iſt Alles, und Alles iſt Eins! So tönten die Worte
Von dem Herzen der Wahrheit ſelbſt und dem ewigen Daſeyn.
Eins iſt Alles; denn Seyn iſt Seyn. Es iſt nicht geworden.
Denn wie könnte werden, was iſt? Das vielerlei Viele,
Das den Menſchen umfängt, das iſt geworden, und endet.
Darum iſt es nicht. Der Dinge Farben und Umriß
Scheidet das Auge. Doch Seyn von Seyn wie mögt ihr es ſcheiden?
Seyn iſt Seyn, was immer auch ſey. Es wechſeln der Dinge
Farben und Form; denn Dinge ſind nur der Schatten des Einen,
Das da iſt. Das Viele vergeht. Nur Eines iſt ewig.

So vernahm ich das heilige Wort. So lehrt ich es wieder,
Und ich täuſchte mich nicht im Sinn des heiligen Wortes;
Denn ich miſchte nicht Lehre des Scheins mit Lehre der Wahrheit.
Aber ein neues Wort, des meinen trauriger Nachhall,
Tönt euch Horchenden jetzt. Umwölkt von reichlichem Schulſtaub
Schleicht ein hohes Geſpenſt einher in helleniſchem Mantel,
Und verdeutelt das Eine zu Vielem, das Viele zu Einem.
Wahrheit lüget ſein Blick; die Stirn lügt Ruhe der Götter:
Denn der Hochmuth hat es erzeugt mit der ſcheltenden Zwietracht.
Feierlich winkt es, und greift mit der einen Hand nach dem Himmel,
Mit der andern nach Staub. Das Beides will es verflechten
In ein Eins, das Zwei, Drei, Vier, doch immer nur Eins ſei.
Stürzen ſoll vor ſeines Mundes Athem die Mauer,
Die das Zeitliche trennt von dem Ewigen. Gott und Gewürme,
Weſen und Bild, was iſt, und was wird, das iſt ihm Daſſelbe,

Und das Ewige, und das Heilige. Schleier der Iſis,
Dich zerreiſſen will das Geſpenſt durch Aber und Alſo,
Daß es ſich rühmen mög', es habe dich, Göttin, geſehen!
Denn es lechzet nach Ruhm. Von Hoffnung, Glauben und Liebe
Weiß es nichts; denn Alles iſt ihm ein gewaltiges Wiſſen.

Wiſſ' es denn, was es weiß, und blähe ſich vor den Geweihten
Seines Trugs. Ich kehre zurück zu den ewigen Göttern.

VII.

Idee einer Litteratur.

VII.

Idee einer Litteratur.

Wie iſt es gekommen, daß das Wort Litteratur ſeine viel umfaſſende und große Bedeutung faſt verloren hat? Was man im Deutſchen gewöhnlich Litteratur nennt, iſt Bücherkenntniß, oft nur Bücher-Titel-Kenntniß. Das Buch enthält viel Litteratur, ſagt man, wenn es nach alter deutſcher Gelehrtenſitte von Citaten ſtarrt. Ein lebendiger Bücher-Catalog heißt unter uns ein Litterator.*)

---

*) In dem ehemals ſehr geſchätzten Schul-Lexicon von Matthiä und Geßner wird das lateiniſche Wort Litterator erklärt, wie folgt: „1) ein Schulmeiſter, 2) der wohl in Sprachen bewandert iſt, ein Philologus, ein Criticus der den buchſtäblichen Verſtand genau ſuchet und prüfet, oder vielmehr, der mit den litteris zu thun hat, das iſt, mit allen Arten von Buchſtaben oder Sprachen.“ So definirt man denn freilich keinen Litterator mehr; und ſo definirt man zum Glück überhaupt nicht mehr.

Etwas mehr umfaſſen die Franzoſen mit dem Worte Litteratur; zunächſt Alles was wir auch wohl ſchöne Litteratur oder poſſierlich genug, ſchöne Wiſſenſchaften nennen, und dazu einen beliebigen Anhang von Halb-Philoſophie oder oberflächlicher Pſychologie und Moral verſetzt mit ein wenig Geſchichte. Man ſehe den neuen Litteratur-Curſus von La Harpe. Auf die Litteratur folgt dann, nach dieſen Begriffen, die Erudition oder Gelehrſamkeit. Beide ſind, nach franzöſiſcher Vorſtellungsart, ja nicht zu verwechſeln.

Alles wohl erwogen, iſt in dem franzöſiſchen Litteraturbegriffe doch ungleich mehr richtiger Sinn, als in dem deutſchen. Man dachte ſich in Frankreich einen zweckmäßigen Anfang der litterariſchen Bildung des Geiſtes, und dazu hielt man das für nöthig, was man dort Litteratur nennt. Man bemerkte, daß dieſe Art von Litteratur beſonders dem franzöſiſchen Geiſte angemeſſen iſt, der gern alles mit Geſchmack ergreift, und fein, wenn gleich oft fade, beurtheilt. Litteratur im franzöſiſchen Sinne, gehört zur guten Erziehung. Sie iſt dem Manne von Welt unentbehrlich. Die Gelehrſamkeit überläßt man denn den Gelehrten. Man findet nicht einmal der Mühe werth, in der Litteratur zu fragen, was denn eigentlich und im Grunde Gelehrſamkeit ſei, um ſie von der Litteratur beſtimmt zu unterſcheiden. Unbeſtimmtheit gehört zum Weſen des franzöſiſchen Litteraturbegriffs.

Die Philoſophie nimmt ſich auch ungebeten, die Freiheit, alle Begriffe, alſo auch die willkührlichen Litteraturbegriffe, zu revidiren. Sie nimmt ſich dieſe Freiheit nicht aus eitler Luſt am Revidiren und Kritiſiren. Sie trägt ſich, das Volk denke davon, was es wolle, mit einem Ideal der Humanität oder der Ausbildung des menſchlichen Daſeyns zur höchſten Schönheit und Würde. Dieſem Ideale liegt die Litteratur ſehr nahe; und dieſem Ideale widerſpricht alle willkührliche Zerſtückelung der menſchlichen Natur, und folglich auch alle willkührliche Trennung der Wiſſenſchaften und Künſte, durch die ſich die menſchliche Natur in Individuen und in Nationen entwickelt. Die willkührlichen Naturbegriffe tragen nicht wenig bei, den Geſichtspunkt der wahren Humanität zu verrücken. Sie trennen, was unzertrennlich ſeyn ſollte; ſie verkehren Nebenſachen zu Hauptſachen, und Hauptſachen zu Nebenſachen. Sie ſetzen den denkenden Kopf, der ſich von ihnen nicht losreißen kann, außer Stande, einen freien Blick auf das Ganze des menſchlichen Wiſſens zu werfen und die natürliche Verbindung der Künſte und Wiſſenſchaften zu überſehen. Die Philoſophie führt alſo, ſobald ſie ſich an die Reihe der Wiſſenſchaften anſchließt, auch zur Idee einer Litteratur überhaupt, oder, was hier daſſelbe ſagt, einer vollkommenen Litteratur. Dieſe Idee wird der Maßſtab, nach dem ſie alles prüft, was in der Litteratur dieſer oder jener Nation entweder dem Ideal der Humanität gemäß, oder zufällig und unſchädlich, oder gar widerſinnig und verderblich iſt.

Litteratur im philoſophiſchen Sinne wäre alſo der Inbegriff aller in Büchern niedergelegten Kenntniſſe und Ideen, entſtanden und ausgebildet in harmoniſchen Wechſelbeziehungen nach dem Ideal der Humanität.

Aber es war nirgends ein Ideal, was die Menſchen zuerſt auf einen Standpunkt ſtellte, wo ſie als Menſchen in freier Reflection die Richtungen ihres Geiſtes beobachten konnten. Noth, Zufall und blindes Bedürfniß führten die geſellſchaftlichen Verbindungen herbei, und die Litteratur, die mit der Cultur entſtand, trug überall das Gepräge des Schickſals. Nirgends wird ſie dieſes Gepräge ganz verlieren. Sie ſoll es auch nicht ganz verlieren; denn ſie ſoll ſich nach den Menſchen, wie ſie ſind, bequemen; und die Menſchen, wie ſie ſind, werden immer an conventionellen Formen ſo feſt hängen, daß ſie ſich ohne dieſe Formen auf dem Wege der Natur und Vernunft dem Ziele nicht einmal nähern können, das ihnen zu erreichen nicht beſchieden iſt. Man laſſe alſo immerhin die Convention in der Litteratur, z. B. die Trennung der Wiſſenſchaften nach den vier Univerſitäts-Facultäten, in ihrem Anſehen, ſoweit von den Beziehungen die Rede iſt, durch die dieſe Convention in das bürgerliche Leben z. B. durch Facultätsrechte und Emolumente, einwirkt. Nur müſſen conventionelle Formen nicht zu conventionellen Urtheilen verführen. Wo ſich der Facultätsgelehrte nur für ſein zunftmäßig beſtimmtes Fach intereſſirt und gegen jede Kenntniß ſchnöde thut, deren er nicht bedarf, um in ſeiner Facultät nach den hergebrachten Formen ein geehrter und beſoldeter Mann zu ſeyn, da ziemt es dem unbefangenen Prüfer, in und außer der Facultät, aufmerkſam auf die Grenzen zu machen, wo Zufall und Vernunft ſich ſcheiden.

Nach der Idee einer Litteratur überhaupt muß beſtimmt werden, wie ein Theil der ſchriftlichen Wiſſenſchaft und Kunſt den andern ſtützt und trägt, alſo auch, welche Arten von ſchriftlichen Werken des Genies, des Verſtandes, und des Fleiſſes, durchaus vorhanden ſeyn und allgemein benutzt werden müſſen, wenn nicht die übrigen nur in barbariſcher Disharmonie und ohne Gewinn für das Ganze entſtehen ſollen, um wieder zu verſchwinden oder ſich aufs höchſte als Bibliotheks-Curioſitäten in Andenken zu erhalten. Wir dürfen die Zweige am Stamme der menſchlichen Erkenntniſſe, die durchaus blühen müſſen, wenn die übrigen unvergängliche Früchte tragen ſollen, nicht mit denen verwechſeln, die zu ihrer Zeit früher oder ſpäter von ſelbſt verdorren werden. Aber für einen beſtimmten Zeitpunkt und unter gewiſſen Verhältniſſen kann es nöthig ſeyn, daß auch einer dieſer Zweige, die von der Natur und Vernunft zum Verdorren beſtimmt ſind, vorzüglich blühe und zeitige Früchte trage.

Wenn man den allgemeinen Litteraturbegriff ohne Vorurtheil und Nebenabſicht in mehrere Litteraturbegriffe auflöſet und dann einen Blick auf die Geſchichte wirft, findet man bald, daß es immer die poetiſche, die philoſophiſche und die mathematiſch-phyſikaliſche Litteratur waren, welche den Geiſt einer Nation zu der Art von wahrer Bildung erhoben, die er ſchriftlichen Lehren und Muſtern verdanken konnte. Die Gründe dieſer Wahrheit im Zuſammenhange zu überdenken, iſt der Mühe werth.

Alle Thätigkeit des frei emporſtrebenden, vom gemeinen Bedürfniß nicht beherrſchten und von der Noth oder dem Zufall nicht unterdrückten Geiſtes iſt entweder praktiſch, oder wiſſenſchaftlich, oder äſthetiſch. Das Gute, das Wahre und das Schöne ſind die drei Cardinal-Ideen, die wir, auch ohne es deutlich zu wiſſen, unvermeidlich verfolgen, wenn wir als *denkende* Weſen nach einem Ziele ſtreben. Aber nur durch Philoſophie wird das Gute als ein Object des Verſtandes mit dem Wahren, und dadurch mittelbar mit der Litteratur vereinigt; und ſelbſt wo dieß geſchehen iſt, wird der Bücherfreund nicht nach praktiſch-philoſophiſchen Schriften mit Vorliebe greifen, wenn das praktiſche Bedürfniß in ihm nicht ſtärker iſt, als das ſpeculative. Es würde auch ſchlimm um die Gelehrten und noch ſchlimmer um die Gelehrſamkeit ſtehen, wenn nur der unter den Gelehrten ein exemplariſcher Menſch ſeyn könnte, der ſeinen guten Willen immer durch praktiſch-philoſophiſche Schriften zu unterſtützen für nöthig fände. Das ſpeculative oder wiſſenſchaftliche Bedürfniß muß gewiſſermaßen das zweite Moralprincip des Gelehrten, ſo wie das äſthetiſche Bedürfniß das zweite Moralprincip des Dichters und jedes Künſtlers ſeyn. Der Gelehrte muß vorausſetzen, daß die Wahrheit einen innern Werth hat, in demſelben Sinne, wie der Dichter und jeder Künſtler der ſeine Kunſt nicht verkennt, vorausſetzen muß, daß die Schönheit einen innern Werth hat. Ueberhaupt aber iſt die Richtung des Geiſtes auf das Gute nur in ſo fern eine *litterariſche* Richtung, als das Gute in *Büchern* enthalten ſeyn kann, das heißt, ſo fern es ein Gegenſtand der Speculation und der Darſtellung iſt. Die beiden unveränderlichen Geſichtspuncte der Anordnung und Reviſion aller Litteratur ſind alſo die der Wiſſenſchaft und Kunſt. Es fragt ſich nur erſtens, in welchem unmittelbaren Verhältniſſe die Kunſtwerke, die in Büchern enthalten ſeyn können, das heißt, die Gedichte, zu den wiſſenſchaftlichen Werken ſtehen, und zweitens, welche Wiſſenſchaften man mit Recht Grundwiſſenſchaften nennen kann.

Die Zeit, wo die Poeſie von den Philoſophen entweder verſchmäht, oder höchſtens tolerirt, und wo ein Gedicht von den Gelehrten nur nach den artigen Kenntniſſen geſchätzt wurde, die es enthält, dieſe goldne Zeit der litterariſchen Barbarei iſt in unſrer philoſophiſchen und gelehrten Welt hoffentlich bald vorüber. Im alten Griechenland und Italien, und überall, wo ſich die Cultur unmittelbar der Natur anſchloß, iſt eine ſolche Zeit nie geweſen. Nur unſre neuere, aus Mönchsgelehrſamkeit erwachſene Litteratur begünſtigte ſeit ihrer Entſtehung den Pedantismus, der alle Geiſtesbeſchäftigung nach dem Maßſtabe ſeines Fachs mißt, und lägen auch nur Vocabeln in dieſem Fache. Langſam, und immer mit dem Geiſte des Zeitalters im Streit ſtrebte die Litteratur der Neueren zu der Liberalität zurück, von der die griechiſche ausgegangen war. Der wahre Sinn und Zweck der Studien, die die Römer *Humaniora* nannten, war den Neueren ſo unverſtändlich, daß ſie etwas Großes gethan zu haben glaubten, als ſie dieſen ſchönen Namen auf die griechiſche und lateiniſche Philologie übertrugen, den Philologen, auch wenn er der geiſt- und ſittenloſeſte Schulmonarch war, einen Humaniſten nannten, und der geſammten Schuljugend befahlen, ſich auf Humaniora zu legen, das hieß, ſo viel Latein und Griechiſch zu lernen, als man für nöthig hielt, um zu den höheren Wiſſenſchaften, wie man ſprach, einen guten Grund zu legen. Nicht eher, als bis die Poeſie in der Mutterſprache ſich der Rohheit entriß, kamen wieder richtigere Urtheile über das Weſen und den Werth der poetiſchen Litteratur überhaupt in Umlauf; und immer wollte es mit der Erneuerung der antiken Liberalität und Humanität nur ſehr unvollkommen glücken. Ein Pedantismus verdrängte den andern. Auf den philologiſchen folgte der mathematiſche und phyſikaliſche, auf dieſen in Deutſchland gar eine Zeit lang der pädagogiſche, der die ſonſt ſo hoch geprieſenen Humaniora der Philologen zu einer in unſerm aufgeklärteren Jahrhundert nur wenig bedeutenden Nebenſache herab zu würdigen und dafür ein fades Gemiſch von Rockenphiloſophie, Naturgeſchichte und natürlicher Magie, damit der Glaube an Hexerei nicht wieder einriſſe, und dergleichen mehr, allen Eltern und Erziehern an das Herz zu legen befliſſen war. Neben dieſen abwechſelnden Pedantismen erhielten ſich der theologiſche und juriſtiſche in der alten Permanenz. Jetzt ſind in Deutſchland alle alte Vorſtellungsarten erſchüttert. Aus der allgemeinen Kriſe, in der eine Wiſſenſchaft die andre nach Principien der neueren Philoſophie aufzureiben droht, während die Poeſie ſogar zur Mutter aller Wiſſenſchaften werden möchte, ſcheint ſich für's Erſte doch wenigſtens eine richtigere Schätzung der poetiſchen Studien zu entwickeln. Die ſchaale Schöngeiſterei wird mit ihrer Galanteriewaare in Deutſchland nicht ſo groß thun dürfen, wie in Frankreich: aber die Cultur des Geſchmacks, der auf das Weſen der Kunſt und nicht auf die Beobachtung zufälliger Formen, oder gar nur auf artige Einfälle, oder endlich gar nur auf zierliche Worte dringt, wird uns hoffentlich wieder zu einer eben ſo ernſthaften Angelegenheit werden, als ſie es den alten Griechen und Römern war.

Wo eine Litteratur überhaupt iſt, was ſie ſeyn ſoll, zeigt ſich der Werth der poetiſchen Studien auch in Schriften, die weit entfernt vom poetiſchen Fache ſtehen. Der wahre Geſchmack, den dann niemand mit äſthetiſcher Liebhaberei verwechſelt, zeigt ſich da als das geiſtige Band zwiſchen der kalten Kenntniß und dem ſtärkeren Intereſſe des ganzen Menſchen. Da macht der Gelehrte nicht den Prediger. Er deklamirt nicht in aufgedunſenen Vorreden von ſeinen Verdienſten um die geſammte Menſchheit. Er trommelt kein Publikum herbei, daß es ihn höre, weil er dem menſchlichen Elend ſo viel an ihm liege, abzuhelfen geſonnen ſey. Er ſagt überhaupt nichts, was ſich unter rechtlichen Leuten von ſelbſt verſteht. Er ſagt es am wenigſten in rhetoriſchen Floſkeln. Aber er beweiſet durch die Art, wie er ſeine Gedanken ausführt oder ſeine Facte ordnet, daß er ſeinen Gegenſtand mit dem höheren Intereſſe ergriff, das vom moraliſchen Bedürfniß ausgeht, aber ſelbſt den Schein fürchten lehrt, als wolle man mit dieſem Bedürfniß prunken. Er will, wo er räſonnirt, das Vernünftigſte ſo natürlich als möglich, ſagen; und wo er beſchreibt oder erzählt, will er das Natürliche ſo vernünftig, als möglich, darſtellen und ordnen. Klarheit iſt die Seele ſeines Ausdrucks. Er will ſeine Gedanken ſo hinſtellen, daß der Andre ihn ſo vollkommen, als möglich verſtehe. Er weiß, daß nur der Leſer, in deſſen Seele die Gedanken des Schriftſtellers wiedergeboren werden, den Schriftſteller in der That verſteht. Den Leſer in die reinſte Stimmung des Selbſtdenkers zu ſetzen, iſt alſo der ernſtliche Wille des Schriftſtellers, der mit Geſchmack für den Verſtand ſchreibt. Gehäſſig iſt ihm alles elegante Geſchwätz; aber auch alle ſchulmeiſteriſche Trivialität. Will er beſchreiben oder erzählen, ſo iſt ſeine Meinung gar nicht, Facte, die er nur dem Verſtande darbieten ſoll, in einen poetiſchen Nimbus zu hüllen; aber er möchte doch dem Dichter das Geheimniß abgelernt haben, einen Gegenſtand ſo hin zu ſtellen, daß er die Aufmerkſamkeit feſſele. Und in dieſer Art zu räſonniren, zu beſchreiben und zu erzählen, möchte er ſich eine ſolche Fertigkeit erworben haben, daß auch nicht ein Schein von äſthetiſcher Kunſtbefliſſenheit ſeine Werke entſtelle. So ſollte ſich überall der Einfluß der ſchönen Litteratur in der wiſſenſchaftlichen zeigen. Natur und Vernunft ſollten durch die ganze Litteratur in der Uebereinſtimmung herrſchen, die von dem Gefühl der Humanität unzertrennlich iſt. Dieſe Uebereinſtimmung aber wird überall fehlen, wo der Gelehrte nicht weiß, was die proſaiſche Darſtellungskunſt von der poetiſchen ſcheidet; und dieſes kann er nicht wiſſen, wenn nicht der Sinn für das Weſen der Poeſie, der im Grunde keinem Menſchen fehlt, früh in ſeiner Seele gebildet wurde.

Nur die Poeſie in der Mutterſprache kann den Menſchen, beſonders in dem Alter, wo er für poetiſche Bildung am empfänglichſten iſt, ſo ergreifen, daß ihr Weſen, ſo weit es nöthig iſt, in ſeine ganze Vorſtellungsart eindringe und die Entwickelung aller ſeiner Gedanken befördere. Aber unſre neuere Poeſie iſt zu unnatürlich entſtanden, als daß wir je, wenn unſer Geſchmack nicht ein Spiel des Zufalls ſeyn ſoll, die poetiſche Litteratur der Alten entbehren könnten. Viel Schönes, das die alten Griechen und Römer nicht kannten, zeichnet die neuere Poeſie aus. Aber in der energiſchen Simplicität der Darſtellung, in der glücklichen Vereinigung eines männlichen Verſtandes mit jugendlicher Phantaſie, und in der Klarheit und Präciſion des natürlichſten und doch nicht gemeinen Ausdrucks, hat die neuere Poeſie im Ganzen den reinen Styl der alten nicht erreicht und wird ihn ſchwerlich erreichen. Das wahre Menſchengefühl, das nie veraltet, iſt bei der Richtung, die unſre Cultur genommen hat, viel zu viel zufälligen Formen unterworfen. Aus der griechiſchen und römiſchen Poeſie ſpricht es jedem, wer nicht ein Knecht ſeines Zeitalters iſt, deſto ſtärker und unverfälſchter zu. Nur in ſehr wenigen Werken der Neueren zeigt ſich auch ſo beſtimmt, wie in der alten Litteratur, das richtige Verhältniß der poetiſchen zur proſaiſchen Darſtellungskunſt.

Eben deßwegen, weil die Alten einen ſo reinen Sinn für das Weſen der Poeſie hatten, ekelte ihnen vor der Zwitterproſe, die ſich unter dem Namen der poetiſchen Proſe in die neuere Litteratur ſeit ihrer Entſtehung einſchlich. Poetiſche Proſe war in den Augen der Alten ein eben ſo widerſinniges Ding, als proſaiſche Poeſie. Von den Alten kann man lernen, wie der reine Verſtand und das unverkünſtelte Gefühl ſich kräftig, klar, und edel ausdrücken. Mögen wir alſo in den Wiſſenſchaften die Alten noch ſo weit übertreffen; das Studium der alten Litteratur überhaupt wird doch überall blühen und ſein hoher Werth wird ſich überall bewähren, wo die Litteratur einer neueren Nation auf dem rechten Wege iſt. Noch immer wird der Werth der alten Litteratur nicht hoch genug angeſchlagen. Denn ſie iſt und bleibt das ſicherſte Verwahrungsmittel gegen die Phantaſterei, die unter uns nur zu gewöhnlich den längſt entadelten Ehrennamen des Genies davon trägt; gegen die ſcholaſtiſche Grübelei, die ſich ſelbſt für die einzig wahre Philoſophie ausgiebt, und gegen die unendliche Fadheit der Gemeinnützigkeitsprediger, Sentimentaliſten, Romanenſcribler, Kunſtdilettanten, Journalfabrikanten und Recenſenten, die den Troß unſrer neueren Litteratur bilden und das Sumpfwaſſer, das einer dem andern zugießt, dem geehrten Publikum für reines Quellwaſſer verkaufen. Einem Griechen aus dem Zeitalter des Perikles, oder einem Römer aus dem Jahrhundert Auguſt's würde übel werden, wenn ſie unſre Leih- und Leſebibliotheken durchmuſtern oder aus einem Berge von gelehrten Zeitungen das Neue oder

Nöthige herausleſen ſollten, das ſie ihrer Aufmerkſamkeit werth finden möchten.

Aber je älter die Welt und je altkluger auch ſchon die Schuljugend wird, deſto weniger dürfen wir erwarten, daß die Poeſie überhaupt auf eine neuere Nation ganz ſo wirken ſollte, wie ſie auf die Griechen wirkte. In unſrer Litteratur müſſen die Wiſſenſchaften herrſchen. Alles aber, was in den Wiſſenſchaften mehr als zufällig iſt, und unſre Einſicht wirklich erweitert, gehört in das Fach entweder der philoſophiſchen, oder der mathematiſch-phyſikaliſchen Litteratur. Der Beweis dieſer Wahrheit läßt ſich freilich nur philoſophiſch führen.

Die Fortſetzung folgt.

VIII.

Ideen und Plane zu neuen Unterſuchungen.

Aus Salomon Maimon's hinterlaſſenen Papieren.

VII.

Litterariſche Plane.

Es giebt, ohne Zweifel, nicht nur noch viele und beträchtliche Lücken in unſrer Erkenntniß, die nach und nach ausgefüllt, Deſiderata, die befriedigt werden müſſen, ſondern ſelbſt die Erkenntniſſe in deren Beſitze wir ſind, ſind größtentheils ohne Plan und Ueberſicht der geſammten menſchlichen Erkenntniß, ohne Ordnung und Verbindung, zu einem Syſteme der Erkenntniß überhaupt, aufs Gerathewohl zuſammen getragen worden.

Es fehlt nicht an guten Köpfen, die im Stande wären, jene Lücken auszufüllen, und alſo unſre Erkenntniß zu erweitern und zu vervollkommnen, wenn man nur ihnen das Was (wenn auch nicht Wie) anzeigen und dadurch ihrer Thätigkeit eine beſtimmte Richtung geben wollte. Man muß aber nicht bloß die Forderungen, ſondern auch die mögliche Erfüllung dieſer Forderungen und die Mittel dazu ihnen vor Augen legen, wenn ihre Bemühung nicht vergeblich ſeyn ſoll. Ja, derjenige, der ſolche Forderungen an die gelehrte Welt thut, muß, ſo weit als dieſes ſich thun läßt, nach Bacons Beiſpiel, zur Befriedigung derſelben, ſelbſt Hand anlegen, und alſo Andere durch ſein eigenes Exempel dazu aufmuntern.

Es iſt alſo ein ſehr wichtiges Deſideratum in der litterariſchen Welt, deſſen Erlangung nicht nur ſehr vieles zum innern Flor der Wiſſenſchaften (zu ihrer Erweiterung und Vervollkommnung) ſondern auch zu ihrem äuſſern Flor (Wohlſtand der Gelehrten und Buchhändler, durch Vervielfältigung nützlicher Producte der Litteratur) beitragen würde, wenn jemand ein beſonderes Werk dazu beſtimmte, worin die, an ſich möglichen, aber noch fehlenden Producte der Litteratur *) beſtimmt angegeben, und die Gelehrten zu ihrer Herbeiſchaffung aufgefordert würden; woraus ſich ein jeder, nach Maßgabe ſeiner Kräfte, Neigungen und erworbenen Kenntniſſe wählen könnte.

Ein ſolches Werk ſind wir willens, unter vorgeſetztem Titel heraus zu geben, worin allerhand Plane zu neuen Schriften, in Form der gewöhnlichen Ankündigungen, angegeben und ihre Unentbehrlichkeit ſowohl als ihre Ausführbarkeit gezeigt werden ſoll.

In der zweiten Abtheilung dieſes Werkes ſollen vom Verfaſſer ſelbſt Verſuche zur Ausführung dieſer Plane ge-

---

*) Nachdem ich längſt auf dieſen Plan gerathen bin, fand ich einen ähnlichen in Lamberts Schriften unter dem Titel: Bibliothek möglicher Bücher.

macht, und alſo die Möglichkeit durch die That ſelbſt, dargethan werden.

Da aber die noch fehlenden Schriften unzählig ſind, ſo kann man von einem Werke dieſer Art keine Vollſtändigkeit, ſondern bloß Annäherung zur Vollſtändigkeit erwarten. Es iſt bloß ein Verſuch, der vom Verfaſſer ſelbſt oder von Andern, nach und nach erweitert und verbeſſert werden kann.

Daß aber dieſer Plan ausführbar iſt, kann man aus den akademiſchen Fragen erſehen, die zu eben dem Zwecke beſtimmt ſind, obſchon ſie nicht immer ſo zweckmäßig aufgegeben und beantwortet werden, als zu wünſchen wäre. —

Wir hoffen alſo, daß Gelehrte ſowohl als Buchhändler die Wichtigkeit eines ſolchen Werkes einſehen und ſeiner Ausführung zu Hülfe kommen werden.

Perſpectiviſcher Entwurf des Gebäudes der menſchlichen Erkenniß.

Das Gebäude der menſchlichen Erkenntniß iſt nicht nur ſeiner innern Anlage nach (im Erkenntnißvermögen ſelbſt) ſehr weitläuftig, ſondern es hat auch in ſeiner Ausführung, zu unſern Zeiten, einen Umfang des Ganzen und eine Mannigfaltigkeit der Theile, ihren verſchiedenen Beſtimmungen nach, erhalten, die faſt unüberſehbar ſind. Die ſieben freien Künſte der Alten ſind, in unſern Zeiten vielleicht bis auf ſieben mal ſieben und noch mehr angewachſen, indem wir das ſo ſehr (zur Vermehrung und Vervollkommnung der Producte des Fleiſſes) wichtige, ſtaatswirthſchaftliche Princip: Theilung der Arbeiten, auch in der litterariſchen Oekonomie, mit Vortheil zu gebrauchen wußten. Aber dieſe Theilung hat, wenn ſie zweckmäßig ſeyn ſoll, ihre natürlichen Grenzen. Die zweckmäßige Vertheilung (unter beſondere Subjecte) ſetzt eine, im Erkenntnißvermögen ſelbſt gegründete, richtige und vollſtändige Eintheilung (der Erkenntniß an ſich) voraus. Ob nun die Vertheilung und Anordnung dieſes großen Gebäudes dem Zwecke des Ganzen gemäß, eingerichtet ſei oder nicht, kann nicht dadurch beurtheilet werden, daß man von Zimmer zu Zimmer geführt, die innere Einrichtung eines jeden einzeln beſieht (weil man alsdann immer nur einen Theil aber nie das Ganze auf einmal zu ſehen bekommt), ſondern dadurch, daß man von Auſſen einen dazu ſchicklichen Geſichtspunct wählt, aus welchem man die Theile in ihrer Ordnung und Verbindung, in ihrem Verhältniſſe zu einander ſowohl, als zum Ganzen projectirt. Dieſem zufolge, werden einige Theile mehr, andere weniger ausführlich gezeichnet, vielleicht einige darunter bloß angedeutet werden. Der in ſeiner Kunſt geübte Baumeiſter wird auch leicht täuſchende Vertheilungen, blinde Fenſter u. d. g. wodurch man den Mangel der Mannigfaltigkeit und Symmetrie zum Schein zu erſetzen ſucht, bemerken und ſich nicht vom Scheine irre führen laſſen.

Ein ſolcher Abriß der menſchlichen Erkenntniß alſo iſt ein Deſideratum. Wir ſind daher willens, wenigſtens einen Verſuch hierin zu wagen und einen ſolchen Abriß zu entwerfen. Der Geſichtspunct ſoll hierzu ſo gewählt werden, daß die Hauptzimmer dieſes Gebäudes (die vorzüglichen Wiſſenſchaften) mehr, die Nebenzimmer aber, nach dem Grade ihrer geringern Verbindung mit jenen, weniger in die Augen fallen und ausführlich gezeichnet werden ſollen. In der Darſtellung einer jeden beſondern Wiſſenſchaft oder Diſciplin ſollen bloß ſolche Lehren daraus ausgehoben werden, die nach einer beſondern Methode oder nach einem beſondern Geſichtspunct, woraus der Gegenſtand betrachtet wird, beſtimmt werden oder die ſonſt in der Wiſſenſchaft eine wichtige Rolle ſpielen.

Dieſe allgemeine Ueberſicht der menſchlichen Erkenntniß ſoll einer Generalkarte (Mappa mundi) gleichen, worin die bekannten Welttheile, ihren natürlichen und politiſchen Grenzen nach, die Hauptländer und Staaten, Berge, Flüſſe u. ſ. w. in ihren mannigfaltigen Beziehungen und Verhältniſſen zu einander abgebildet ſind; wovon die Aufſtellungen der beſondern Wiſſenſchaften gleichſam Specialkarten abgeben. Aber nicht bloß die ſchon bekannten, ſondern auch die noch zu entdeckenden Theile müſſen wenigſtens angedeutet, ſo wie die Spuren, die darauf leiten, angegeben werden. Es müſſen auch Vorſchläge zur Erleichterung der Communication zwiſchen den entfernteſten Theilen (etwa wie die Communication der verſchiedenen Reiche und Staaten durch Entdeckung neuer Wege, durch Grabung neuer Canäle u. d. gl. befördert wird) und Hebung der Hinderniſſe gemacht werden. Hierzu muß noch eine pragmatiſche Geſchichte der Hauptveränderungen hinzu kommen, welche die verſchiedenen Abtheilungen der menſchlichen Erkenntniß erlitten haben und ihrer Natur nach haben erleiden müſſen, dieſe Veränderungen mögen die innere Verfaſſung, die Grenzbeſtimmung oder den Beſitzſtand betreffen. Hieraus wird ſich ergeben, wie manches Reich der Wiſſenſchaften mit Titeln prangt, ohne actuellen Beſitz (z. B. die Phyſik, der auſſer einigen wenigen Beobachtungen und Erfahrungen an beſondern Körpern, nichts von dem gehört, was ſie ſonſt zu ihrem Gebiete rechnet; ſondern der Mechanik, der Optik, der Aſtronomie, der angewandten Mathematik und der Chemie) wie ein anderes, dadurch, daß es die natürlichen Grenzen überſchritt, gänzlich in Verfall gerathen iſt; (z. B. die Metaphyſik in unſern Zeiten) was Deſpotismus (der Theoretiker) Anarchie (der Empiriker) und falſche Politik (wodurch jeder gelehrte Staat auf die Vergrößerung der übrigen neidiſch iſt, und ſie zu verhindern ſucht, wodurch er aber ſeiner eignen Vergrößerung Hinderniſſe in den Weg legt) für Folgen hatten; wie ſowohl nicht genügſame, als zu weit getriebene Heilung der gelehrten Arbeiten der Vervollkommnung und Vermehrung ihrer Producte gleich nachtheilig ſind; und noch mehrere ſehr intereſſante Bemerkungen dieſer Art.

Ein Werk dieſer Art iſt von äuſſerſter Wichtigkeit, aber auch mit vielen Schwierigkeiten verknüpft. Der Geſichtspunct zur bequemen Ueberſicht der menſchlichen Erkenntniß kann von verſchiedenen Zuſchauern verſchiedentlich gewählt werden. Die Gründe, die ein jeder für ſeine Wahl anführen kann, ſind gar nicht von der Art, daß ſie alle andern abſolut ausſchlieſſen ſollen, und ſelbſt aus einem einmal feſtgeſetzten Geſichtspuncte, wie ſchwer iſt es nicht, denſelben beſtändig vor Augen zu haben, und die mannigfaltigen Theile dieſer Zeichnung in gehörigem Verhältniſſe zu einander in Beziehung auf dieſen Geſichtspunct aufzutragen, indem die intellectuelle Perſpective, nicht wie die optiſche, ſich der Hülfe der Mathematik bedienen kann? Doch in magnis voluisse sat est! und ſelbſt ein fragmentariſcher Verſuch (denn mehr wollen wir auch nicht leiſten) iſt hierin nicht unerheblich. Damit bleibt einem jeden die Freiheit unbenommen, einen andern Geſichtspunct nach Belieben zu wählen, aus welchem er ſeine Zeichnung ſo genau, als ihm möglich iſt, machen kann.

Beſtimmung der beſondern intellectuellen Fähigkeiten die zur Bearbeitung beſonderer Wiſſenſchaften erforderlich ſind.

Daß zur Bearbeitung, Erweiterung und Vervollkommnung einer jeden Kunſt oder Wiſſenſchaft, Fähigkeiten und Talente überhaupt erforderlich ſind, wird hoffentlich ein jeder zugeben. Aber eine jede Kunſt oder Wiſſenſchaft erfordert nicht nur Fähigkeiten und Talente überhaupt, ſondern auch ihr eigenthümliche beſondere Fähigkeiten und Talente; und da dieſe den, zu einer andern Kunſt oder Wiſſenſchaft erforderlichen, entgegengeſetzt ſeyn können, ſo werden nicht bloß gewiſſe Fähigkeiten und Talente, ſondern auch Einſchränkungen der, dieſen entgegengeſetzten, als Bedingungen zur Bearbeitung dieſer Wiſſenſchaft, vorausgeſetzt werden müſſen. Denn es iſt offenbar, daß die Geiſtesgaben, die ein Dichter beſitzen muß, von ganz anderer Natur ſind, als die, welche ein Philoſoph, und dieſe wiederum von ganz anderer Art, als die, welche ein Mathematiker, Naturforſcher u. ſ. w. beſitzen muß. Ja was noch mehr iſt, eben daſſelbe Vermögen äuſſert ſich bei einem jeden auf eine ganz eigenthümliche Art. Die Einbildungskraft z. B. bringt den Philoſophen und Mathematiker auf die Spur ſeiner Erfindung; ſobald aber dieſes geſchehen iſt, muß ſie ſich zurückziehen, und den höheren Erkenntnißvermögen (Verſtand und Vernunft) Platz machen. Beim Dichter hingegen vollendet ſie die ganze Operation; und ſelbſt bei dieſem hat eben dieſelbe Kraft nach Verſchiedenheit der abgezweckten Producte verſchiedene Functionen. Es iſt eine ganz andre Function der Einbildungskraft, die zur Schilderung von Empfindungen und Leidenſchaften, und eine ganz andere, die zur Schilderung von Charakteren und zur Zuſammenſetzung von Perſonen und Begebenheiten zu einem äſthetiſchen Ganzen erforderlich iſt. Die verſchiedenen Künſte und Wiſſenſchaften nach ihren mannigfaltigen Abtheilungen ſind nicht bloß durch die Verſchiedenheit der Objecte, die ſie bearbeiten, ſondern auch, und zwar vorzüglich, durch die Verſchiedenheit der Kräfte oder Wirkungsarten des Subjects, die ſich in ihrer Bearbeitung äuſſern, von einander verſchieden. Man hört nicht ſelten ſagen: Dieſer oder jener ſcheint ganz zum Philoſophen, Mathematiker u. ſ. w. geboren zu ſeyn, womit man nicht bloß ſagen will, daß er einen, zur Bearbeitung einer jeden Kunſt oder Wiſſenſchaft überhaupt erforderlichen guten Kopf habe, ſondern auch daß er beſonders zur Bearbeitung dieſer oder jener Wiſſenſchaft, wovon die Rede iſt, vorzüglich geſchickt und alſo gleichſam dazu von der Natur beſtimmt ſei.

Ein Werk alſo, worin die, zu einer jeden Kunſt oder Wiſſenſchaft erforderlichen Fähigkeiten und Talente, nach pſychologiſchen Gründen aus der Natur dieſer Kunſt oder Wiſſenſchaft a priori beſtimmt angegeben werden, iſt noch bis jetzt, ein litterariſches Deſideratum, obſchon ſeine Wichtigkeit und ſein ausgebreiteter Nutzen unverkennbar iſt. Denn erſtlich iſt ſchon der Subjectiv-Nutzen an ſich groß genug indem dadurch jedes Subject ſeine Kräfte kennen, ſie ihrer Beſtimmung gemäß, zu gebrauchen lernen, und alſo die größte mögliche Subjectiv-Vollkommenheit zu erlangen in den Stand geſetzt ſeyn wird. Aber der Objectiv-Nutzen iſt noch viel größer. Die Kunſt oder Wiſſenſchaft von ſolchen Subjecten die von der Natur dazu beſtimmt ſind, bearbeitet, wird in ihrer Erweiterung und Vervollkommnung (gleichſam durch convergirende Reihen dargeſtellt) weit ſchnellere Fortſchritte machen, als jetzt da ſie durch die Menge ungeſchickter Bearbeiter vielmehr aufgehalten wird, indem aus Mangel einer guten litterariſchen Polizei, ein jeder in das Handwerk eines Andern pfuſcht. Es ſind aber dazu keine Zunftgeſetze nöthig. Ein jedes Subject behält, nach wie vor, ſeine völlige Freiheit, ſich ein Fach, das von ihm bearbeitet werden ſoll, zu wählen. Aber er wird von ſelbſt kein Fach wählen, deſſen Bearbeitung er (nach der, in dieſem Werke angeſtellten Unterſuchung) nicht gewachſen iſt. Er wird dadurch die traurige Erfahrung erſparen, ſich durch den übeln Erfolg erſt belehren zu laſſen, daß er ſchlecht gewählt hatte; da doch, nach der in unſern Zeiten ſo weit getriebenen Theilung der Arbeiten des menſchlichen Geiſtes dieſe Wahl einen ſehr weiten Spielraum hat.

Wir hoffen daher, daß es keine vergebliche Unternehmung ſeyn wird, wenigſtens ein ſolches Werk zu verſuchen, worin einem jeden, der ſich als Arbeiter im weiten Felde der menſchlichen Erkenntniß meldet, gleichſam ſein Poſten angewieſen und Alles, was ſeinerſeits dazu erforderlich ſeyn möchte, ſowohl zu ſeinem eigenen, als zum Vortheil der zu bearbeitenden Erkenntnißart beſtimmt werden ſoll.

Verminderung der Anzahl der Wiſſenſchaften und ihrer Ausdehnung durch Reduction.

Die Eintheilung der geſammten menſchlichen Erkenntniß in verſchiedene Zweige oder Diſciplinen und die Vertheilung dieſer unter verſchiedene Subjecte, hängen wechſelſeitig von einander ab. Je vollſtändiger die Eintheilung iſt, ſo daß das, was ſonſt als eine einzige Wiſſenſchaft behandelt wurde, nun durch Verſchiedenheit der ihr untergeordneten Gegenſtände, Methoden oder Zwecke, als verſchiedene Wiſſenſchaften, deren jede eine eigene Bearbeitung erfordert, betrachtet und als ſolche behandelt werden, deſto vollſtändiger wird auch die Vertheilung ſeyn; indem eine jede derſelben zu ihrer Bearbeitung eigene Männer erfordert, die ſich ganz damit abgeben; und ſo auch umgekehrt: je weiter dieſe Vertheilung geht, deſto mehr wird auch ein jeder Theil erweitert und vervollkommnet, wodurch eine größere, jener ſubordinirten Eintheilung, veranlaßt wird. In den neuern Zeiten iſt dieſe Eintheilung und die darin gegründete Vertheilung ſehr weit getrieben worden; aber vielleicht auch zu weit. Wenn nehmlich (wie es oft wirklich der Fall iſt) die Eintheilung nicht nach der urſprünglichen Verſchiedenheit der Gegenſtände, Methoden und Zwecke ſondern nach irgend einer äuſſern Verſchiedenheit (wie z. B. die Eintheilung der Chemie in pharmaceutiſche, metallurgiſche Chemie u. ſ. w. oder die alberne Eintheilung der Geometrie in Altimetrie, Fundimetrie u. ſ. w. eines zufalligen Gebrauches beſtimmt wird. Eine ſolche Eintheilung, die ihren Eintheilungsgrund nicht in der weſentlichen Verſchiedenheit der Gegenſtände, Methoden und Operationen des Erkenntnißvermögens, ſondern in etwas Zufalligem auf den empiriſchen Gebrauch abzweckenden hat, iſt eine unnütze Zerſtückelung der Vervollkommnung und Erweiterung der Erkenntniß mehr ſchädlich als nützlich; weil dadurch die Einheit des Princips verloren geht, und ſtatt des weſentlichen innern Mannigfaltigen ein zufälliges äuſſeres Mannigfaltige erkünſtelt wird. Die Wiſſenſchaften werden dadurch ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſowohl, als ihrer allgemeinen Brauchbarkeit beraubt. Es iſt alſo hohe Zeit, dieſer in unſern Zeiten ſo ſehr überhand nehmenden Eintheilungs- und Vertheilungsſucht Einhalt zu thun, wodurch ein eingebildeter Reichthum die

Stelle des wahren Reichthums vertritt. Die Fundamenta divisionis einer jeden Eintheilung aufzuſuchen, die Hauptwiſſenſchaften durch dieſelbe als verſchiedene Geſchlechter, coordiniren und ihre Abtheilungen als ihre verſchiedene Species, ihnen ſubordiniren, das Eigenthümliche einer jeden vom Gemeinſchaftlichen abſondern, und dieſes Gemeinſchaftliche zum Gegenſtand einer höheren Wiſſenſchaft zu machen; dadurch werden die Wiſſenſchaften von der einen Seite an Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und von der andern Seite an immer erweiterter Brauchbarkeit gewinnen.

Wir ſind daher willens in dem, unter dem vorgeſetzten Titel angekündigten Werke, dieſem Plane gemäß, die üblichen Eintheilungen der Wiſſenſchaften zu prüfen; die richtigen ſowohl als die fehlerhaften aus Gründen zu beurtheilen und Mittel an die Hand zu geben, jene immer vollſtändiger zu machen.

Aehnlichkeit zwiſchen entfernten und Verſchiedenheit zwiſchen verwandten Wiſſenſchaften.

Wäre die Eintheilung der menſchlichen Erkenntniß immer nach einem und eben demſelben Eintheilungsgrund (nach den Objectiv- oder Behandlungsmethoden u. ſ. w.) gemacht, ſo würde die Co- und Subordination derſelben unter einander, durch eben dieſen Eintheilungsgrund auf eine unabänderliche Art beſtimmt, und dadurch die Wiſſenſchaften nach dem Grade ihrer Verwandſchaft unter einander, geordnet ſeyn. Es ging aber hiermit nicht ſo zu. Einige Eintheilungen ſind nach dieſem, andere aber nach andern Eintheilungsgründen eingerichtet. Es iſt alſo möglich, daß Wiſſenſchaften, die in Rückſicht eines gegebenen Eintheilungsgrundes von einander entfernt, in Rückſicht eines Andern mit einander ſehr verwandt ſeyn können. (So iſt z. B. wenn die Eintheilung nach den Objecten eingerichtet wird, die Algebra, welche Größen und ihre Verhältniſſe zum Gegenſtande hat, von der Logik, deren Gegenſtand alles Denkbare überhaupt iſt, entfernt. Wird hingegen die Eintheilung nach der Methode gemacht, ſo iſt die Algebra, als eine analytiſche Wiſſenſchaft, mit der Logik mehr, als mit der Geometrie verwandt. Eben ſo iſt die Pſychologie nach dem erſtern Eintheilungsgrund mit der Moral, deren gemeinſchaftlicher Gegenſtand das Erkenntniß- und Willensvermögen iſt, näher verwandt als mit der Phyſik, die die lebloſe Natur zum Gegenſtande hat, wird hingegen das Princip, aus welchem die Wiſſenſchaft ihre Lehren herleitet zum Eintheilungsgrund gemacht, ſo iſt offenbar die Pſychologie mit der Phyſik, deren gemeinſchaftliches Princip Naturnothwendigkeit iſt, mehr als mit der Moral deren Princip Cauſalität durch Freiheit iſt, verwandt.) Die Einſicht in die Verwandtſchaft (Aehnlichkeit) verſchiedener Wiſſenſchaften aber dient zur Allgemeinmachung der Erkenntniß, ſo wie wiederum die Einſicht in ihre Verſchiedenheit hierin einen negativen Gebrauch hat; jene Allgemeinheit, nicht über ihre Grenzen auszudehnen. Es iſt alſo kein unerhebliches Unternehmen, die Aehnlichkeit zwiſchen (nach einem einmal angenommenen Eintheilungsgrund) entfernten und die Verſchiedenheit zwiſchen verwandten Wiſſenſchaften aufzuſuchen, und dadurch jene Allgemeinheit der Erkenntniß in ihren Grenzen zu beſtimmen. Dadurch werden die Wiſſenſchaften in mehr als einerlei Verhältniß zu einander gedacht, und einander, zu ihrer gemeinſchaftlichen Vervollkommnung wechſelſeitig Hülfe leiſten können.

Die Fortſetzung folgt.

IX.

Litterariſche Scherze.

IX.

Litterariſche Scherze.

I.

Anfang, Mittel und Ende der Jacobi'ſchen Philoſophie in der hohen Tranſcendental-Ideal-Wiſſenſchaftsſchule. Ein Trauerſpiel in vier Acten.

Erſter Act.

Der Wiſſenſchaftslehrer ſpricht ſich aus und ſpricht:

Ich und Jacobi, Wir ſind einverſtanden.
Jacobi's Nahm' ertön' in allen Landen!

Die Wiſſenſchaftsſchüler ſprechen ſich aus und ſprechen:

Vivat Jacobi! Vivat Er wie Wir!
Denn wer nicht mit uns iſt, der iſt ein Thier.

Zweiter Act.

Der Wiſſenſchaftslehrer ſpricht:
Faſt ſpricht der Mann mir doch ſo wunderlich.
Allein er ſieht nur halb ſo weit, als ich.
Die Wiſſenſchaftsſchüler ſprechen:
Biet' ihm die Hand! Das löſet alle Zweifel.
Schlägt er nicht ein, ſo hohl' ihn gleich der —

Dritter Act.

Der Wiſſenſchaftslehrer ſpricht;
O weh! o weh! Jacobi iſt ein Duns,
Jacobi glaubt an Gott, und nicht an Uns!
Die Wiſſenſchaftsſchüler ſprechen:
So iſt es Zeit für ihn, in's Gras zu beiſſen,
Halloh! Der große Hund muß ihn zerreiſſen!

Vierter Act.

Kynoſarges der große Hund, bellt ſich aus und ſpricht:
Ich mein' es redlich, ſag' euch, daß ihr's wißt,
Daß euer Held ein eitler Frömmler iſt.
Die Wiſſenſchaftsſchüler ſprechen:
Ja, du meinſt's redlich, zweiter Onkel Toby!
Jetzt iſt er todt, der Frömmler, der Jacobi.

Epilog.

Ihr Herrn, die Wahrheit thut ſich wohlfeil kund,
Ihr geht nur hin und fragt: „Wie ſpricht der Hund?"

Theophilus Anticynicus.

II.

Poetiſcher Wegweiſer,

das iſt,

Poetiſche Anleitung zur reinen kritiſchen Schulpoeſie.*)

1.

Die Kunſt.

Schleuß auf die Aeuglein, die ſich faſt verſchloſſen.
Ein neu Gebild der Kunſt wird dir entſtehen,
Wo unſer Göthe pflegt ſich zu vergehen,
Da wanke nach, und folg' ihm unverdroſſen
So weit du kannſt. Dann mache deine Gloſſen,
Denn es giebt viel der ſchönen Kunſt-Ideen.
Das Subject-Object kann dir nicht entgehen,
Und Alles, was darüber iſt, ſind Poſſen.
Der Göthe, freilich, liebt Natur und Sachen.
Der Ueber-Göthe athmet nur Aeſthetik.
Die iſt das Kreuz der Platten und der Schwachen.
Dir ſei ſie auch Theologie und Ethik,
Wie auch Phyſik. Und, um es kurz zu machen,
Die reinſte Poeſie iſt die Poetik.

2.

An die Platten.

Die Platten, wer die ſind, das kannſt du fragen?
Der Krit'ſche Knittel fällt, und du biſt platt geſchlagen.

---

*) Der ungenannte Einſender dieſer Suite von kritiſchen Kunſtproducten hat nicht beliebt, anzumerken, ob und wie weit es ihm mit dieſer Poeſie Ernſt oder Scherz iſt. Er mag dafür nicht übel nehmen, ſeine Verſe unter der Rubrik der Scherze hier wieder zu finden. Und wer Scherz verſteht, wird wiſſen, was er im Ernſt von der Sache denken ſoll.
Anmerk. d. Herausgebers.

3.

An das Publicum.

Ich ſchwör' es dir, ich bin ein ganzer Mann,
Ich buhle nicht um kleine Lorbeerzweiglein.
Ich ſchau' in Sonn' und Mond mich ſelber an.
Warum denn, deutſcher Bär, nicht auch in deinen Aeuglein?

4.

Seufzer eines Ueberſetzers.

Ich überſetze Tag und Nacht nach ſchönen Kunſtgeſetzen.
Ach! eben fällt mir ein: Wer wird Mich überſetzen?

5.

Beruhigung.

Du ſeufzeteſt umſonſt nach himmliſcher Belebung;
Allein ſchon grünt der Zaun der kritiſchen Umgebung.
Du kannſt ja Griech'ſch und Welſch. Das lerne nur zergliedern;
Dann tönt im reinen Styl dein neues Lied von Liedern.

6.

Redlicher Entſchluß:

O heil'ges Ich! Daß du den hohen Himmel wölbſt,
Das weiß ich. Nur, es kneipt mich in den Bauch ſo.
Der große Führer ſchwelgt in ſeinem ſchönen Selbſt.
Ich denk', ich mach' es auch ſo.

7.

Die neue Epoche.

Pfeif, o Vortrefflicher, mit Uns aus einem Loche;
Dann machſt du alle Tag' Epoche.

8.

Bundesregel.

Sei redlich; ſprich dich aus; gut, oder ſchlecht.
Schmeckt's nach der Schule, ſo iſt's recht.

9.

Anti-Möſer.

Das Mehl verlang' ich, nicht die Mühle!
Rief Möſer, den kein Heiliges umſtrahlt,
Sei du, o Schöpfer heil'ger Kunſtgefühle,
Die Mühle, die ſich ſelber mahlt.

10.

Theorie der Humanität.

Wer jetzt noch Ehre nennt, was Weiſe ſonſt ſo nannten,
Gehört zu den Humanitäts-Trabanten.
Wer ſchwatzt und lacht, und bellt, ſo gut er es verſteht,
Der hat Humanität.

11.

Religion in concreto.

Der Dame Potiphar entwiſchte Jacobs Sohn,
Das macht', es fehlt' ihm an Religion.

12.

Das Höchſte.

Das Höchſte, wie du ſtrebeſt, zu ergreifen,
Verſteh nur, alle Muſen zu kuranzen,
Schon fängt der deutſche Bär an, Welſch zu tanzen;
Denn du kannſt alle welſchen Weiſen pfeifen.
Drum fahre fort, mit ſchönen, bunten Streifen

Des Dreireims all' dein Schönes zu verſchanzen.
Schnür' auch altvätriſch deinen ſchmalen Ranzen,
Und lern', der Platten Bärte einzuſeifen.
Ein gutes Schifflein ſeegelt ohne Seegel.
Ein Genius geht auch auf einem Beine.
Häng' nur am Lebenspulsſchlag wie ein Egel!
Es iſt ja kühl im krit'ſchen Götterhayne,
Die Muſen ſtehn romantiſch wie die Kegel,
Krieg' ſie beim Kopf und wirf ſie alle Neune!

13.

Epode.

Quem tu Melpomene — Horat.

Auf euch herab, ihr lieben, ſchönen Sterne,
Schau' ich von theoretiſch-genial'ſchen Stelzen!
Ich weiß im Abglanz einer Blendlaterne
Das krit'ſche Eis zu Waſſer zu verſchmelzen,
Aus hohlen Nüſſen auszuknacken Kerne,
Und ſchön dürr Reis auf grünes Holz zu pelzen.
Verlernt nur, Bundesbrüder, das Erröthen!
Denn Wir ſind Wir, die reinen Schulpoeten.

Hat nun das Huhn ſein Ey in's Heu geleget,
So kann es ja methodiſch drüber kackeln.
Ein jeglich Herz wird jugendlich erreget,
Wenn der Kritik die alten Zähne wackeln.
Ein krit'ſch Gemüth die treue Liebe heget.
Religion entſpricht des Witzes Fackeln.
Wir ſegnen uns in aller Heil'gen Nahmen
Mit unſerm neuen krit'ſchen Kreuze. Amen!

Neues Muſeum
der
Philoſophie und Litteratur.

Herausgegeben

von

Friedrich Bouterwek.

Erſten Bandes zweites Heft.

Leipzig,
bey Gottfried Martini.
1803.

Universitäts-
München
Bibliothek

Inhalt des zweiten Hefts.

I.

Vom Ideal-Objekt des vernünftigen Verlangens. Vom Herausgeber.

II.

Ueber die Hauptmomente der Stoiſchen Sittenlehre aus Epiktet's Handbuche. Von H. Kunhardt.

III.

Die goldenen Jahrhunderte. Ein Fragment zur Philoſophie der Weltgeſchichte. Vom Herausgeber.

IV.

Aphoriſmen über das Abſolute. Von einem für dieſes Mal ungenannten, aber nichts weniger als unbekannten Verfaſſer.

V.

Die Religion der Freude. Ein Hymnus. Nach Oxenſtjerna.

Anmerkung.

Die Fortſetzung der Aufſätze, die im erſten Hefte dieſes Muſeums abgebrochen werden mußten, wird mit dem dritten Hefte folgen. In dieſem zweiten wird man hoffentlich die litterariſchen Scherze um ſo weniger vermiſſen, da die vortrefflichen Aphorismen über das Abſolute jeden Leſer, der an den neueſten Fortſchritten der deutſchen Philoſophie einigen Antheil nimmt, auf das ernſthafteſte hinlänglich intereſſiren werden.

d. H.

I.

Vom Ideal-Object des vernünftigen Verlangens.

Vom Herausgeber.

Vom Ideal-Object des vernünftigen Verlangens.

Das Abſolute iſt für den ſpeculirenden Verſtand das Waſſer im Faſſe der Danaiden. Welche Anſtalten man auch treffe, es als einen poſitiven Begriff zu fixiren; immer rinnt es als negativer Begriff, der dann das Unendliche heißt, in den Abgrund des Nichts zurück. Gleichwohl iſt unſer Verſtand nun einmal im Beſitz dieſes zweideutigen Begriffs. Jeder Begriff aber iſt erſtens eine mittelbare Vorſtellung. Er hat als Begriff nothwendig ein Subſtrat, wo nicht im ungetrübten Bewußtſeyn, doch wenigſtens in der Einbildung. Was iſt nun das Subſtrat des Begriffes des Abſoluten? Jeder Begriff hat ferner, als Begriff, ſeine Merkmale, durch die er beſtimmt und von allen übrigen Vorſtellungen ausgeſchieden wird. Dieſe Merkmale ſind eben dasjenige, was der Verſtand aus dem dunkeln Subſtrat des Begriffes hervorhebt und fixirt, wenn er ſich dieſen Begriff verſchafft. Welches wären denn nun dieſe Merkmale des Abſoluten?

Wer ſich mit aller nöthigen Unbefangenheit dieſe beiden Fragen vorlegt, wird von ſelbſt einſehen, daß ſie zugleich beantwortet, oder zugleich für unbeantwortlich erklärt werden müſſen. Wer ſie aber für unbeantwortlich erklärt, der hebt die ganze Logik aus ihren Angeln. Denn ein Begriff, der als Begriff im Verſtande unbezweifelbar da iſt, aber weder ein Subſtrat haben, noch durch Merkmale beſtimmt ſeyn ſoll, gehört in die Reihe der logiſchen Undinge. Mag das Subſtrat eines Begriffes auch noch ſo ſchwankend, mögen die Merkmale fürs Erſte noch ſo verworren ſeyn, aufgefunden und nachgewieſen werden müſſen ſie können, ſo gewiß ein Begriff überhaupt ein Begriff iſt. Vom metaphyſiſchen Urſprunge der Begriffe iſt hier gar nicht die Rede. Wir wollen nur den Keim des höchſten aller Begriffe im Bewußtſeyn aufſuchen. Da aber muß er zu finden ſeyn, ſo gewiß es eine Logik giebt, oder, richtiger geſagt, ſo gewiß es einen Menſchenverſtand giebt, der ſich ſelbſt durch Begriffe verſtehen kann.

Einige Data aus der Geſchichte dieſes Begriffs müſſen hier vorläufig mitgenommen werden. Ein Vorurtheil, das der Leſer, beſonders der ungeneigte, aus einer Schule mitbrächte, möchte ſich ſonſt überall der freien Forſchung vordrängen.

Alle älteren Philoſophen, die das Abſolute im Begriffe fixirten, trugen kein Bedenken, dieſen Begriff ſogleich, und als ob ſich dagegen gar nichts erinnern ließe, an die Spitze aller Realbegriffe zu ſtellen. Die erſte Schule, die den Begriff des Abſoluten in ſeinem ganzen ſpeculativen Umfange auffaßte, dafür aber ſeinen moraliſchen Gehalt überſah, war die eleatiſche. Das große Eins und Alles dieſer Schule war nach ihrem Syſtem nicht ein Gott, der mehr wäre, als die Welt: aber es war auch nicht die Welt als Welt; denn dieſe iſt eine Totalität der Dinge, deren viel ſind. Das Eins und Alles der Eleatiker war das reine Seyn, das, nach dem eleatiſchen Syſtem, nur ein einziges ſeyn kann und deßwegen die Dinge, deren eine Menge zu ſeyn ſcheint, in einer Unendlichkeit umfaßt, die alle Mehrheit und Mannigfaltigkeit ausſchließt. Dieſes reine Seyn, deſſen myſtiſche Idee der gemeine Verſtand nie begriff, galt in der eleatiſchen Schule für den Urgrund aller Gründe, alſo für das Abſolute nach der Sprache der neueren Philoſophie; und dieſer eleatiſche Begriff des Abſoluten wurde demonſtrirt durch Analyſe des Daſeyns überhaupt.

Ganz anders orientirte ſich Plato, als er ſich, das Abſolute zu fixiren, durch religiöſe Ueberzeugung gedrungen fühlte. Treu der ſokratiſchen Gewiſſenslehre, aber nicht der ſokratiſchen Reſignation, poſtulirte ſeine Vernunft einen Gott. Es ſchien ihm widerſinnig, zum Urgrund der Gründe von den untergeordneten Stufen auf einer Schlußleiter hinaufzuſteigen. Er zwang ſich voll Vertrauen zu ſeinem Bewußtſeyn auf die Höhe, von der er nun mit religiöſer Begeiſterung in die Natur und in den Verſtand der endlichen Geiſter herabſtieg. Das eleatiſche Eins und Alles ſuchte er durch logiſche Analyſe des Verhältniſſes der Einheit zur Vielheit zu entkräften. Die Subtilität dieſer Analyſe verwickelte ihn aber in ein dialektiſches Netz, in dem er, wider ſeinen Willen ſich ſelbſt fing, wie ſein Parmenides, das höchſte Meiſterwerk der dialektiſchen Kunſt, beweiſet. Es war mehr das ſichre Gefühl ſeines eignen Seyns, als eine klare Widerlegung der eleatiſchen Demonſtration, was ihm mit ſeiner Anſicht des Abſoluten zufrieden erhielt. Es ſchien ihm eben ſo wenig, als andern Metaphyſikern ein gewagtes Spiel zu ſeyn, einen unendlichen Geiſt ſyſtematiſch an die Spitze aller endlichen Geiſter zu ſtellen, und noch dazu dieſem unendlichen Geiſte eine mit ihm ewige und nothwendige, wenn gleich ohne ihn geſtaltloſe, Materie beizugeſellen. Platos Metaphyſik hält deßwegen eben ſo wenig, wie die Syſteme anderer Metaphyſiker, die Probe der ſpeculativen Kritik. Aber die platoniſche Philoſophie macht dennoch Epoche in der Geſchichte des Begriffs des Abſoluten. Denn Plato war der erſte Philoſoph, der als Philoſoph, nicht aus Gefälligkeit gegen ein Kirchenſyſten, das Wahre mit dem Guten in der Idee des höchſten Geiſtes unzertrennlich verband. Nach Plato's religiöſer Idealmetaphyſik ſind alle menſchlichen Begriffe von Wahrheit und Moralität nur Wechſelbegriffe, die den endlichen Geiſtern aus einer und derſelben abſoluten Urquelle der reinſten Realität zuſtrömen und uns um ſo beſtimmter zu dieſer Realität zurückführen, je weniger wir das Wahre und das Gute als zweierlei denken. Die geſtaltloſe Materie war nach dieſem Syſtem nur als eine unvollendete Realität anzuſehen; denn nur durch die Einwirkung der Ideen des reinſten der Geiſter erhielt ſie eine Form und wurde zur Welt.

Statt in Plato's große Ideen einzudringen, that Ariſtoteles das Seinige, nach entgegengeſetzten Principien den Tempel der Idealität niederzureißen, den Plato andächtig gebauet hatte. Seinem kalten, Allesdurchdringenden, und Alles, was nicht Werk ſeines Geiſtes war, ſchulgerecht zerſchneidendem Scharfſinn war es ein Leichtes, ein Syſtem zu zerſtöhren, das keine andre Schwelle hatte, als ein religiöſes Bedürfniß. Was er an die Stelle der platoniſchen Idealmetaphyſik ſetzte, war in ſeiner Art ein größeres Werk, ein überall hinſchöpfender, wenn gleich nichts erſchöpfender, Becher der Welt, wie die Araber in folgenden Jahrhunderten die Metaphyſik des Ariſtoteles nannten. Aber ſo ein bewundernswürdiges Ganzes auch die Metaphyſik des Ariſtoteles, beſonders in Verbindung mit der zu ihr gehörigen Naturphiloſophie, iſt, ſo armſelig und vereinzelt ſteht neben ihr die ariſtoteliſche, durchaus empiriſche, und auch nicht durch eine einzige Idee an das Syſtem der Grundwiſſenſchaft feſt geknüpfte Moralphiloſophie da. Plato hatte ſich in das Abſolute hineingeſchwärmt; Ariſtoteles ſtudirte ſich ſo weit wieder heraus, daß er zuletzt ſelbſt nicht wußte, wo es blieb. Der Urgeiſt, deſſen Daſeyn auch er behauptete, war für ihn nur ein theoretiſcher Gott. Er bedurfte dieſes Gottes nur, um die Bewegung des Weltalls zu erklären. Wie er die Ewigkeit Gottes mit der Ewigkeit der Materie ſchulgerecht verbinden ſollte, ſcheint ihm ſelbſt nicht klar geworden zu ſeyn. Wenigſtens ſtraucheln alle ſeine

Ausleger, wenn ſie auf dieſes Kapitel kommen. Was Ariſtoteles über das Unendliche ſagt, iſt zum Theil das Vortrefflichſte, was je darüber geſagt iſt, aber nur in Beziehung auf Raum und Zeit und auf das Daſeyn der Materie in Raum und Zeit. Ein Syſtem des Abſoluten in dem Alles umfaſſenden und durchaus moraliſchen Sinne der platoniſchen Philoſophie wollte Ariſtoteles nicht aufſtellen.

Was neuere Philoſophen bis auf unſre Tage geleiſtet haben, um den Begriff des Abſoluten zu fixiren, kommt nach dem, was Plato und Ariſtoteles ſchon geleiſtet hatten, kaum in Betracht. Die chriſtlichen Vorausſetzungen, denen ſie bis in die zweite Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts ſämmtlich, nur einige mehr, andre weniger, getreu blieben, gaben ſelbſt ihren atheiſtiſchen Seitenblicken eine dogmatiſche Richtung, bei der ſie ſelten nur einmal ſo klar ſahen, als die griechiſchen Metaphyſiker vor ihnen längſt geſehen hatten. Selbſt der kühne und raſtloſe Bruno, der wie eine Gewitterwolke mit Blitz und Donner über den Horizont der Syſteme zog und wahrlich über alle Syſteme ſeines Zeitalters hinaus ſah, verlor ſich unter myſtiſchen Räthſeln und Bildern, wenn er das Unendliche und Eine, an dem ſein Auge hing, durch Demonſtration feſſeln und in verſtändlichen Worten zur Sprache bringen wollte. Carteſius ſuchte im Grunde nur ein Chriſtenthum a priori. Mallebranche, Leibnitz und Locke räſonirten zwar mit ſehr verſchiedener Geiſteskraft, aber nach ähnlichen Vorausſetzungen. Spinoza ſtellte das eleatiſche Eins und Alles gewiſſermaßen wieder her, aber dogmatiſch nach der Theologie des Carteſius, und voll unbedingten Vertrauens zu Definitionen trotz allem widerſtrebenden Bewußtſeyn. Die immanente Weltſchöpfung nach dem Syſtem des Spinoza war immer noch begreiflicher, als Leibnitzens Effulguration der Monaden aus dem Schooße der Gottheit. Aber die Idee des Abſoluten vor aller Anwendung als reine Idee aufzufaſſen und ſie als einen Begriff im Bewußtſeyn zu ſichern, ehe noch ihr metaphyſiſcher Werth in irgend einem Sinne weder geläugnet noch zugeſtanden wurde, fanden alle dieſe berühmten Denker nicht für nöthig.

Die Kantiſche Philoſophie macht in der Geſchichte des Begriffs des Abſoluten die zweite Epoche. Kant, der Ariſtoteles des achtzehnten Jahrhunderts, ſah ſeiner Meinung nach über die gangbaren Syſteme der Metaphyſik hinaus. Er beſchloß eine Alles umfaſſende und pünktlich ſchulgerechte Reviſion der Philoſophie; und er führte nach ſeiner Einſicht als Meiſter ſein Werk aus. Nie vergeſſe, wer aufgehört hat ein Kantianer zu ſeyn, daß Kant der erſte Philoſoph war, der das Bewußtſeyn ſyſtematiſch auszumeſſen verſuchte. Auf dieſem Wege gelang es ihm wenigſtens ſeiner Meinung nach, das Abſolute ohne metaphyſiſche Vorurtheile zu ergreifen. Die Kritik der Kantiſchen Theorie des Abſoluten kann füglich in die freie Analyſe dieſes Begriffes herübergezogen werden.

Eben dieſe Analyſe kann denn auch die nöthigen Aufſchlüſſe über die noch neueren Theorien deſſelben Begriffs geben.

I. Alle Verſuche, das Abſolute als einen ſpeculativen Begriff zu fixiren oder auf irgend eine Art zu determiniren, müſſen ſich ſelbſt widerſprechen.

Erſter Beweiß. Alles *Begreifen* iſt ein *Erkennen* im weiteſten Sinne des Worts. Denn auch Einbildungen muß man erkennen, um ſie für Einbildungen zu halten. Alles Begreifen aber fängt mit *Begriffen* an. Daher eben der deutſche Nahme der Verſtandesvorſtellungen. Jeder Begriff aber ſetzt, wie jede andre Vorſtellung, *Unterſcheidung* voraus, und jede Unterſcheidung iſt *Abſonderung*. Von einem Erkennen ohne Abſonderung des Erkannten haben wir keinen Begriff, weil wir nur in Begriffen erkennen, deren jeder ſein Subſtrat von den übrigen Vorſtellungen abſondert, indem wir es denkend ergreifen. Alle Abſonderung aber ſetzt *Mehrheit* und *Mannigfaltigkeit* voraus. Was wir in der Beurtheilung als *Etwas* ſetzen, es ſey, was es wolle, ein wirkliches, oder ein imaginäres Etwas, wird von dem Verſtande als Eins unter Vielen, aus der großen Maſſe des Mannigfaltigen im Bewußtſeyn hervorgehoben und fixirt. Mit noch populärern Worten, Alles, was wir erkennen, wird als etwas *Beſonderes*, das heißt in ſeiner Art von andern Verſtandesobjecten *Verſchiedenes*, und eben Kraft dieſer Verſchiedenheit für den Verſtand Wirkliches erkannt.

Nun denken wir uns im Begriffe des Abſoluten durchaus kein Eins unter Vielen, kein Etwas, das nur in ſeiner Art etwas wäre; nichts Beſonderes unter den Dingen überhaupt; nichts, das in irgend eine Claſſe gehörte, oder ſelbſt eine Claſſe machte. Das Abſolute, nach dem die Vernunft zielt, weil ſie es immer vorausſetzt, ſoll der Urgrund der Möglichkeit alles Erkennens, folglich alles Unterſcheidens, folglich alles Abſonderns, folglich aller Mehrheit und Mannigfaltigkeit ſelbſt ſeyn. Nur in dieſer poſtulirten Qualität genügt es der Vernunft, die etwas Höchſtes und Letztes ſucht, das nur auf ſich ſelbſt beruhe. An dieſes auf ſich ſelbſt beruhende Höchſte und Letzte, das alles Wiſſen tragen ſoll, will die Vernunft alle Erkenntniſſe knüpfen, damit ſich nicht jede beſondre Erkenntniß als etwas Grund- und Bodenloſes im Unendlichen verliere. Alle Begriffe, durch die wir irgend etwas in ſeiner Art Wirkliches denken, ſind zu dieſem Zwecke gleich unbrauchbar, wir mögen übrigens mit dem Begriffe meinen, was wir wollen.

Folglich widerſprechen alle Verſuche, den Begriff des Abſoluten als einen ſpeculativen, d. h. nach Wiſſensprincipien auf irgend eine Art conſtituirten Begriff zu fixiren, ſich ſelbſt. Es widerſpricht ſich, zu wiſſen, daß alles Wiſſen oder Erkennen mit Unterſcheidung, Abſonderung und Claſſification anfängt, und doch etwas erkennen wollen, das über alle Claſſification und Abſonderung erhaben ſeyn und eben kraft dieſer höheren Qualität der Möglichkeit alles Wiſſens zum Grunde liegen ſoll. Wir mögen uns wenden, wie wir wollen; aus dieſer Klemme iſt keine Erlöſung.

Zuſätze. Dieſes Reſultat einer Meditation ohne Vorurtheil war es auch vermuthlich, was ſich dem Urheber der Vernunftkritik aufdrang, als er das Abſolute für einen bloß *regulativen*, und keinesweges *conſtitutiven* Vernunftbegriff erklärte. Die Unmöglichkeit einer Erkenntniß des Abſoluten war ihm klar geworden. Aber an der Entgegenſetzung des Regulativen und Conſtitutiven nach Kantiſchen Grundſätzen ſcheitert die geſammte *Erkenntniß*, die durch die Vernunftkritik conſtituirt und nicht bloß regulirt ſeyn ſoll. Denn irgend einen *feſten Punkt* muß doch auch die *kritiſche* Erkenntniß haben. Die relative *Realität der Vorſtellungen* im Bewußtſeyn kann dieſer feſte Punkt nicht ſeyn, eben deßwegen nicht, weil jede Vorſtellung *als Vorſtellung* die Vernunft nicht befriedigt. Auch Begriffe ſind nur Vorſtellungen. Urtheile, als Combinationen vorausgeſetzter Begriffe, ſind logiſch geordnete d. h. in einer Syntheſis vereinigte Vorſtellungen. Die *ſynthetiſche Einheit* der Vorſtellungen überhaupt, wenn ſie auch noch ſo vortrefflich erläutert wurde, konnte doch am Ende *ſich ſelbſt nicht tragen*. Denn woran hängt am Ende die Objectivität der geſammten, in einem Bewußtſeyn vereinigten Syntheſis ſelbſt? Soll die ſynthetiſche Einheit der Vorſtellungen oder, wie man in der Kantiſchen Schule ſpricht „der Apperception die Stelle des letzten Grundes vertreten und ſoll die Kantiſche Philoſophie eben deßhalb eine kritiſche, nicht dogmatiſche Philoſophie ſeyn, weil ſie ſich nicht höher und nicht tiefer verſteigen ſoll, als bis zu dieſer oft genannten ſynthetiſchen Einheit der Apperception; ſo iſt die Kantiſche Philoſophie ein rein kritiſcher Skepticiſmus und ſchlechterdings nichts mehr. Was wollen denn nun die orthodoxen Kantianer, die jetzt die Kantiſchen Dinge an ſich nur in zweideutigen Phraſen verfechten, dafür aber kategoriſch lehren, die ſynthetiſche Einheit der Apperception, das und nichts weiter, ſei das Fundament der Kantiſchen Philoſophie? Dieſe ſynthetiſche Einheit macht ihnen ja kein verſtändiger Skeptiker ſtreitig, wenn gleich gezweifelt werden kann, ob die Kantiſche Abzeichnung dieſer Einheit auch genau die richtige ſey. Sei ſie aber immerhin die richtige; wir gewinnen mit dieſer ſynthetiſchen Einheit nichts mehr als Ordnung in unſern Köpfen; alſo etwas Vortreffliches, aber noch keine gründliche Kenntniß deſſen, was wir denn eigentlich ordnen. Woher die Objectivität? Das iſt und bleibt die erſte ſkeptiſche und kritiſche Frage; und dieſe Frage ſollte nach der Meinung des Stifters der kritiſchen Schule keinesweges durch die Erläuterung der ſynthetiſchen Einheit der Apperception beantwortet werden, wie die Kantianer lehren, die dieſe große Frage gar nicht mehr hören wollen, damit ſie nur nicht mehr nöthig haben, ſie zu beantworten. Die Kantiſchen Dinge an ſich ſind die wahren Träger des erſten Theils der Vernunftkritik. Sie vertreten die Stelle des Abſoluten ſo lange, bis dieſes am Ende mit dem zweiten Theile der Unterſuchung deutlicher hervortritt. Bis dahin müſſen die Dinge an ſich im Kantiſchen Syſtem aushalten, die Sinne afficiren und Erſcheinungen erzeugen, aus denen Begriffe a posteriori erwachſen. Dieſe Produktion der Begriffe a posteriori ſoll aber nur unter der Bedingung der Selbſtthätigkeit des reinen Verſtandes ſtatt finden, der in dem Gemüth an ſich Begriffe a priori erzeugen ſoll, kraft deren er ſich die geſammten Begriffe a posteriori aneignet und ſich ſelbſt eine Erfahrung ſchafft. So entſcheidet der buchſtäbliche Kantianiſmus. Dieſem gemäß muß das reine Gemüth an ſich im Kantiſchen Syſtem auch die reinen Anſchauungen hergeben, die der erſte Grund ſeyn ſollen, warum der Verſtand ſich nicht über die Erfahrung erheben kann, weil die Erſcheinungen, die von den Dingen an ſich ausgehen, ſich nach den reinen Anſchauungen richten ſollen. Auch dieß ſteht mit klaren Worten in der Kantiſchen Vernunftkritik. Als nun nach allen dieſen Vorausſetzungen endlich das Abſolute ohne Beinahmen aus der Tiefe der Vernunft hervordrang und ſich dem redlichen Forſcher als die Idee der Ideen ankündigte, die eigentlich und allein das gewaltige Princip iſt, das den Menſchen, in Gedanken wenigſtens, über alle Erfahrung erhebt, und dem räſonnirenden Verſtande als der Grund der Gründe um ſo näher zu treten ſcheint, je gründlicher wir räſonniren; da riß der feine Faden, der von den vorausgeſetzten Dingen an ſich bis in das Innere des Gemüths in ſynthetiſchen

Flechten ſo künſtlich hinübergezogen war. Ueberzeugt von der einen Seite, daß das Abſolute *kein* Princip der Erkenntniß ſey, weil es bei jeder Anwendung auf Objecte im Unendlichen verſchwindet und nur Widerſprüche erzeugt; von der andern Seite aber gefeſſelt an die Dinge an ſich, deren *Aſeität* ſchon eine beſtimmte *Modification* des Abſoluten iſt, band der Erfinder der Vernunftkritik mit den flatternden Faden ſeines Syſtems der reinen Anſchauungen und reinen Verſtandesbegriffe die *entgegengeſetzten Enden* der äußerſten Objectivität und der innerſten Subjectivität in einen gordiſchen Knoten zuſammen. Er erklärte kategoriſch das Abſolute für eine bloß *ſubjective* und als ſolche nur *regulative Idee*, die in der Anwendung auf Objecte nur zu Widerſprüchen führe. Und nun lehrte er weiter, daß dieſe bloße Idee gleichwohl das nothwendige *Prädicat der Dinge an ſich* ſey, das dieſen Dingen aber nur in ſo fern zukomme, als wir ſie *nicht* erkennen. Wer *dieſes* zur vollen Befriedigung ſeines Verſtandes gefaßt zu haben vorgiebt, *der* iſt der wahre Kantianer. Ihm iſt klar geworden, wie es ohne eine beſtändige Verkettung von Widerſprüchen möglich iſt, ein reines *Gemüth* an ſich im metaphyſiſchen Gegenſatze mit reinen *Dingen* an ſich zu erkennen; aus dieſen Dingen an ſich die Objectivität aller Erſcheinungen in das Gemüth hineinzuleiten; dennoch zu lehren, daß wir von dieſen Dingen nichts wiſſen, als, daß ſie = X *ſind*, wir wiſſen nicht *was*; und dann weiter zu lehren, daß das Abſolute, das doch nur eine bloß ſubjective

Idee iſt, den Dingen an ſich als ein objectives Prädicat anklebe, kraft deſſen wir ſie aber nicht erkennen.

Nicht, um eines großen Geiſtes zu ſpotten, wird dieſe ſchon oft und bis zum Ueberdruß kritiſirte Vorſtellungsart des Abſoluten hier noch ein Mal in Erwähnung gebracht. Ohne die erſchütternde Wirkung, die dieſe Vorſtellungsart auf den noch nicht ermüdeten Verſtand der Deutſchen that, wäre es ſchwerlich einem Philoſophen des achtzehnten Jahrhunderts in den Sinn gekommen, die höchſte aller Ideen einer neuen Prüfung zu unterwerfen. Denn was Jacobi lehrte, klang den Gelehrten zu ungelehrt, und führte nicht ſyſtematiſch zum Ziele. Aber verworrener noch, als eine Ahndung, war die Kantiſche Theorie. Die Widerſprüche, in die ihr Erfinder mit ſich ſelbſt gerieth, waren Folgen der metaphyſiſchen Vorurtheile, von denen er ausging, um ſie nachher zu beſtreiten. Wie wenig ſeinem Bewußtſeyn die regulative Idee des Abſoluten im Widerſpruche mit den Dingen an ſich genügte, beweiſet ſeine Kritik der praktiſchen Vernunft. Um des praktiſchen Bedürfniſſes willen ſollte nun der Philoſoph an das Object einer Idee glauben, deren theoretiſche Gehaltloſigkeit er vorher eingeſehen haben ſollte. Es währte lange, ehe man die Seltſamkeit dieſer Zumuthung in ihrem Zuſammenhange mit der ſcheinbaren Einheit des geſammten Kantianiſmus deutlich bemerkte. Jetzt, da ſie endlich, beſonders Jacobi's und Schulze'ns vortreffliche Kritiken, aufgedeckt iſt, kann der Skeptiker auch die moraliſche Bruſtwehr der Kantiſchen Philoſophie ohne Mühe erſteigen. Immer aber bleibt dieſer Philoſophie das Verdienſt, die Unmöglichkeit einer Erkenntniß des Abſoluten, wenigſtens auf ihre Art, zuerſt ſyſtematiſch verdeutlicht zu haben.

Die Theorien der Hyper-Kantianer oder Wiſſenſchaftslehrer laſſen ſich bequem unter den Geſichtspunkt des zweiten Beweiſes der Wahrheit ſtellen, um die es uns hier zu thun iſt.

Zweiter Beweis. Nur eine zwiefache Begründung der Begriffe überhaupt iſt denkbar, eine unmittelbare durch Anſchauung, oder eine mittelbare durch Schlüſſe. Unmittelbar durch Anſchaunng begründet ſind ſowohl alle Erfahrungsbegriffe, als alle Einbildungsbegriffe. Unmittelbar durch innere Anſchauung begründet ſind auch die allgemeinen Verhältnißbegriffe, durch die wir die unabänderlichen Bedingungen unſrer menſchlich relativen Erkenntniß als Geſetze des Bewußtſeyns oder, wie man in der Kandiſchen Schule ſpricht, als Form des Erkennens auffaſſen. Das Subſtrat dieſer Verhältnißbegriffe im Bewußtſeyn iſt eben ſo indemonſtrabel, als das äußere Subſtrat des Begriffs einer Farbe. Es muß unmittelbar im klaren Bewußtſeyn anerkannt werden, oder es wird nicht verſtanden und iſt überhaupt nichts für den Verſtand. Mag die Kantiſche Schule noch ſo eifrig ihre reinen Verſtandesbegriffe als reine Inhärenzen des ſich ſelbſt denkenden Verſtandes vertheidigen; es bleibt dem

Verſtande, nach wie vor, unmöglich irgend eine Function des Gemüths im Begriffe zu fixiren, außer ſo fern dieſe Function ſelbſt in ihrer Wirkſamkeit innerlich angeſchauet wird und Merkmale gebiert, die der Verſtand unterſcheidet und ordnet. Dieſer unmittelbaren Begründung der Begriffe können wir in Gedanken eine mittelbare oder ſyllogiſtiſche entgegenſtellen. Alle hypothetiſchen Begriffe, z. B. der Begriff des Phlogiſtons in der älteren Chemie, ſind auf dieſe Art logiſch durch Schlüſſe der Muthmaßung begründet. Ihr unmittelbares Fundament bleibt aber ſo lange die Einbildungskraft, bis durch einen neuen Schluß, deſſen Bedingungen aber in der Hypotheſis nicht enthalten ſeyn können, die Vorausſetzung zur Wahrheit erhoben wird. Wie ſo etwas möglich iſt, bleibt hier dahin geſtellt. Es kam uns nur darauf an, die Möglichkeit einer ſpeculativen Begründung des Begriffs des Abſoluten auf die unfehlbare Alternative zurückzuführen, kraft deren, nach den allgemeinen Geſetzen des Menſchenverſtandes, zwiſchen der unmittelbaren Begründung eines Begriffs durch Anſchauung, und der mittelbaren durch Schlüſſe, kein Drittes denkbar bleibt.

Nun bedarf es kaum einer Aufklärung des Widerſinns, der in jedem Verſuche liegt, das Abſolute mittelbar oder durch Schlüſſe begründen zu wollen. Denn alles Mittelbare ſetzt etwas Unmittelbares, alle Hypotheſis eine Theſis voraus. Das Abſolute aber ſoll die Theſis der Theſen, der Grund der Gründe, die letzte Bedingung der Möglichkeit aller Vermittelungen ſeyn. Eine Erkenntniß des Abſoluten durch Schlüſſe gehört alſo zu den ungeheuerſten Fictionen, die je eines Menſchen Gehirn verwirrten. Keine Selbſttäuſchung, was auch immer ihr Gegenſtand ſey, kann enormer, als dieſe, ſeyn, kraft deren man ſich einbildet, das Unmittelbare aus dem Mittelbaren zu begreifen, und durch Schlüſſe, deren ganze Beweiskraft die Wahrheit ihrer Prämiſſen iſt, die höchſte Prämiſſe zu begründen, die alle möglichen Schlüſſe tragen ſoll. Und doch war dieſe Selbſttäuſchung von jeher das Princip der überſchwänklichen Wiſſenſchaft der Metaphyſiker, weil ſie das Abſolute mit den *Naturkräften* verwechſelten und nach dieſer Verwechſelung in aller Gemüthlichkeit ſich einbildeten, auf die Natur des Abſoluten eben ſo ſchließen zu können, wie man hypothetiſch von einer Naturkraft auf eine andre und höhere ſchließt; als ob das Abſolute, wenn es überhaupt als Etwas gedacht werden ſoll, nicht auch als das *Princip* aller, in ſich ſelbſt immer nur *relativen* Naturkräfte, folglich als etwas von allen Naturkräften Verſchiedenes, gedacht werden müßte, und als ob der Begriff einer *höchſten* Naturkraft nicht ſchon deßwegen ein widerſinniger Begriff wäre, weil ſich die Vernunft, die nach dem Höchſten zielt, in der reinen Abſtraction über *alle* Natur erheben kann, um einen Gott wenigſtens zu *denken*! Das Bewußtſeyn der ungeheuren Verwirrung, in die der geſunde Verſtand geräth, wenn er eine Erkenntniß des Abſoluten ſyllogiſtiſch, das heißt, durch Begriffe, das heißt, durch relative Vorſtellungen gewinnen will, veranlaßte die Entſtehung des *metaphyſiſchen Myſticismus*, deſſen Fundament eine wirkliche Anſchauung des Abſoluten ſeyn ſoll. Gegen wirkliche Anſchauungen gilt nun freilich keine Demonſtration. Aber alle Aufklärung des Bewußtſeyns führt zur Erkenntniß der Unmöglichkeit einer Anſchauung des Abſoluten. Denn alle unſre Erkenntniß beruht auf einer Succeſſion von relativen Vorſtellungen, deren keine die erſte iſt und keine die letzte. Es iſt alſo eben ſo unmöglich, in irgend einer Anſchauung, deren man ſich wirklich bewußt iſt, das Abſolute zu erkennen, als es unmöglich iſt, eine ewige Vorſtellung im Bewußtſeyn zu erzeugen. Irgend einer durch Phantaſie producirten Vorſtellung die Qualität der Ewigkeit beliebig anzuhängen, ſo oft man ſie im Gedächtniſſe hat, iſt jedem Schwärmer möglich. Aber das wahrhaftig Ewige und in ſich beharrliche, nach dem die reine Vernunft verlangt, faßt der Schwärmer eben ſo wenig in irgend einer Erkenntniß auf, als der Mathematiker die höchſte Zahl oder den abſolut größten Körper.

Folglich iſt weder eine unmittelbare, noch eine mittelbare Erkenntniß des Abſoluten möglich, und alle Verſuche des grübleriſchen Verſtandes, den fundamentalen Widerſpruch, den der Begriff einer Erkenntniß des Abſoluten in ſich faßt, zu verſtehen, müſſen ſich in ihrem ganzen Umfange auf ein beſtimmtes Spiel der Einbildung reduciren laſſen, die im Kopfe des Schwärmers den vacanten Platz der geſunden Vernunft eingenommen hat. Wie leicht dieſe Reduktion gelingt, beweiſet die Probe.

Zuſätze. Alle angeblichen Kenner des Abſoluten ſind, wie aus den Beweiſen der Nullität ihrer ganzen Kennerſchaft folgt, entweder kalte Demonſtratoren, die, um alle Schwärmerei abzuwehren, einzig und allein auf vorausgeſetzte Begriffe fußen und durch ſchulgerechte Combination von Begriffen, die doch alle nur als relative Vorſtellungen vom Bewußtſeyn getragen werden, ſyllogiſtiſch in das Weſen des Abſoluten eindringen wollen; oder es ſind blinde Schwärmer, die ſich in das Abſolute hineinphantaſiren und auf ſyſtematiſche Einſicht Verzicht thun; oder es ſind blinzelnde Schwärmer, die die Anſchauung des Abſoluten mit ſyſtematiſcher Gründlichkeit zur höchſten Evidenz des Verſtandes erheben, und uns dann in Syllogismen darthun wollen, daß nur in ihrer Anſchauung Vernunft ſey.

Die kalten Demonſtratoren, die das Abſolute erkennen wollen, haben ſeit der Epoche der Kantiſchen Vernunftkritik kein Glück mehr gemacht. Man bewundert noch die metaphyſiſchen Erfindungen des Ariſtoteles und Leibnitz als die größten Documente des Genies in ihrer Art, man läßt der methodiſchen Beharrlichkeit des bedächtſamen Wolff Gerechtigkeit widerfahren. Aber eine neue Logo-Metaphyſik in der Manier des Hrn. Bardili iſt in unſern Tagen nur ein Nachſpiel zu einer alten Komödie, die nun ſchon ſo oft vergebens aufgeführt iſt, daß das Publikum ſie nicht mehr zu ſehen verlangt; und das Nachſpiel allein nimmt ſich gar zu kahl aus. Wer noch irgend eine rein demonſtrative Erkenntniß des Abſoluten für möglich hält, dem darf man kategoriſch in's Geſicht ſagen, daß er die ſkeptiſchen Anfangsgründe der Logik nicht verſtanden habe, ſo ärgerlich auch beſonders jetzt dieſe Abfertigung klingt. Dieſe Demonſtratoren ſetzen entweder das Abſolute, als ob ſie es ſehen könnten, mit beſtimmten Prädicaten voraus; und nachdem ſie es vorausgeſetzt haben, krümmen und wenden ſie ſich unter Definitionen ſo lange hin und her, bis ſie den ſchwebenden Punkt, das heißt, den Begriff gefunden haben, durch deſſen ſchulgerechte Verbindung mit andern Begriffen ſie das Abſolute ſo darſtellen können, wie ſie es ſehen wollen. Oder ſie machen es, wie neuerlich Hr. Badili, als er zu ſeiner eignen Verwunderung das Glück hatte, hinter dem dürren Zaune der Logik einen Gott zu finden, das heißt, ſie ergötzen ſich an irgend einer Beſchreibnng des Undefinirbaren, z. B. des Denkens; halten ihre Beſchreibung für eine Definition; fangen an, aus der vermeinten Definition Schlüſſe zu ziehen, und werden von ihren eignen Entdeckungsgaben überraſcht, wenn ihnen am Ziel ihrer Schlüſſe das Abſolute, auf das ſich am Ende jede Schlußreihe bezieht, nach der Forderung ihrer Prämiſſen erſcheint. Die Beſchreibungen, die man den ihrigen mit gleicher Gründlichkeit entgegenſtellen kann, wollen ſie nicht kennen. Wenn der Eine ſagt: ,,Denken heißt, Eins, als Eins und Daſſelbe, in's Unendliche wiederhohlen", kann der Andre mit gleicher Gründlichkeit ſagen: ,,Denken heißt, Nichts, als Nichts und immer Nichts, in's Unendliche wiederhohlen"; und die Disputation zwiſchen Beiden muß die erbaulichſte werden, von der man je gehört hat, weil der Eine immer Nein ſagen muß, wenn der Andere Ja ſagt, nie aber der Eine das Nein des

Andern durch ein Ja beſtätigen kann, ſo, daß immer die erſte Theſis als der Anfang einer vernünftigen Disputation, zwiſchen beiden Disputanten durchfällt.

Mit der blinden Schwärmerei hat die Philoſophie nichts zu verhandeln; deſto mehr aber mit der ſchulgerecht blinzelnden Schwärmerei die den imaginären Funken, den ſie durch einen Schlag auf's Auge erzeugt, nach Grundſätzen für das helle Tageslicht der reinen Wahrheit ausgiebt. Die vermeinte Anſchauung des Abſoluten war von jeher das Sterbebette des geſunden Verſtandes. Wer ſich ihr einmal hingiebt, iſt für alle Belehrung verloren. Die Ekſtaſe, ohne die der verlangte Traum im Wachen das Bewußtſeyn nicht übermannen kann, ſtößt jeden unekſtatiſchen Gedanken zurück; und der philoſophirende Phantaſt kann von Glück ſagen, wenn er wenigſtens ein frommer Schwärmer bleibt. Dann verdient er um ſo mehr unſer ſchonendes Mitleid, je weniger ihn ſpeculativer Dünkel blendet, und je aufrichtiger er ſich ſelbſt geſteht, daß ſeine vermeinte Anſchauung nur die Sehnſucht nach dem Abſoluten iſt, die jeder denkende Geiſt, der nicht am Staube klebt, mit dem redlichen Schwärmer theilt. Die fromme Anſchauung des Abſoluten war ſeit den älteſten Zeiten ein Erzeugniß der orientaliſchen Phantaſie. Selbſt Plato ſcheint die erſten Ideen zu ſeiner Theoſophie, wo nicht ſelbſt von orientaliſchen Religionslehrern, doch mittelbar durch Berichte aus einem heißeren Klima erhalten zu haben. Wenigſtens iſt nicht glaublich, daß die neuplatoniſchen Ideen, von denen die Religionsbücher der Indier voll ſind, im buchſtäblichen Sinne neuplatoniſch, das heißt, aus den Schriften der alexandriniſchen Eklektiker, gefloſſen ſeyn ſollten. Wie dem auch ſey; die Welt kannte im Orient und Occident nur eine *fromme* Anſchauung des Abſoluten, bis es neulich dem Hrn. *Schelling* gefiel, unter dem funfzigſten Grade nördlicher Breite eine neue Beobachtung der überſinnlichen Welt anzuſtellen und in einer materialiſtiſchen Anſchauung den idealiſtiſchen Punkt nachzuweiſen, in welchem *Gott und die Natur Eins* ſind. Neue Reſultate konnte dieſe Anſchauung nicht liefern, ſoweit ſie eigentlich die Philoſophie anging. Denn Plato, Bruno, Leibnitz und Spinoza hatten die ganze Gegend um den Punkt umher, wo der Verſtand das *Zeitliche* mit dem *Ewigen* verwechſelt, ſchon ſo ſorgfältig ausgemeſſen, daß dem neuen Epopten keine andre Arbeit in der Hauptſache übrig gelaſſen war, als, aus den vier Männern: Plato, Bruno, Leibnitz und Spinoza Einen Mann zu conſtruiren, der ſich wie alle Vier zuſammen ausnahm, in dieſer *Vierheit* aber ſich zu dem *fünften* doch nur wie ein Vorläufer zu dem Meſſias verhalten ſollte. Die Hauptſache war dem Hrn. Schelling ſeine *Naturphiloſophie*. In dem Abſoluten ſollte der denkende Geiſt nach göttlichen und natürlichen Principien ſich ſelbſt als identiſch mit der ewigen Weltſeele anſchauen, und aus der Identität des Ich und Nicht-Ich in der Wirkſamkeit dieſer Weltſeele die vier Weltgegenden, den Magnetismus, die Bahnen der Planeten, und die vier edlen Metalle *deduciren*. Was die neue Anſchauung des Abſoluten in der *moraliſchen*

Welt zu bedeuten hat, ſoll uns wahrſcheinlich ein Nachtrag zur Deduction der vier edlen Metalle lehren.

Das Spiel der Phantaſie in der Anſchauung des Abſoluten verräth ſich jedem unbeſtochenen Verſtande, ſobald man nur die Frage aufwirft: offenbart ſich das Abſolute dem anſchauenden Auge des Geiſtes *mit oder ohne Eigenſchaften*? offenbart es ſich *ohne* Eigenſchaften, ſo iſt es für den Verſtand dem *Nichts* gleich; denn es fehlen dann alle poſitiven Merkmale, die in der Reflexion fixirt werden könnten, um das Subſtrat eines poſitiven Begriffes zu bilden, aus welchem etwas geſchloſſen werden könnte. Offenbart ſich aber etwas *mit* Eigenſchaften, ſo iſt es zuverläſſig nicht das Abſolute; denn Eigenſchaften ſind in der Anſchauung, was für den Verſtand Merkmale ſind; Beſtimmungen des *Mannigfaltigen* im Bewußtſeyn. Jede Eigenſchaft iſt Begrenzung des Dinges in einer beſtimmten Erkenntnißſphäre. Die Eigenſchaften des Abſoluten anſchauen, heißt alſo, das Unbegrenzte begrenzen, das Unendliche in die Endlichkeit einſchließen, das heißt, *tranſcendentalen Wahnſinn* poſtuliren. Dieſer tranſcendentale Wahnſinn hat im Bewußtſeyn des *frommen Schwärmers* wenigſtens die *moraliſche* Anſchauung zur Hülle. Wann dem frommen Schwärmer die überſchwänkliche Idee des Abſoluten in ihrer myſtiſchen Hoheit vorſchwebt, erwacht zugleich die Idee der *moraliſchen Vollkommenheit* im Innerſten ſeines Bewußtſeyns; die wahrhaftige Erhebung des Geiſtes löſet ſich dann in das tiefſte Gefühl auf und die Phantaſie ſchafft ſich, ſo gut ſie kann, ein Bild des Abſoluten, deſſen Betrachtung dann die vermeinte Anſchauung iſt. Aber eine Schellingiſche, das heißt, rein ſpeculative Anſchauung des Abſoluten iſt tranſcendentaler Wahnſinn ohne Schleier. Bis zu dieſem Extrem kann ſich der Verſtand auch nur da verirren, wo er ſich, um nur Alles zu deduciren und Himmel und Erde zu identificiren, von allen Geſetzen der Logik losſagt und ſich nur um den Schein der Conſequenz bemüht, auf den er dann trotzen kann, wann er von willkürlichen Satzungen den Anlauf nimmt und dieſen Satzungen gemäß folgerecht die Phantaſie ſo lange hetzt, bis ſie ihm die beſtimmte Anſchauung ſchafft, deren er bedarf, damit ſeine Schlüſſe doch irgend einen Beziehungspunkt haben, der mehr, als ein leerer Begriff iſt. Er denkt ſich alſo, ſeiner Theorie zu Gefallen, eine Weltſeele, wie ſie ſeyn ſollte; und die Phantaſie muß in dem Dunkel, das kein Verſtand durchdringt, das ungeheure Geſpenſt erſcheinen laſſen, das da ein abſolutes Subject-Object iſt und die citirte Weltſeele vorſtellt.

Dritter Beweis. Wer durch die beiden erſten Beweiſe der Unmöglichkeit das Abſolute als einen ſpeculativen Begriff zu fixiren, noch nicht befriedigt iſt, der erinnere ſich an den Doppelſinn, von dem ſich dieſer Begriff durchaus nicht befreien läßt, ſo lange er als ſpeculativer Begriff beſtimmt werden ſoll. Eben dieſer Doppelſinn aber iſt ein drittes Argument, kraft deſſen die Unmöglichkeit einer Erkenntniß des Abſoluten erkannt wird. Denn alles wirkliche, nicht einem Syſtem zu Gefallen fingirte Denken fängt mit der reinen Entgegenſetzung des Etwas und des Nichts in einer Abſtraction an. In der Abſtraction, die nichts anders als die ſpeculative Richtung der Freiheit iſt, bilden ſich alle Begriffe als Fractionen des Nichts und des Etwas, das heißt, als Vorſtellungen, die zum Theil das Werk der Freiheit oder reinen Vernunft ſind, zum Theil aber der Empfindung angehören, von der ſie im Bewußtſeyn getragen werden. Die reine Vernunft producirt durch ſich ſelbſt nicht einen einzigen Begriff, weil ſie nur das Vermögen iſt, jede Vorſtellung im Bewußtſeyn ganz, oder zum Theil, zu vernichten. Ihr reinſtes Product iſt der Begriff des Nichts; und ſelbſt dieſen Begriff kann ſie nur in der unbeſtimmten Abſtraction von aller Empfindung erzeugen. Die Empfindung allein trägt das Etwas in jedem Begriffe durch den wir wirklich etwas erkennen; und wo uns die Empfindung als innere Wahrnehmung verläßt, da beharret die reine Vernunft nur im Streben nach irgend einem Etwas überhaupt, das ſelbſt die Empfindung tragen ſoll, deren Bürgſchaft unſerm Geiſte keinesweges genügt. *).

Nun iſt aber eben dieſes höhere Etwas, nach welchem die Vernunft, als reine Vernunft, ſtrebt, eben Daſſelbe, was mit einem andern Worte das Abſolute heißt. In

---

*) Die Ausführung und den vollſtändigen Beweis dieſer logiſch-transcendentalen Wahrheiten enthält die transcendentale Apodiktik und die Abhandlung: Was heißt Denken. Siehe das erſte Heft dieſes Muſeums.

der Empfindung iſt nichts Abſolutes; und in der Vernunft iſt es nur, ſofern die Vernunft einen *Realgrund* ſucht, der die Empfindung ſelbſt tragen ſoll. Einen ſolchen Realgrund erkennen und in irgend einem beſtimmten Begriffe fixiren wollen, heißt aber, ſich ſelbſt widerſprechen; denn nur durch *Beziehung* der Vernnnft auf irgend ein Etwas, wird ein Erkennen möglich: und wo wir von der Empfindung abſtrahiren, bleibt der Vernunft nichts übrig, worauf ſie ſich beziehen könnte, außer Einbildungen, die ſie verſchmäht.

Alſo genügt die Vernunft, die nach dem Abſoluten ſtrebt, erſtens *ſich ſelbſt* nicht, weil ſie in ſich ſelbſt nichts findet, als die *reine Beſtrebung* aber keinesweges das Abſolute ſelbſt, nach dem ſie ſtrebt. Noch weniger aber genügt ihr zweitens die *Empfindung*, denn durch dieſe finden wir nichts, als eine ſubjective oder objective *Natur*, deren Realität mit der Empfindung ſelbſt coincidirt. Soll alſo das Abſolute als ein Object der reinen Vernunft fixirt werden, ſo coincidirt es mit dem reinen Nichts. Soll es aber in die Natur übertragen werden, ſo gewinnen wir zwar den Begriff einer reinen *Welt*, aber nur, um die prekäre Gültigkeit unſers geſammten Wiſſens zu begreifen, das heißt, um einzuſehen, daß dieſer Begriff alle Erkenntniß verſchlingt, weil wir ihn nie *vollenden* können, und doch immer vollenden wollen: denn die *erkennbare* Welt iſt eins mit der Natur; ſie coincidirt alſo wieder mit der Empfindung, über die die Vernunft immer hinausſtrebt.

Zuſatz. Hier wäre der Ort, noch ein Mal die erweisliche Dürftigkeit der Titular-Wiſſenſchaftslehre des folgerechten Hrn. Fichte apodiktiſch aufzudecken. Aber ſeitdem die Mißhandlung, die dem Begriffe des Abſoluten in dieſer Wiſſenſchaftslehre widerfuhr, ſelbſt dem Hrn. Schelling eingeleuchtet hat, kann man die ganze Gedanken-Gaukelei des tranſcendentalen Idealismus ihrem Schickſale überlaſſen. Denn wer ſich jetzt noch im Ernſt überreden kann, das Abſolute mit der Freiheit, die da Ichheit iſt, conſtituirt zu haben, der kann ſich auch folgerecht einbilden, daß es zu allen Zeiten gerade ſo viel Götter gebe, als es Ichheiten giebt; oder daß das Abſolute, genannt Gott die Geſammtheit der Götter, genannt Ichheiten, ſey; u. d. gl. Wer will mit ihm disputiren? Wer aber die Freiheit ſelbſt nur im Conflict mit der objectiven Nothwendigkeit anerkennt, und die ſogenannte Wiſſenſchaftslehre nur als ein methodiſches Benehmen erklärt, die Schranken der Freiheit mit der Freiheit ſelbſt zu conſtituiren, der ſetzt ſich über dasjenige, was wir in der Philoſophie eigentlich wiſſen wollen, eben ſo kritiſch, wie der buchſtäbliche Kantianer, hinaus. Denn daß die Subjectivität im Bewußtſeyn mehr als Paſſivität iſt, bedurfte keines neuen Beweiſes. Daß die wirkliche Paſſivität nur als eine gehemmte Activität verſtanden werden muß, verdiente allerdings deutlicher aus einander geſetzt zu werden, als bis dahin geſchehen war. Noch mehr bedurfte die große Wahrheit, daß reine Vernunft und Freiheit Eins und Daſſelbe ſind, einer ſyſtematiſchen Erläuterung. Sobald dieſe Wahrheit anerkannt iſt, verſteht es ſich von ſelbſt, daß ſich alle Functionen des Bewußtſeyns ſyſtematiſch unter den Begriff der Freiheit oder reinen Selbſtthätigkeit einordnen und als Selbſtbeſchränkungen der Freiheit erklären laſſen müſſen. Daß aber durch alle dieſe Erörterungen die Idee des Abſoluten, ohne deren conſtitutiven Werth, unſer geſammtes Wiſſen doch am Ende dem Skepticismus heimfällt, nicht berührt wird, kann Jeder begreifen, wer ſich nicht mit leeren Syllogismen abfertigen läßt, weil er weiß, was dazu gehört, die Vernunft wiſſenſchaftlich zu befriedigen.

Reſultat. Wenn die Philoſophie, die nach dem Abſoluten forſcht, als rein ſpeculative Kritik der Möglichkeit einer Erkenntniß ihr letztes Urtheil fällt, ſo conſtituirt ſie ſich ſelbſt als Skepticismus. Ihr Fundament iſt das Bewußtſeyn. Die That des Bewußtſeyns nimmt in der Reihe der ſkeptiſchen Argumente die leere Stelle des fehlenden Grundſatzes ein, den keine Speculation herbeiſchaffen kann. Durch conſequente Analyſe des Bewußtſeyns wird unumſtößlich bewieſen, daß alle Verſuche, das Abſolute als einen ſpeculativen Begriff zu fixiren, vom Anfange bis zu Ende ſich ſelbſt widerſprechen. Mit dieſem Reſultate könnte ſich der Menſchenverſtand, der nun einmal kein Götterverſtand werden kann, anſpruchlos zur Ruhe begeben, und das Leben, ſo wie er es findet, in Ermangelung der Realität analyſiren nach der er vergebens forſcht. Er könnte es, wenn nicht auch — und dahin ſollte der erſte Theil dieſer ganzen Unterſuchung führen — durch eben dieſes ſkeptiſche Reſultat die Vernunft ſelbſt ſich in reine Unvernunft aufzulöſen drohte.

Denn wir gingen von der pſychologiſchen Wahrheit aus, daß der Begriff des Abſoluten als Begriff wirklich und unbezweifelbar in unſerm Verſtande da iſt. Wir überzeugten uns darauf von der logiſchen Wahrheit, daß jeder Begriff, ſein Subſtrat im Bewußtſeyn ſey, welches es wolle, doch irgend ein Subſtrat haben und durch Merkmale conſtituirt ſeyn muß, die ſich ſo gewiß, als der Begriff im Bewußtſeyn entſtanden iſt und beharrt, in eben dieſem Bewußtſeyn müſſen nachweiſen laſſen. Nun lehrte aber die Kritik aller Verſuche, das Abſolute als einen ſpeculativen Begriff zu fixiren, daß ſchon der Begriff eines Merkmals des Abſoluten ſich ſelbſt widerſpricht. Wenn alſo die Kritik aller Wiſſenſchaft des Abſoluten ſich nicht begnügt, die Möglichkeit irgend einer tranſcendentalen oder rein ſpeculativen Determination des Begriffes des Abſoluten zu läugnen; wenn ſie die Möglichkeit aller Determination dieſes Begriffes in jeder Hinſicht aufheben will; ſo entzweit ſie ſich unvermeidlich mit der Logik, das heißt, ſie hebt ohne Rettung ſich ſelbſt auf. Es fragt ſich: Wie iſt hier zu helfen?

II. Das Abſolute wird von dem unbeſtochenen Verſtande als der höchſte Virtualbegriff fixirt, wenn wir einſehen, daß die practiſche Wahrheit mit der ſpeculativen im Bewußtſeyn eines unergründlichen Verlangens vereinigt iſt, deſſen Object nur kraft eben dieſes Verlangens gedacht wird, eben deßwegen aber auch unerkennbar iſt, und der forſchenden Vernunft nur idealiſch vorſchwebt.

Ehe die Beweiſe dieſer großen Wahrheit als Gegenſätze der ſpeculativen Argumentation ausgeführt werden können, müſſen wir wieder erſt alte Vorurtheile verſcheuchen. Ein Vorurtheil, das ein gelehrter Philoſoph dem andern nachſprach, zerſchnitt die Philoſophie apodiktiſch in eine theoretiſche und eine praktiſche Hälfte; als ob man nicht, um dieſen Schritt zu rechtfertigen, eines Grundes bedurfte, der weder in der theoretiſchen, noch in der praktiſchen Philoſophie nachgewieſen werden kann. Plato war der erſte Philoſoph, der das Wiſſen zugleich mit dem vernünftigen Wollen durch eins und daſſelbe Syſtem in ein Ganzes verknüpfte; aber er verlor ſich in den Träumen einer Ideal-Metaphyſik. Die Wiſſenſchaftslehre des Hrn. Fichte, ſo antiplatoniſch ſie übrigens iſt, will auf eine ähnliche Art die Gründe des Wiſſens und des Wollens durch ein allgemeines Syſtem der Freiheit vereinigen; aber dieſes Syſtem der Freiheit hebt die wahre Idee eines Grundes der Gründe gewaltſam auf, indem es dieſer Idee den Begriff der reinen Ichheit ſchulmäßig ſubſtituirt, und dann entweder davon geht, oder uns in einer beliebigen Zugabe Allerlei von einem religiöſen Glauben vormoraliſirt, von dem kein unbefangener Menſch begreift, wie ein ſolcher Glaube zu einer Ichheit kommt, die im

Grunde nur an ſich ſelbſt glaubt. Im dritten Buche des Verſuchs einer Apodiktik iſt der Begriff, der das Wiſſen und Wollen verbindet, unter dem Namen einer Virtualität ausführlich erklärt, und das allgemeine Bewußtſeyn beſtatigt apodiktiſch dieſe Erklärung. Alle die Zuſtände, die man mit ſpeculativen Titeln Zweifel, Ueberzeugung, Glaube, Einſicht, Erkenntniß, Wiſſenſchafft u. ſ. w. nennt, ſind unverkennbar Producte einer Beſtrebung. Aber dieſe Beſtrebung, die mit Freiheit anfängt, muß im Bewußſeyn einer Nothwendigkeit verſchwinden, wenn die verlangte Einſicht wirklich da ſeyn ſoll. Dieſe Nothwendigkeit, bei der es dann ſein Bewenden haben ſoll, coincidirt mit der Objectivität. Mit einer ſubjectiven Nothwendigkeit, mit welcher nichts weiter als ein relatives Vorſtellungsgeſetz gedacht wird, iſt der Vernunft, die nach einem Ziele ſtrebt, nicht geholfen. Eben dieſes Streben der Vernunft nach einem Ziele iſt dann endlich das Gemeinſchaftliche in allem Wiſſen und Wollen. Wenn die ſpeculirende Vernunft fragt: Woher? und die praktiſche: „Wohin? oder Wozu?“ ſo fragt die Vernunft überhaupt und ſchlechthin Was? Dieſe Frage wiederhohlt ſie ſo lange, bis das Abſolute, das alle ſubjective und objective Nothwendigkeit vereinigen und alles Wiſſen und Wollen tragen ſoll, dem Verſtande als das Ziel alles Denkens in einem Begriffe gegenwärtig wird. Begriffe aber laſſen ſich entweder nach ſpeculativen, oder nach praktiſchen Merkmalen fixiren Da nun im Begriffe des Abſoluten das Ziel der vernünftigen

Beſtrebung *überhaupt* gedacht wird, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß es nach praktiſchen Merkmalen eben ſo wenig, als nach ſpeculativen, vom Verſtande aufgefaßt und fixirt werden kann. Daraus folgt dann die Nothwendigkeit der Aufgabe: Zu zeigen, wie der Verſtand den Begriff des Abſoluten, der weder auf ſpeculativen noch auf praktiſchen Merkmalen beruht, durch die *Vereinigung* beider Claſſen von Merkmalen fixirt. Die Auflöſung dieſes philoſophiſchen Problems coincidirt mit den Beweiſen des Theorems, mit dem der zweite Theil dieſer Abhandlung anfing.

Erſter Beweiß. Wenn gleich alles Erkennen, deſſen unſer Geiſt fähig iſt, nur auf *Trennungen* und *Abſonderungen* beruht, durch die wir das Mannigfaltige im Bewußtſeyn zerſetzen, um das Aehnliche nach übereinſtimmenden Merkmalen als etwas in ſeiner Art oder als eine Claſſe in Begriffen zu vereinigen; ſo ſtrebt doch unſer Geiſt genau in den Verhältniſſen, wie er wirklich *denkt*, d. h. ſich nicht der Anſchauung blindlings oder nach Grundſätzen, hingiebt, über alle *relative Einheit* der Begriffe hinaus. Einheit überhaupt iſt das Ziel aller vernünftigen Forſchung. Deßwegen iſt alles Denken unter andern auch unvermeidlich ein beſtändiges *Claſſiviciren*. Nach einem *höchſten Claſſenbegriffe*, der die vollendete Einheit und mit ihr alle Mannigfaltigkeit uranfänglich enthalte, haſcht freilich der Verſtand immer umſonſt; aber weil ihm dieſer Begriff immer fehlt, iſt auch alle ſubjective Anordnung der Begriffe nach irgend einem Syſtem, das heißt, nach einer *methodiſchen* Einheit im Mannigfaltigen, nur prekär. Mit jedem neu entdeckten und in der Anwendung bewährten Claſſenbegriffe ändert ſich unſer Syſtem genau in den Verhältniſſen, wie dieſer neue Begriff das Weſentliche in unſrer Erkenntniß überhaupt betrifft. Das Streben nach methodiſcher Einheit im Denken, das heißt, nach einem Syſtem, iſt alſo nur eine Folge des Strebens nach objectiver Einheit im wirklichen Erkennen. Ohne dieſes Streben nach objectiver Einheit findet überall kein Bewußtſeyn eines Erkennens Statt. Das Streben nach einem vollendeten Erkennen hängt ebendeßwegen an der Idee der Identität oder abſoluten Einheit in welcher Alles Eins, und Eins Alles ſeyn ſoll.

Nun findet aber in dem Bewußtſeyn, das mit ſich ſelbſt in's Klare kommt, ohne dieſes Streben nach objectiver Einheit auch keine gute Geſinnung Statt. Der natürliche Menſch wünſcht, wenn er es gut meint, daß doch in der Hauptſache Alles Ein Herz und Eine Seele ſeyn möchte. Daß die natürliche Mannigfaltigkeit der Individuen aufgehoben werde und, wie Leſſing es nennt, allen Bäumen Eine Rinde wachſe, verlangt der natürliche Menſch der es gut meint, ſo wenig wie der Philoſoph, der ſich ſelbſt verſteht. Aber alle natürliche Mannigfaltigkeit der Individualität ſoll ſich in einer moraliſchen Einheit des Grundes aller Handlungen und Beſtrebungen verlieren. Dieß wünſcht nur auf eine andre Art, nehmlich methodiſch, der Moralphiloſoph, wenn er die Grundſätze ſucht, nach denen der Menſch als ein Weſen, das immer wiſſen ſoll, was es will, eine

Uebereinſtimmung ſeines Willens mit dem vernünftigen Willen Andrer durch die That in der wirklichen Welt documentiren ſoll. Wer ſich nicht ſelbſt täuſchen will, kann auch nicht bezweifeln, daß uns der Werth unſrer Geſinnung ſogleich verdächtig wird, wenn wir uns mit dem Bewußtſeyn des guten Willens begnügen, ſo, daß es uns völlig einerlei iſt, der Erfolg draußen ſey, welcher er wolle. Den Werth einer Handlung beſtimmt zwar ihr Urſprung, nicht ihr Erfolg. Aber um des guten Erfolgs willen, nicht um ſich ſagen zu können, man habe doch das Seinige gethan, thut der Menſch von wirklich gutem Willen, was ſein moraliſches Bewußtſeyn verlangt. Der Gedanke, man habe doch das Seinige gethan, wird uns tröſten; aber von Grund aus beruhigen wird uns dieſer Gedanke in Ewigkeit nicht, ſo lange unſer Innerſtes wach iſt. Wer ſich durch ihn von Grund aus beruhigt fühlt, täuſcht nur ſich ſelbſt durch einen höheren Epikureismus; denn wenn er nur, um mit ſich ſelbſt einig zu ſeyn, das Seinige gethan hat, iſt ihm an der ganzen Welt weiter nichts gelegen; Iſt das der Menſch, wie er ſeyn ſoll? Jedes unbeſtochene Bewußtſeyn ſpricht über ihn das Urtheil. Das Gute ſoll gethan werden, damit es geſchehe. Eine wahrhaftig gute Geſinnung iſt objectiv im höchſten Sinne des Worts; ſie verlangt, daß Alles in Allem gut ſei; das heißt mit gelehrteren Worten, ſie verlangt nach abſolut objectiver Einheit in der moraliſchen Mannigfaltigkeit, als müſſe es in der ganzen Schöpfung ſo ſeyn, wie nach der moſaiſchen Erzählung der Schöpfer es fand, als er ſein Werk überſah und urtheilte, daß *Alles ſehr gut ſei.*

Alſo fixirt unſer Verſtand, der nach dem Abſoluten forſcht, in ſpeculativer und praktiſcher Hinſicht zunächſt und unmittelbar nichts anders, als *ein rein vernünftiges Verlangen das mit der Vernunft ſelbſt identiſch iſt* und alle anderweitige Begründung verſchmäht. Dieſes Verlangen *erklären* wollen, heißt, der Vernunft in's Angeſicht ſpotten. Denn eben nach *dem* verlangt uns, was wir als den letzten Grund der *Möglichkeit* aller Erklärungen vorausſetzen. Es *iſt* alſo nicht nur nirgends, wo wir irgend etwas erkennen; ſondern eben deßwegen *verlangt* uns immer darnach, weil wir es nur kraft dieſes Verlangens vorausſetzen, wenn wir nach letzten Gründen fragen. Die unerlaßliche Nothwendigkeit dieſer Vorausſetzung iſt nur als ein Bedürfniß erkennbar, aber als ein Bedürfniß, deſſen Object dem aufmerkenden Geiſte als das Ziel alles rein vernünftigen Verlangens oder, was daſſelbe ſagt, als das *Ideal-Object des vernünftigen Verlangens* vorſchwebt.

Zuſatz. Das Gefühl dieſes Bedürfniſſes iſt es, was der Schwärmer für Anſchauung des Abſoluten hält. Wer der Vernunft getreu bleibt, wird das Ideal-Object des vernünftigen Willens durch kein einziges *Merkmal* fixiren, das etwas mehr wäre, als eine *beſtimmte Modification des höchſten Verlangens.* Aber jede Modification des höchſten Verlangens, in das Ideal-Object übertragen, das uns nirgends erſcheint, iſt kein Mißbrauch des

Verſtandes; es iſt menſchlicher Nothbehelf zur Aufklärung des Bewußtſeyns. Während wir einſehen, daß Eigenſchaften des Abſoluten ſchon im Begriffe ſich ſelbſt aufheben, ſehen wir zugleich ein, daß die Eigenſchaften unſers Bewußtſeyns überhaupt ein letztes Object ihrer Anwendung ſuchen. Da uns nun in jeder Hinſicht daran gelegen iſt, ſo beſtimmt, als möglich, zu wiſſen, was wir denn eigentlich wollen, ſo theilen wir dem Ideal-Objecte des vernünftigen Willens unvermeidlich die Prädicate zu, kraft deren es uns genügen würde, wenn es uns erſchiene. Es erſcheint uns darum freilich eben ſo wenig, als vorher; und während wir in dem Sinne räſonniren, als ob wir das Ideal-Object des vernünftigen Willens wirklich durch nothwendige Prädicate fixirt hätten, idealiſiren wir zunächſt nur unſre Natur; aber eben dieſe unſre Natur im höchſten Sinne dieſes Worts iſt es, was ſich als Menſchheit durch ein unergründliches Verlangen an etwas Höheres hängt. Ob wir nun ſchulgerecht und bloß ſubjectiv dieſes Verlangen beſchreiben, oder ob wir objectiv die Realität beſchreiben, nach der uns verlangt, iſt eins und daſſelbe, ſobald wir uns verſtehen. Die Trennung moraliſcher Prädicate von ſpeculativen fällt aber immer von ſelbſt weg, wenn wir wirklich an das Abſolute, nicht an irgend ein beliebiges Phantom, oder an ein logiſches Fabricat eines beliebigen Syſtems denken.

Zweiter Beweis. Wenn gleich weder ein mittelbares, noch ein unmittelbares Erkennen des Abſoluten in irgend einer Bedeutung möglich iſt, ſo dringt doch der denkende Geiſt auf eine reelle Vereinigung des Mittelbaren mit dem Unmittelbaren im Bewußtſeyn überhaupt. Nichts anders als den Begriff dieſer Vereinigung bezeichnen wir mit dem Worte Wahrheit. Das Daſeyn ſoll im Begriffe fixirt werden, wenn wir Wahrheit ſuchen. Das erkennbare Daſeyn aber iſt immer nur das Object der Anſchauung, das mit der Anſchauung ſelbſt entſteht und verſchwindet. Dieſe unmittelbare Erkenntniß kann eben deßwegen der Vernunft, die nach einem Realgrunde der Anſchauung fragt, nicht genügen. Wir verlangen eine unmittelbare Erkenntniß von höherer Abkunft. Wir wollen erkennen, was der ſinnlichen Erkenntniß zum Grunde liegen mag. Nur nach Vorausſetzung dieſes verborgenen Grundes ſind wir des Begriffs der Wahrheit überhaupt fähig, ſobald wir anfangen, nach Gründen zu fragen. Mit andern Warten; wir begnügen uns entweder mit ſinnlicher, oder mit einer eben ſo prekären Formal-Gewißheit, z. B. der logiſchen und mathematiſchen, oder wir ſehnen uns nach einer reinen Anſchauung des Abſoluten, um durch dieſe das Mittelbare und Unmittelbare in unſerm geſammten Wiſſen, das heißt, alle Begriffe mit allen Empfindungen auf einen gemeinſchaftlichen Grund zu reduciren und eben dadurch den Begriff der Wahrheit überhaupt zu conſolidiren.

Nun ſehnen wir uns nach derſelben reinen Anſchauung des Abſoluten, wenn uns moraliſche Zweifel verfolgen. Wir wollen wiſſen, ob das unmittelbare Bewußtſeyn der moraliſchen Verpflichtung nicht vielleicht am Ende doch nur ein mittelbares, durch Syllogismen, oder durch Phantaſie erkünſteltes Bewußtſeyn iſt. Ein blindes Gefühl ſoll eben ſo wenig unſern Verſtand in Eid und Pflicht nehmen dürfen, damit er ihm nicht entgegen räſonnire, als eine leere Combination hypothetiſcher Begriffe, die am Ende doch der Phantaſie heimfallen, dem Gefühl Geſetze vorſchreiben ſoll. Zwiſchen Gefühl und Begriff liegt aber im ganzen Umkreiſe der menſchlichen Wiſſenſchaft nichts Drittes; und doch bedürfen wir einer moraliſchen Ueberzeugung, die allen Unterſchied zwiſchen Gefühlen und Begriffen urſprünglich ausſchließen muß, um unſer ganzes Weſen zu feſſeln. In dem Dilemma zwiſchen Gefühl und Begriff geht alle moraliſche Solidität unausbleiblich verloren. Was übrig bleibt, iſt entweder Schwärmerei, oder es iſt reine Klugheit. Der vernünftige Wille gehorcht keiner logiſchen Syntheſis anders, als aus Gründen, die in der Combination der Begriffe nicht liegen; und der geſunde Verſtand erklärt jedes Gefühl für ſchwärmeriſch, deſſen Grund nicht geſichert iſt. Was ſoll denn das nun für ein Grund ſeyn, den der Wille und der Verſtand gemeinſchaftlich verlangen? Es kann kein andrer ſeyn, als immer derſelbe, den die Vernunft als den Grund aller Gründe und als den Nerven aller Beweiſe in jeder Hinſicht ſucht, das heißt, das Abſolute.

Wenn alſo der Verſtand, der das Abſolute als ein Object durchaus nicht fixiren kann, es dennoch der moraliſchen Ueberzeugung zugleich mit der ſpeculativen in dem Verlangen nach apodiktiſcher Vereinigung der unmittelbaren Erkenntniß mit der mittelbaren, oder der Anſchauungen mit dem Begriffe in einer *einzigen* Ueberzeugung zum Grunde legt; ſo bleibt ihm nichts übrig, als zunachſt nur, das Verlangen, ſelbſt zu fixiren, und dann dieſem Verlangen gemäß, ein Object deſſelben zu idealiſiren.

Zuſätze. Dieſe Argumentation ſetzt die *Idealität der moraliſchen Ueberzeugung* ſelbſt als ein Factum voraus. Wer ſich keiner unbedingten und unmittelbaren Verpflichtung, die den Menſchen über alle Berechnung möglicher Vortheile erhebt, bewußt zu ſeyn behauptet, gegen den müſſen noch ganz andre Argumente zu Hülfe genommen werden, damit er nur erſt ſeine eigne Beſtimmung anerkenne. Aber es iſt eben nicht nöthig, die Idealität der moraliſchen Ueberzeugung nach Kantiſchen Grundſätzen zu vertheidigen. Daß das Bewußtſeyn einer unmittelbaren Verpflichtung nicht das Werk eines Grundſatzes oder eine ſogenannte *Maxime* ſeyn kann, die erſt durch Sinnen und Rathen und durch wiederhohlte Combinationen vorausgeſetzter Begriffe gewonnen werden muß, ſcheint ſelbſt die Kantiſche Schule nicht läugnen zu wollen. Der *kategoriſche Imperativ* dieſer Schule ſoll als *Formel* nur dem Verſtande vergegenwärtigen, was als wirkliches Factum im Bewußtſeyn ſchon da iſt. Die Elementarfrage der Moralphiloſophie iſt alſo: was wir von dem urſprünglichen *Factum* der moraliſchen Ueberzeugung zu denken haben. Die *Formel* wodurch dieſes Factum als ein Grundſatz dem Verſtande vergegenwärtigt werden kann, wird ſich dann ſchon finden. Mit andern Worten, das moraliſche Gefühl ſoll erklärt werden, und nicht etwa ſo, daß man, wie einige Kantianer, das Gefühl aus der Formel erkläre, die Formel aber aus dem Gefühle. Die Ueberzeugung, in welcher Gedanke und Gefühl verſinken, ſoll dem Verſtande geſichert werden. Dazu reicht denn freilich eine moraliſche Formelnlehre, auch wenn ſie ſich Kritik der praktiſchen Vernunft nennt, nicht hin.

Ferner bedarf es, um das Verhältniß zwiſchen der moraliſchen Ueberzeugung und dem Abſoluten nicht falſch zu verſtehen, keiner Poſtulation einer abſoluten Uneigennützigkeit. Abſolute Uneigennützigkeit eines endlichen glücksbedürftigen Weſens hebt ſich ſelbſt ſchon im Begriffe auf. Eine Moralphiloſophie, die nicht ſchwärmen und nicht mit dem Flügel der Schwärmerei den innern Widerſpruch überſchatten will, der im Begriffe der abſoluten Uneigennützigkeit eines endlichen Weſens liegt, wird nie eine andre Uneigennützigkeit den Menſchen anſinnen, als eine relative. Der Menſch ſoll keinen andern Genuß ſeines Daſeyns, als den, der moraliſch heißen kann, verlangen; der herrſchenden Idee der Pflicht ſoll er jeden Wunſch und jede Berechnung eines möglichen Vortheils unterwerfen; und was dann am Ende für ihn gewonnen werde, wenn er Alles, was ihm lieb iſt, einer myſtiſchen und doch herrſchenden Idee aufgeopfert, ſoll er darauf ankommen laſſen. Dieſer reine Heroismus hat zu allen Zeiten für wahre Moralität gegolten und wird ferner dafür gelten. Ein reinerer iſt ein Schulbegriff ohne Wahrheit.

Aber der wohlwollende Menſch, der nur das Mögliche will, bedarf, ſobald er über ſein Gewiſſen zu philoſophiren anfängt, einer Aufklärung des unergründlichen Werks der moraliſchen Ueberzeugung, in der das Wiſſen mit dem Sollen und das Gefühl mit dem Gedanken coincidiren. Je mehr ihm dieſe Aufklärung eine ernſtliche Angelegenheit wird, deſto weniger kann er der Idee des Abſoluten entrathen, an der am Ende jede Modification des Bewußtſeyns hängt.

Dritter Beweis. Durch die Aufklärung des urſprünglichen Conflicts des Nichts und des Etwas im unverkünſtelten Bewußtſeyn wird der Begriff des Abſoluten ſo weit conſolidirt, als er überhaupt auf Merkmalen beruht. Denn aus dieſem Conflict entſpringt aller Unterſchied zwiſchen Realität und Idealität überhaupt. Kraft der Freiheit oder reinen Vernunft vermitteln wir als denkende Naturen das Einfache mit dem Mannigfaltigen im Bewußtſeyn durch Begriffe. Alle Begriffe aber gelten dem unverkünſtelten Bewußtſeyn für nichts, ſofern ſie nicht ein Subſtrat haben, deſſen Realität unbezweifelbar iſt. Für ein ſolches Subſtrat nehmen wir objectiv die unüberwindliche Anſchauung an, und ſubjectiv das unüberwindliche Gefühl. Aber keine Anſchauung und kein Gefühl iſt abſolut unüberwindlich. Wir laſſen es nur bei dem, was uns im Ganzen der Natur gemäß zu ſeyn ſcheint, bewenden, weil wir müſſen, das heißt, weil die Natur doch immer wieder in einer andern Geſtalt vor das Auge des Geiſtes tritt, wenn wir uns in der freien

Abſtraction von einer Anſchauung nach der andern wenden. Aber die ſkeptiſche Vernunft ſagt mit dem vortrefflichen Manne, der ſo manche energiſche Wahrheit als einen witzigen Einfall hinwarf: Man muß nicht müſſen, nehmlich nicht ohne zureichenden Grund. Was nun ein zureichender Grund der Ueberzeugung ſey, wenn wir alle Begriffe bezweifeln, hat noch kein Demonſtrator zu ſagen gewußt; und daß wir alle Begriffe, als nackte und bloße Begriffe, wie alle Anſchauungen, als nackte und bloße Anſchauungen, und alle Gefühle, als nackte und bloße Gefühle, bezweifeln können, iſt nicht nur gewiß; es iſt gewiß, daß wir es ſollen, wenn wir nach der Wahrheit fragen, die ſich ſelbſt trägt. Dieſe, die abſolute Wahrheit, ohne deren Vorausſetzung die räſonnirende Vernunft nur mit Vorſtellungen ſpielt, ſoll die Unterſcheidung des Etwas und des Nichts vernichten, wenn gleich alles Räſonniren mit dieſer Unterſcheidung anfängt, ſo gewiß es mit Begriffen anfängt die ſämmtlich Fractionen des Nichts und des Etwas in der Abſtraction ſind. Mit der Wechſelbegründung und Combination der Begriffe, Anſchauungen und Gefühle wird auf dieſer Höhe der Skepſis ſo wenig ausgerichtet, als mit der Berechnung des Facits möglicher Nullen. Die forſchende Vernunft ſtrebt alſo über alle Begriffe, Anſchauungen und Gefühle hinaus nach einer abſoluten Realität, die mit der wahren Idealität coincidirt, das heißt, in welcher aller Unterſchied zwiſchen dem Etwas und dem Nichts verſchwindet.

Nun iſt das Bedürfniß der abſoluten Vernichtung alles Unterſchieds zwiſchen dem Nichts und dem Etwas als moraliſches Bedürfniß eben ſo dringend. Dieſe Heiligkeit der Pflicht, die alle unſre Vorſtellungen ſo gewaltig durchdringt, daß ein Menſch, dem nichts heilig iſt, und ein Ungeheuer in der moraliſchen Welt, ungefähr einerlei bedeuten, wird durch Geſetzesformeln ſo wenig, als durch dringende Gefühle, begründet. Denn ein Gefühl genügt, als Gefühl, auch dem moraliſchen Bewußtſeyn nicht; ein Begriff, als Begriff, eben ſo wenig; eine beſtimmte Combination von Begriffen nicht mehr, als die combinirten Begriffe ſelbſt; und auch die Wechſelbeziehung zwiſchen Begriffen und Gefühlen ſchafft nicht, was das Bewußtſeyn fordert, den untrüglichen Grund der moraliſchen Ueberzeugung herbei. Dieſen untrüglichen Grund der moraliſchen Ueberzeugung ſetzt der Moralphiloſoph, der das Gewiſſen analyſirt, eben ſo getroſt voraus, wie der wohlwollende Menſch ohne Philoſophie, der ſeinem Gewiſſen gehorcht, weil er ihm vertraut. Was bedeutet denn nun dieſes Vertrauen, wenn es nicht ſchwärmeriſch iſt? Und woher ſtammt es? Mag immerhin der Philoſoph auch hier antworten müſſen: „Ich weiß nicht;“ ſo geſteht er doch durch eben dieſes Nicht-Wiſſen den Mangel der verlangten Wiſſenſchaft und folglich ein Bedürfniß der Vorausſetzung ein, das er nur nicht zu erklären wagt. Aber eben dieſe Vorausſetzung nöthigt ihn, das Gute, das in ſeiner Erkennbarkeit doch nie mehr, als Gedanke und Gefühl iſt, für das Reelleſte in der Welt zu achten, wenn er anders dem Bewußtſeyn der Pflicht unbedingt vertrauen und nicht entweder als ein Schwärmer mit ſich ſelbſt ſpielen, oder ſich das Recht vorbehalten will, wo ihn irgend eine *Luſt* anwandelt, ihr zu gehorchen, ſo bald er ſich nur mit dem *gemeinen Weſen* darüber abfinden kann. Hier gilt keine Ausflucht aus dem Dilemma; Entweder iſt die *ſouveräne Heiligkeit* der Pflicht ein Phantom, und der richtig berechnete Vortheil allein iſt der wahre Imperativ; wie es mit lauter Stimme die ganze Brüderſchaft der franzöſiſchen Material-Metaphyſiker als das letzte Wort der *geſunden* Moral, die da das Schooskind der *geſunden* Philoſophie iſt, verkündigt; oder wir müſſen geſtehen, daß wir zur Befriedigung eines moraliſchen Bewußtſeyns, das ſich ſelbſt verbürgen ſoll, weder mit kategoriſchen Formeln, noch mit dringenden Gefühlen, ausreichen. Wir müſſen uns und der Welt nicht verhehlen, daß eine *rein moraliſche* Uberzeugung uns *nicht befriedigt*, außer ſofern ſie an dem *Abſoluten* hängt, deſſen Realität uns für die Wahrheit der moraliſchen Ideen Gewähr leiſten ſoll.

Das Abſolute alſo, das von der ſpeculirenden Vernunft als der Grund aller *Gründe* vorausgeſetzt und doch nie erkannt wird, wird auch als der letzte Grund aller *moraliſchen Ideen* vorausgeſetzt und als ſolcher eben ſo wenig erkannt. Der Verſtand, der es fixiren will, kann alſo nichts anders, als das *Verlangen*, mit dem die ganze Vernunft am Abſoluten hängt, als einen Begriff conſtituiren, und dieſem Verlangen gemäß das Ideal-Object, das das höchſte Gut heißt, dem Verlangen ſelbſt ſubſtituiren.

Epiphonema.

Wenn dieſe Betrachtung, die mit ſkeptiſcher Beharrlichkeit durchgeführt iſt und aller Schwärmerei nicht weniger, als aller metaphyſiſchen Anmaßung den Zutritt verſperren ſoll, dennoch hier und da Schwärmerei geſcholten werden ſollte, ſo theilt ſie ihr Schickſal mit jeder Philoſophie, die ſich über die Fläche des Empirismus erhebt, ohne in den Lüften des metaphyſiſchen Rationalismus zu gaukeln. Von den Metaphyſikern, den Epopten ſowohl, als den Calculatoren, wird dieſelbe Argumentation, die der Empiriker grübleriſch ſchelten wird, als gemeine Sophiſterei verſchmäht werden. So wollen es die entgegengeſetzten Maximen der Flachheit und der Excentricität.

Es war nützlich, in der Analyſe des unergründlichen Verlangens, das der Metaphyſiker und der Schwärmer mit Erkenntniß des Abſoluten verwechſeln, den Idealbegriff des philoſophiſchen Glaubens einmal zu umgehen. Aber am Ende drängt uns die wahre Skepſis doch immer wieder zu dieſem Begriffe hin. Denn was wir mit Recht in der Sphäre unſers menſchlichen

Daſeyns Wiſſenſchaft, nicht Glaube nennen, iſt die Analyſe eben dieſes menſchlichen Daſeyns, deſſen objective und ſubjective Determinationen in einem Bewußtſeyn zuſammenfallen. Wiſſen und ſich bewußtſeyn iſt Eins und Daſſelbe. Der Zweifel iſt nur ein unvollendetes Bewußtſeyn. Das Bewußtſeyn iſt immer unvollendet, wenn in einer beſtimmten Reihe von Gedanken der ſyllogiſtiſche Zuſammenhang fehlt, der in das Mannigfaltige Einheit, und mit der Einheit Ordnung bringt. Da nun der Zweifel, er betreffe, was er wolle, nie etwas anders, als ein unvollendetes Bewußtſeyn, Wiſſen aber und Sich bewußt ſeyn Eins und Daſſelbe iſt, ſo weiß der kühnſte Zweifel, daß er zweifelt. Er weiß, daß ſeinen Gedanken die Einheit fehlt, nach der ihn unwiderſprechlich verlangt, wenn er etwas erklären, das heißt, nach Cauſalverhältniſſen ſyllogiſtiſch ableiten will.

Nun verlieren ſich aber alle Cauſalverhältniſſe und Erklärungsgründe im Begriffe eines letzten Grundes, das heißt, im Begriffe des Abſoluten. Da nun das Abſolute für den Menſchenverſtand nie etwas mehr iſt, als das Ideal-Object eines unergründlichen und letzten Verlangens, ſo hebt der Begriff einer wiſſenſchaftlichen Befriedigung der Vernunft in jeder Hinſicht ſich ſelbſt auf. Das Bewußtſeyn, das ſich ſelbſt nicht verläugnet, dringt auf Einheit aller Erkenntniſſe nach der Idee des Abſoluten, und weil dieſe Einheit unerreichbar iſt, ſo bleibt das Bewußtſeyn immer unvollendet. Durch irgend eine Wiſſenſchaft den Zweifel von Grundaus vernichten wollen, heißt, vom Anfange bis zum Ende des Räſonnirens von Grund aus ſich ſelbſt widerſprechen.

Aber dieſelbe Analyſe des Bewußtſeyns, die uns von der Unmöglichkeit einer Vollendung des Bewußtſeyns überzeugt, nöthigt uns, das Verlangen nach dem Abſoluten als die Baſis aller philoſophiſchen Ueberzeugung, ſelbſt derjenigen, die den philoſophiſchen Zweifel begründet, zu reſpectiren. Ein Verlangen die Baſis der Ueberzeugung? wie uns auch immer dieſe Wahrheit in doctrinale Verlegenheit ſetzen mag; ohne ſie gäbe es für uns überall keine Wahrheit. Denn unſer geſammtes Wiſſen, ſo feſt es auch in der Sphäre unſers menſchlichen Daſeyns auf eben dieſes Daſeyn ſelbſt gegründet ſeyn mag, iſt denn doch nicht feſter gegründet, als dieſes unſer menſchliches Daſeyn ſelbſt; das heißt, es iſt durch und durch relativ. Das Bewußtſeyn, in welchem die Subjectivität ſich ſelbſt erkennbar iſt, weiß nur von einer beſtändigen Wechſelwirkung mit einer Objectivität oder Natur der Dinge. Dieſe beiden Naturen bilden im Bewußtſeyn Eine Natur, die im Syſtem der Apodiktik Virtualität heißt. Aber auch dieſe Virtualität iſt noch keine Menſchheit. Sie iſt das Leben ſelbſt, aber nur, ſofern dem Leben ſelbſt unablöſſig ein Untergang droht, nicht aber, ſofern es die immer identiſche und auf abſolute Beharrlichkeit dringende Vernunft in ſich faßt.

Die Vernunft oder das Einfache, das im Conflict mit dem Mannigfaltigen alle Begriffe bildet, iſt, ſo weit ſie erkennbar iſt, eben ſo wenig etwas an ſich, als das denkende Subject etwas an ſich iſt, oder als die Dinge in der Welt etwas an ſich ſind. Nichts iſt im Bewußtſeyn an ſich: das Bewußtſeyn ſelbſt iſt ſich nur als ein zwiefacher Conflict entgegengeſetzter Kräfte, zuerſt der Subjectivität mit der Objectivität, und dann wieder der verbundenen Natur dieſer entgegengeſetzten Kräfte mit der einfachen Identität erkennbar. Die nirgends erkennbare An-ſich-heit iſt eins mit dem Abſoluten nach dem uns verlangt. Alſo hat für die Vernunft, die Alles auf das Abſolute bezieht, auch die Ueberzeugung, die auf der Selbſtbehauptung unſers individuellen Daſeyns beruht, nur einen relativen Werth. Deßwegen iſt es unmöglich, irgend einen feſten Punkt, der die philoſophiſche, ſelbſt die ſkeptiſche, Ueberzeugung tragen könnte, in unſerm Bewußtſeyn auszumitteln, wenn wir nicht vom Begriffe des Abſoluten ausgehen, den wir uns doch immer nur kraft eines Verlangens vergegenwärtigen können. Alſo ſucht der Geiſt des Menſchen, um ſein eignes Daſeyn nicht zu verlieren, am Ende doch eine Stütze außer ſich, die mit dem Abſoluten eins iſt. Wenn die individuelle Vernunft im ganzen Umfang ihrer Kräfte ſich an dieſe Stütze lehnt, ſo glaubt ſie; und ohne Glauben, in dieſem Sinne des Worts, giebt es keine Ueberzeugung.

Nur durch eine Täuſchung, die unſern Sinnen natürlich iſt, werden wir geneigt, die Stütze, deren das Bewußtſeyn unſers individuellen Daſeyns bedarf, in der *Natur* zu ſuchen. Wer ſie da wirklich gefunden zu haben ſich einbildet, hat den Begriff der Natur nicht analyſirt. Denn in der Natur iſt ja Alles, was iſt, eben ſo wohl, wie unſer eignes Daſeyn, durch und durch *relativ*. Das *Naturganze* als *Etwas an ſich* gedacht, iſt eine vollendete Null, deren metaphyſiſche Realität nichts für ſich hat, als die beliebige Möglichkeit, ſich ſo etwas zu denken, wenn wir uns die Unterhaltung gönnen wollen, aus *bloßen Relationen*, in denen nichts an ſich iſt, die An-ſich-heit *zuſammenzuſetzen*, und dann das Spiel umzukehren, nehmlich die An-ſich-heit ſich ſelbſt in bloße Relationen wieder *zerſetzen* zu laſſen. Gegen dieſe Unterhaltung wäre denn, ſofern ſie nur ſkeptiſch ſeyn ſoll, nichts zu erinnern, wenn nur die Vernunft das ganze Spiel nicht durchſchaute. Ueberdieß erkennt die Vernunft ſich ſelbſt als *reine* Vernunft nur immer *dadurch*, daß ſie ſich *über alle Natur hinaus ſetzt*. Der Conflict zwiſchen der Natur, die in's Unendliche mannigfaltig bleibt, und der Vernunft, die Alles vereinfachen will, bleibt im wirklichen Bewußtſeyn immer derſelbe, wir mögen von dem Naturganzen denken, was wir wollen. Die Natur aber mit der Vernunft in *Eine Maſſe* werfen, um aus der Identität dieſer Maſſe den wirklichen Unterſchied zwiſchen Natur und Vernunft zu *deduciren*, heißt ſo gewiß *Deraſonniren*, als die Vernunft, indem ſie zu räſonniren anfängt, ſchon etwas Anderes, als alle Natur, iſt.

Nur durch Vernunft getrieben, forſcht der Menſch nach Gründen, und zuletzt nach letzten Gründen. Nur durch Vernunft entſteht Ueberzeugung. Das Abſolute, das der Vernunft genügen ſoll, muß alſo abſolute Vernunft ſeyn. Ohne Vorausſetzung einer abſoluten Vernunft iſt alles Räſonniren einer Menſchenvernunft, die nur Verhältniſſe combinirt, mögliche Träumerei. Speculation an ſich und Moralität an ſich ſind alſo nur unvollendete Religioſität. Dieß iſt das letzte Wort der Philoſophie nach der Idee einer Apodiktik.

Es war nothwendig, daß der Menſch durch Philoſophiren ſich mit ſich ſelbſt entzweite und den Glauben verſchmähte, um das Joch der Tradition und des Buchſtabens abzuſchütteln. Es iſt eben ſo nothwendig, daß der Menſch zum Glauben zurückkehre, wenn er nicht entweder in doctrinaler Beſchränkung ein Spielwerk beliebiger Satzungen werden, oder im Strudel der Skepſis das Einzige verlieren will, was einen unbedingten Werth für ihn haben kann. Sichtbar deutet auch die Weltgeſchichte auf dieſes Ziel. Die Zeit der blinden Tradition und des gebietenden Buchſtabens nahet ſich ihrem Ende; und was Theoſophen, Epopten und metaphyſiſche Calculatoren der Welt noch von überſinnlichen

Dingen zu melden haben werden, wird die Welt immer gleichgültiger anhören, je weniger die neuen Romane im Grunde Neues enthalten. Ob unterdeſſen ein guter Chriſt ohne Philoſophie andächtig in die Kirche geht, oder ob ein Philoſoph ohne Vorurtheil über das Abſolute philoſophirt, wird in der Hauptſache ſo ziemlich daſſelbe leiſten.

II.

Ueber die Hauptmomente der Stoiſchen Sittenlehre, nach Epiktet's Handbuche.

---

von

H. Kunhardt.

Ueber die Hauptmomente der Stoiſchen Sittenlehre, nach Epiktet's *) Handbuche.

Vorerinnerungen.

Der Stoiciſm hat, wie jedes bisherige Syſtem der Moral, eine ſtarke und eine ſchwache Seite. Es iſt unläugbar, daß er den menſchlichen Geiſt über das Irdiſche und Zufällige im Leben erhebt; ihm ein edles Selbſtvertraun einflößt, und niedern Leidenſchaften — dem ängſtlichen Streben nach Reichthum und Range; dem zagenden Unmuth in Stunden

---

*) Bekanntlich iſt der wahre Verfaſſer dieſes dem Epiktet gewöhnlich zugeſchriebenen Handbuchs Flavius Arrianus aus Nikomedien, der noch ums J. 123 lebte; unter Hadrian ein eben ſo bekannter Schriftſteller als angeſehener Staatsmann war, und die Diskurſe ſeines Lehrers verzeichnete.

des Kummers; der auffahrenden Hitze des Jähzorns und der Rachſucht; der weibiſchen Furcht vor dem Tode — einen mächtigen Damm entgegenſtellt. Ohne jenes Vertrauen zu ſich ſelbſt, und ohne dieſen höheren Schwung des Geiſtes, wenn das eine nur nicht in Dünkel, und der andre in Fantaſterei ausartet, kann nun einmal nichts Großes und Herrliches im Reiche der Freiheit geſchafft werden. Daher denn auch die glänzenden und ewig denkwürdigen Beyſpiele von heroiſcher Selbſtverläugnung; von einer, alles Irdiſche mit vollkommener Seelenruhe hingebenden Entſchloſſenheit, zu ſterben, woran die Stoiſche Sekte ſo reich iſt! Eine gemeine Lehre kann ſolchen Heroismus nicht erzeugen; eine ſchlaffe Seele kaum ſeine Möglichkeit denken; und dies möcht' ich die ſtarke Seite des Stoicismus nennen, wodurch er die erhabenen Geiſter der Vorwelt ſo unwiderſtehlich anzog, daß ſie in That und Wahrheit ihn darzuſtellen verſuchten, und ſeine Richtigkeit, ſo naturwidrig die ganze Lehre ſeyn mochte, durch ihr Beyſpiel zu erhärten ſich beeiferten.

Es war freilich ein unſtreitiger Vorzug des damaligen Zeitgeiſtes, daß man den praktiſchen Theil der Philoſophie nicht zum bloßen Schulgeſchwätze herabwürdigte, ſondern als wirkliche Weisheitslehre in Ausübung brachte; daß man, nicht zufrieden alle Begriffe haarfein zerſplittert zu haben, den einzigen ächten Probirſtein der Wahrheit — die Praxis — zu Hülfe nahm, um den Werth eines Syſtems zu erfahren. Aber wer hätte auch nicht gern den Verſuch mit einem Syſteme gemacht, das ſeinen Bekenner zu unerſchütterlicher Seelenruhe, zu unzerſtörbaren Frieden, und zu einem Gipfel der Weisheit zu leiten verſprach, auf welchem kein Schlag des Schickſals ihn mehr zu treffen vermöchte? Wenn alle Schwierigkeit gemeiner Tugend von widerſtrebenden Naturkräften (die, im Bewußtſeyn des Denkenden unwiderſtehlich ſich aufdringend, Triebe genannt werden) herrührt: wie blendend ſcheint dem Leichtgläubigen dann der Glanz einer Lehre, welche ihn über allen Naturzwang bloß durch die freie Richtung, die ſie ſeiner Anſicht der Dinge giebt, zu erheben verſpricht? Der Verblendete merkt nicht, daß er zuvor ſeiner Natur ſich entäußern, ſich freiwillig den Schleier des Wahns vorhalten, und dann ſich überreden ſoll, er ſehe deutlicher, und gehe ſicherer ſeinen Pfad. Dieſer Wahn iſt die ſchwache Seite des Stoicismus. Er iſt in der That, genauer betrachtet, ein Gewebe leerer Spitzfindigkeiten; eine fortgeſetzte und hartnäckig durchgeführte Lüge gegen Natur und Menſchengefühl; zwar durchwebt mit herrlichen Sentenzen, und durch ein Ideal falſcher Größe begeiſternd, aber, einzelne Lehrſätze und die Brauchbarkeit der Fiction abgerechnet, grundfalſch, und in ſeiner genaueſten Anwendung entmenſchend — der Tod alles gefälligen Lebens — ein Froſthauch, der die ſchönſten Blüthen der Humanität verwehet.

Der Menſch iſt immer nur ein Halbmenſch, wenn ein ewiger Kampf die Vernunft mit der Sinnlichkeit entzweiet, und er iſt Lügner gegen ſich ſelbſt, wenn er da keinen Gegner zu haben wähnt, wo er ſtündlich die Streiche von allen Seiten fühlt. Es kann der Klugheit gemäß ſcheinen, ſie nicht anerkennen zu wollen: aber des Philoſophen Ziel iſt Wahrheit, nicht Schlauheit. So lange ſeinen Grundſätzen noch ein unvertilgbares Gefühl ihrer Richtigkeit im Wege ſteht, muß er mißtrauiſch werden gegen ſeine Weisheit, und ſie für leeres Blendwerk halten. Denn nur der gute Baum kann gute Früchte bringen; gut iſt aber kein Baum, der nicht im Boden der Wahrheit wurzelt.

Beſtände alſo das eigenthümliche Geſchäft der Philoſophie im künſtlichen Entſpinnen erhabener Fictionen, die, für Wahrheit genommen, zu ſeltenen Aufopferungen und heroiſchen Thaten anfeuern können, ſo hätten die Stoiker ein Meiſterſtück der Dichtung geliefert. Soll aber die Philoſophie aus dem Menſchen ein harmoniſches Gebilde formen; ſoll ſie die Neigung in gewiſſem Sinne mit der Pflicht befreunden; ſoll ſie durch Schönheit und Religion den Gegner der Tugend entwaffnen; überall aber den ganzen Menſchen, wie er ſeyn kann, im Auge behalten: ſo iſt die ganze Doctrin der Stoa nichts weniger als wahre Philoſophie. Sie nährt endlich eitlen Dünkel; tödtet eine Neigung zu Gunſten der andern; ermangelt der Reinheit des erſten Motifs, und verwebt in ihre Ideenkette unhaltbare Glieder.

Die ganze Schrift des Epiktet iſt ein faſt ununterbrochener Beleg für die Richtigkeit meiner Behauptung; und ich werde ſie in der Abſicht, zu zeigen, wie viel Falſches und Wahres, Kleines und Großes ſich darin neben einander finde, Punkt für Punkt durchgehen.

Sätze des Epiktet.

I.

Alles Vorhandene iſt zum Theil in unſrer Gewalt, zum Theil unabhängig von uns. Abhängig von uns ſind Meinung, Begierde, Verlangen, Abneigung, und mit einem Worte, die Aeußerungen unſerer Thätigkeit; unabhängig von uns: der Körper, der Erwerb, Ehre, Würden, und mit einem Worte, was nicht unſer Werk iſt.

Schon dieſer Grundſatz iſt einſeitig, und ſchielend. Er iſt die Grundlüge, aus welcher, wenn ſie guthmüthig eingeräumt wird, mit ſtrenger, und eben darum verführender Conſequenz die auffallendſten Irrthümer hergeleitet werden. Das Richtige und Wahre in dieſer Behauptung iſt nur unter bedeutenden Einſchränkungen gültig. Wer kann es läugnen, daß dem menſchlichen Geiſte eine Sponteneität eigen iſt, wodurch er ſeinen Vorſtellungen eine freie Richtung zu geben, den äußern Gegenſtänden eine ihm gefällige Anſicht abzugewinnen; hier den trübſten Horizont zu erhellen, dort die heiterſte Ausſicht in düſtern Nebel zu hüllen; den Werth des Lebens, der Geſundheit und aller irdiſchen Güter nach eigenem Maaßſtabe zu vergrößern, oder herabzuſetzen vermag; daß er Maximen verändern, Begierden verſtärken, Entſchlüſſe unausgeführt laſſen kann? Und wer räumte nicht eben ſo gern ein, daß alle menſchliche Kunſt und Weisheit ſehr oft der höhern Uebermacht des unerbittlichen Schickſals weichen müſſe; daß alle Verſuche, Reichthum und Anſehen, Macht und Geſundheit ſich zu erwerben, vielen Sterblichen mißglücken?

Aber dennoch ſind weder jene Vorſtellungen, Grundſätze und Meinungen ganz ausſchließend in unſrer Gewalt, noch dieſe Güter des äußern Lebens ſo ganz unſerm Einfluſſe entzogen, daß nicht auch ſie in den meiſten Fällen ſogar unſer Werk genannt werden könnten. Jene nicht. Denn ſie ſind Reſultate des Zeitalters, in dem wir geboren werden; der Menſchen, mit denen wir umgehen; des Schauplatzes, den wir als Kinder, Jünglinge und Männer betreten. Die gröbſten Vorurtheile werden mit der Muttermilch eingeſogen; die irrigſten Meinungen ſo feſt in die Maſſe unſrer geſammten Vorſtellungen verwebt, daß wir uns an der Vernunft zu verſündigen glauben würden, wenn wir ihr Gegentheil nur zu denken wagten. Wer, in den barbariſchen Zeiten der Ketzer-Jagd geboren, jeden unbefangenen Denker als einen Höllenbrand betrachten lernte, ſah mit grauſamer Freude die Flammen des Scheiterhaufens über dem Haupte des Wahrheitsforſchers zuſammenſchlagen. Wer, im Judenthum aufgewachſen, Gott nur als den Judenkönig dachte: wie vermocht' er ſein Herz allgemeiner Bruderliebe zu öffnen? Jede Nation hat ihren alten Katechismus, und wenige ſind nur, die mit Auswahl ihn nachbeten. — Begierden werden geweckt durch Temperament; verſtärkt durch Irrthum; entflammt durch Beyſpiel und Erziehung. Je ſeltener der Anlaß, ſie zu erregen; je minder reizend der Stoff, an dem ſie ſich weiden; je ſchwächer bey andern Menſchen ihr Grad: deſto ſchlaffer und leichter zu zähmen ſie ſelbſt! Aber jener Anlaß; dieſer Stoff; dieſe Menſchen ſind nicht Produkte unſrer freien Thätigkeit: ſie dringen ſich uns auf mit unwiderſtehlicher Gewalt, und nur der Bethörte kann ſie für Erzeugniſſe ſeiner Kraft halten.

„Allein es hängt von Dir ab, wird der Stoiker ſagen, wie weit ſie Dich afficiren ſollen; Du ſelbſt, und Du allein, kannſt den Gegenſtänden einen beliebigen Werth beylegen, und durch die ihnen abgewonnene Anſicht ihren Einfluß auf Dich annulliren.“ Es iſt wahr, ich kann meine Triebe mäßigen; aber nicht ausrotten. Und jene Mäßigung ſelbſt iſt nur durch Vorſtellungen möglich; aber dieſe ſind, wie ich ſchon erwiedert habe, zum Theil ein Reſultat des Zeitgeiſtes, der mit Zaubergewalt auf mich wirkt. Klug iſt übrigens Dein Rath, wenn Du mich zu dem ſtolzen Gedanken erhebſt, ich ſei der Selbſtherrſcher meines ganzen Gemüthes; ich will verſuchen, wie viel ich durch ihn ausrichten vermag. Lächle aber nicht, wenn dieſe eingebildete vollkommne Unabhängigkeit durch häufige Revolutionen unterbrochen, und Dein glücklich ſich träumender Herrſcher dem Hohngelächter Preis gegeben wird, weil er auf Feinde nicht Rückſicht nehmen wollte, die, bey etwas mehr Herablaſſung, vielleicht gar ſeine Freunde geworden wären.

Die angeführten Güter des Lebens, die von dem Menſchen unabhängig ſeyn ſollen, ſind es auch nicht ſo ſchlechthin. Geſundheit kann wenigſtens, wenn der Keim des Körpers nicht verdorben iſt, durch Mäßigkeit und Vorſicht erhalten; Reichthum in den allermeiſten Fällen, durch wirklich einträgliche Gewerbe, erworben und erhöhet werden. Kurz phyſiſches Wohlſeyn ſteht mit ſittlicher Güte in einer ſo unzertrennlichen Verbindung, und allgemein verbreiteter Wohlſtand iſt wiederum der Tugend ſo günſtig, daß keine Klage ungerechter und ſeltner ſeyn würde, als die gewöhnliche Jeremiade über die Leiden des Tugendhaften, *wenn nur ächte Moralität allgemein über den Erdkreis verbreitet wäre.* Setzet einmal, daß in allen Erdenbürgern ſich alle die liebenswürdigen Eigenſchaften und Anlagen der Menſchennatur zu fruchtbringender Reife entwickelten, die jetzt noch in Millionen kaum ſichtbar werden; daß reger Fleiß im Guten, Mäßigung im Genuſſe ſinnlicher Freuden, vereint mit den Gefühlen der Sympathie und ächter Bruderliebe, überall herrſchend würden: wie bald würden tauſendfache Uebel verſchwinden, und welcher Strom von Seeligkeit würde ſich ergießen über die Menſchheit. Der Sittenlehrer thut alſo nicht wohl daran, wenn er Bedürfniſſe der ſinnlichen Natur unſers Weſens, die nun einmal durch keine Theorie ſich wegvernünfteln laſſen, und für deren Befriedigung ſchon im Voraus zu ſorgen, ſelbſt moraliſche Klugheit gebietet, als Gegenſtände ſchildert, die ganz außer dem Kreiſe unſers Einwirkens liegen.

II.

Was nun in unſerer Gewalt ſteht, iſt ſeiner Natur nach frei, ungehindert, unverweigert;

das Gegntheil aber ohnmächtig (wankend); dem Zwange und Hinderniſſen unterworfen — kurz uns fremd.

Du haſt wohl Recht, guter Arrian! wenn Du mir als Menſchen große Kraft, und ſelbſt eine bewundernswürdige Herrſchaft über meine Gedanken, Vorſtellungen und Neigungen zutrauſt. Ich gebe Dir auch zu, daß geiſtige Güter mehr als ſinnliche in meiner Gewalt ſtehen Aber Du haſt gewiß die Natur der menſchlichen Vorſtellungen, und die Generazion derſelben nicht unbefangen unterſucht, wenn Du meine Gedanken für bloßes Eigenthum meines Geiſtes erklärſt. O wie vieles möcht' ich zurückgeben, was Andre mir aufdrangen; wie gern die Tafel der Ideen und Begriffe reinigen von den Anſtrichen des Wahns und der Vorurtheile! Glaubſt Du wohl daß unwillkührlich ſich mir Vorſtellungen aufdringen, die ich durch alle Sophiſterei nicht verſcheuchen kann; daß ſich das Heiligſte und Ehrwürdigſte, was der Menſch nur zu denken vermag, plötzlich vermengt mit dem Niedrigſten und Gemeinſten? Oder haſt Du nie etwas vernommen von den Geſetzen der Ideenverbindung? Glaube mir nur, es gab eine Zeit, worin Begierden und Abneigungen durch Andre in mir geweckt wurden, ehe ich ſelbſt noch den geringſten Widerſtand zu leiſten vermochte. Und ſo iſt es Dir, ſo iſt es allen Menſchen ergangen! So wurden wir krank, ehe wir die Arzney der Philoſophie kennen lernten; aber nun bilde dir auch nicht ein, daß gar kein Krankheitsſtoff uns eingeimpfet ſey! — Was Du aber von den Gütern des Lebens hinzuſetzeſt, das iſt offenbar etwas einſeitig. Wehe dem Menſchengeſchlechte, wenn es an Deinen blinden Fatalismus glaubte! Es handelt gerade nach der Überzeugung vom Gegentheil, und befindet ſich wohl dabei. Sieh nur her! Dieſe Scheuern füllt der Ertrag meines unverdroſſenen Fleißes! Schau! Hier werden Kranke durch Hülfe der Arzneykunde hergeſtellt; dort Andre durch Vorkehrungen verwahrt vor ähnlichen Seuchen. Wir wiſſen freilich wohl, daß das Gedeihen der Saaten ſo wenig, als die Wirkung des Heilmittels, immer in unſrer Gewalt ſteht; aber wir rechnen doch in der Regel darauf, und ſtehen uns beſſer dabei, als wenn wir Deinen Glauben annehmen. Du erinnerſt Dich noch wohl des lehrreichen Spruches der Alten, den Sokrates anführte:

Οὐδὲν ἄνευ πόνου δίδοασιν οἱ ἀγαθοὶ θεοί.

Darnach richten wir uns, und überlaſſen das Weitere gern einer höheren Fügung!

III.

Bedenke nun wohl: Wenn Du das, was dem Naturzwange unterworfen iſt, für willkührlich, und das Fremdartige für eigenthümlich achteſt, ſo wirſt Du in Hinderniſſe verwickelt; wirſt Kummer und Unruhe empfinden; mit Göttern und Menſchen unzufrieden ſeyn. Achteſt Du aber

> nur, was Dein iſt, für das Deinige, und das Fremdartige, wie es denn wirklich iſt, für fremd, ſo wird nie einer Dir Zwang anthun; Keiner Dir im Wege ſtehen; mit Keinem wirſt Du unzufrieden ſeyn; Dich über Niemand beſchweren; nichts ohne freien Willen thun; Keiner wird Dir ſchaden: Du wirſt weder einen Feind haben, noch irgend etwas Nachtheiliges erfahren.

In der That, ein herrliches, neidenswerthes Loos iſt es, was Du ſo eben mir von der Anwendung Deiner Lehrſätze verſprichſt. Schon aus den Schilderungen anderer Genoſſen Deiner Secte kannte ich dieſen idealiſchen Zuſtand, und angelockt durch ſeine Reize, verſucht' ich ihn zu erſtreben; aber ich geſtehe Dir, guter Alter! es wollte mir nicht gelingen. Ein unwiderſprechliches Etwas in meiner Natur empörte ſich immer gegen dieſes Anſinnen, und ſtrafte mich Lügen. Indem ich keinen Feind mehr außer mir zu haben wähnte, ward ich im peinlichſten Zuſtande mein eigener Feind. Der Widerſpruch meiner Gefühle und Grundſätze gab ſogar zu drolligen Auftritten Anlaß. Denke Dir nur, jüngſt wagt' es ein muthwilliger Bube, der vielleicht von meiner Bekehrung zum Stoicismus gehört haben mochte, mich öffentlich zu beſchimpfen, und hinterdrein mit derben Schlägen anzufallen. Ich, um der Theorie nichts zu vergeben, rief mir ſogleich Euer Prinzip ins Andenken, und dachte: es ſind ja nicht Deine Schläge (ob ſie wohl in gewiſſem Sinne nur allzugewiß die meinigen waren); es iſt ja etwas Fremdartiges, und ſteht nicht ganz in Deiner Gewalt; denn es iſt der Fall möglich, daß Du von ſtärkern Menſchen, denen ſelbſt die Juſtiz nicht beikommen kann, oft mit Prügeln begrüßt werdeſt. Doch dießmal tröſtete mich die Neuheit der Maxime. Aber kommt dergleichen oft, ſo möchte ich, da es empfindlich ſchmerzt, an Deiner Lehre irre werden. Wir Menſchen ſind nun einmal ſo beſchränkte Weſen, daß Dinge, die auch nicht ganz in unſrer Gewalt ſtehen, uns doch ſehr nahe berühren. Wenn nun Schwärmerei diejenige Wirkung der Phantaſie iſt, wodurch man entweder das wirklich Vorhandene zu verrichten, oder das Unding hervorzuzaubern ſtrebt, ſo iſt ja der Stoiker auf dem geraden Wege zur Schwärmerei; und aus dieſer kann keine wahre Philoſophie hervorgehen.

IV.

Indem Du ſolcher Vollkommenheit nachſtrebeſt, bedenke, daß Du mit unerſchütterter Standhaftigkeit ſie zu erringen ſuchen; Manches durchaus unbeachtet zur Seite liegen laſſen, andre Bemühungen bis auf eine vorkommende Gelegenheit aufſchieben müſſeſt. Wofern Du aber auch nach dieſen (andern Gütern) trachten; herrſchen und reich werden wollteſt, ſo möchteſt Du wohl, indem Du zugleich jenen nachſtrebeſt, Deinen Zweck nicht erreichen. Auf keinen Fall aber würdeſt Du dann freilich das erringen, wodurch allein Glückſeligkeit und Freiheit Dir zu Theil wird.

Ich ſehe, mein Guter! es iſt doch auch manches Wahre und Schöne in Euren Lehrſätzen zerſtreuet. Nur iſt Dein Ziel der Vollkommenheit nicht das meinige. Entmenſchung und Ertödtung meiner unabtrennlichen Gefühle nenne ich Mönchthum; nicht wahre Sittlichkeit. Zum ſchönſten Bunde vereinen möcht' ich, unter der Leitung des göttlichen Princips, das mir beiwohnet, alle Grundtriebe meiner Natur, daß ſie zu freudigem Rechtthun mich ſtimmten, und mit lebendiger Kraft den ganzen Menſchen beſeelten, erwärmten! Ich verſchmähe nicht Ehre und Reichthum; ich trachte ſogar darnach: aber ſie ſind mir untergeordnete Zwecke, und Mittel zum Endzweck. Jene würd' ich für Schande, dieſen für Armuth halten, wenn ſie auf Koſten der Tugend errungen werden müßten. Und darin haſt Du freilich Recht: mit gleichem Eifer kann und ſoll der Menſch nicht nach dem Adel der Seele, und nach den Gütern der Erde trachten. Hätteſt Du die Lehre des herrlichen Nazareners Chriſtus gekannt, Du würdeſt ſie hierin einſtimmig mit Dir finden, wenn er ſagt: Niemand kann zweien

Herren-dienen; er wird dem einen anhangen und den andern verlaſſen. — Daß übrigens, wie Du vorgiebſt, auf Deinem Wege mir Glückſeeligkeit und Freiheit zu Theil werde, kann ich nicht glauben, ſo lange ich Menſch bin.

Wird fortgeſetzt.

III.

Die goldenen Jahrhunderte.

Ein Fragment zur Philoſophie der Weltgeſchichte.

Vom Herausgeber.

Die goldenen Jahrhunderte.

Ein Fragment zur Philoſophie der Weltgeſchichte.

Unſerm Zeitalter Uebles nachzuſagen, ſcheint beſonders eben jetzt nicht rathſam zu ſeyn. Denn nachdem das achtzehnte Jahrhundert ſich ſelbſt lange genug gelobt und mit den vornehmſten Beinahmen beehrt hatte, verlor es, wie eine alternde Schönheit, einen Verehrer nach dem andern; beſonders in Deutſchland. Das ſonſt ſo genannte Jahrhundert der Aufklärung, der Vernunft, der Philoſophie, der Menſchlichkeit iſt nun ſchon oft genug das Jahrhundert der Entnervung, der Seichtigkeit der Sophiſterei, der Plattheit und der mißverſtandenen Humanität geſcholten worden. In Frankreich freilich preiſet man, nach wie vor, die Philoſophie der Condillacs und Helvetiusse als die einzige geſunde Philoſophie, von der ſich die geſunde Vernunft ja nicht wieder entfernen dürfe. Von den durch dieſe heiligen Empiriker verbreiteten Lichtſtrahlen (Lumieres) verſpricht man ſich noch immer die Wiederkehr des goldnen Zeitalters; nur mit Beibehaltung der Opern und Redouten; und dazu ſo viel wirkliches, nicht bloß idealiſches Gold, als nur irgend in einem glücklichen Lande aus der ganzen Welt zuſammenſtrömen kann. Dann ſollen die Künſte und Wiſſenſchaften nach Grundſätzen blühen, wie noch nie zuvor in der Welt; und in dem ganzen glücklichen Lande ſoll dann kein Menſch mehr gefunden werden, der noch an einen Gott glaubte, oder an Unſterblichkeit, oder an Uneigennützigkeit, oder an Freiheit des Willens. Dann ſoll die geſunde Moral herrſchen. Nach ſolchen Ideen philoſophirt man in Frankreich über Gegenwart und Zukunft. In England läßt man jetzt dergleichen Dinge dahingeſtellt ſeyn. Und in den übrigen Ländern des civiliſirten Europa räſonnirt man entweder nach franzöſiſchen, oder nach engliſchen, hier und da auch im Stillen nach deutſchen, und noch gewöhnlicher nach gar keinen Grundſätzen. Wär' es nun nicht verſtändiger, dieſen Sauerteig ausgähren zu laſſen, ehe man es entweder mit der Philoſophie, oder mit einer Secte, oder mit dieſer oder jener Nation, durch kosmopolitiſche Meinungen verdirbt?

Aber die Idee einer guten Zeit drängt ſich doch der Vernunft ſo gewaltig auf, daß man ſie nicht abweiſen darf, ſo lange ſie noch nicht erſchöpft iſt; und was man bisher zum Lobe und Tadel des achtzehnten Jahrhunderts geſagt hat, iſt noch immer nicht beſtimmt genug auf die Idee einer guten Zeit überhaupt gegründet.

Philoſophie und Geſchichte müſſen ſich um die Beſtimmung dieſer Idee vereinigen. Die moraliſchen Forderungen, die die Vernunft an die Menſchheit thut, ſind es nicht, was wir kennen lernen wollen, wenn wir fragen, ob es beſſer werden wird, oder beſſer war, als es jetzt iſt. Moraliſche Poſtulate ſchlagen keinen hiſtoriſchen Zweifel nieder. Denn aus der Idee deſſen, das geſchehen ſoll, folgt nie, daß es je geſchehen wird, ſo ernſthaft ſich auch wohlwollende Metaphyſiker in dieſe Folgerung vertiefen mögen. Die irdiſche Wirklichkeit kann bis an das Ende der Welt, wie jetzt, mit der idealiſchen Möglichkeit im Widerſpruche ſtehen, ohne daß deßwegen die Vernunft mit ihren idealiſchen Forderungen ſich ſelbſt am jüngſten Tage mehr als jetzt widerſpräche. Die Geſchichte aber kann die große Frage, die nun ſchon ſo oft aufgeworfen iſt, eben ſo wenig hinreichend beantworten. Denn die Geſchichte kann nur antworten, wie man ſie fragt; und welcher Zuſtand der Menſchheit denn eigentlich derjenige iſt, der in den Grenzen der irdiſchen Möglichkeit der beſte heißen ſoll, darüber ſind der Meinungen noch gar zu viele, und eben darüber ſoll ſich die Philoſophie mit der Geſchichte zuerſt vergleichen. Wenn der Statiſtiker lehrt, die Welt ſchreite unverkennbar der Vollkommenheit näher, weil die Staatsökonomie immer vollkommner wird, ſo ſeufzt der Künſtler, weil die Künſte allem Anſehen nach nie wieder ſo herrlich und ſo wohlthätig, wie im alten Griechenland und im neuern Italien des funfzehnten und ſechzehnten Jahrhunderts, zum Wohl des Ganzen und zur Freude der Kenner und Liebhaber, blühen werden. Der Weltreformator triumphirt im Rahmen aller künftigen Generationen. wenn einer ſeiner Einfälle auf öffentliche Koſten ausgeführt wird. Der menſchenfreundliche Arzt betrauert, daß die Menſchen immer mehr kränkeln. Ihm ſcheint das Eine, das Noth iſt, die Veredlung der Menſchenraſſen zu ſeyn. Wie weit man dabei die Idee einer vollkommnen Stuterei zum Grunde legen darf, hat neuerlich ſchon Herr Cabanis zu unterſuchen angefangen. Andere laſſen ihre Phantaſie nach Vermögen einen Kreis beſchreiben, der das irdiſche Paradies nach Grundſätzen umſchließt. Aber in Hrn. Salzmanns Himmel auf Erden möchten doch wohl am Ende nur die Salzmänner ſelig werden.

Noch eine ſonderbare Abweichung der neueren Hoffnungen von älteren Erinnerungen dürfen wir hier nicht überſehen. Die alten erblickten das goldne Zeitalter nur hinter ſich; die neueren Kosmopoliten ſehen es nur vor ſich. Woher dieſe Verſchiedenheit? Wie kam es, daß auch nicht ein einziger Philoſoph im alten Griechenland, er mochte an eine Vorſehung glauben, oder ſie läugnen, der Menſchheit das Talent zutrauete, nach einer kosmopolitiſchen Idee auf dem Wege der Beſſerung fortzuſchreiten? Entweder begnügten ſich die griechiſchen Philoſophen mit der Stiftung einer Schule, deren Mitglieder ſich durch Philoſophie über die große Maſſe des Volks erheben und in einem Separat-Himmel glücklich ſeyn ſollten; oder ſie hofften höchſtens, wie Pythagoras und

Plato, durch ein philoſophiſches National-Inſtitut den beſten Staat nach ihren beſonderen Grundſätzen conſtituiren und organiſiren zu können, wenn ihnen die Menſchheit freie Hand ließe. Von der ſich ſelbſt ausbildenden Menſchheit erwarteten die griechiſchen Philoſophen gar nichts.

Alte Religionsſagen waren es, was den ſchönen Traum von einem goldnen Zeitalter, das nicht mehr iſt, in Griechenland ſanctionirte. Neuere Religionsideen haben die Hoffnung einer graduellen Beſſerung der geſammten Menſchheit erweckt. Ein goldnes Zeitalter, der Vergangenheit kennen zwar auch die chriſtlichen Religionsbücher; nur unter einem andern Nahmen; denn das Paradies und der Stand der Unſchuld gehören weſentlich zum Anfang der Weltgeſchichte nach bibliſchen Grundſätzen. Aber die Hoffnung der Verbreitung des Chriſtenthums über die ganze Erde, daß Alles Ein Hirt und Eine Heerde werde, wirkte ſtärker auf die Phantaſie. Wenn wir nun von allen dieſen Ideen und Sagen die überirdiſche Beglaubigung abziehen, ſo bleibt uns nach beiden Richtungen hin nur ein Problem übrig. Wir nähern uns der Löſung dieſes Problems mit philoſophiſch-hiſtoriſchen Vermuthungen; aber wir können es hier nicht weiter, als bis zur Vermuthung bringen, weil das Geheimniß des Zuſammenhangs einer überirdiſchen Ordnung der Dinge mit einer irdiſchen das reinſte Reſultat der philoſophiſchen Einſicht iſt. Die Geſetze des Schickſals wird kein Natur- und kein Geſchichtsforſcher entdecken; und die Philoſophie, die den Menſchen bis an die Grenze der Begreiflichkeit führt, begleitet ihn nicht bis in die unſichtbare Welt, wo ſich die Fäden aller Begebenheiten entſpinnen. Wir mögen alſo dieſe Fäden durch Schlüſſe mit einander verknüpfen, wie wir wollen; wir erhalten immer nur einen neuen Knoten; und die Parze jenſeits ſpinnt im Verborgenen fort. Das Einzige, was wir mit einer Art von Gewißheit im Laufe der Dinge erkennen, iſt, daß das Schickſal im Ganzen, was das irdiſche Wohlſeyn betrifft, nach einem Entſchädigungs-Syſtem verfährt; daß es mit jeder beſondern Art von Plagen beſondere Freuden, und mit unvermeidlichen Uebeln oft ein wunderbares Talent, ſie zu ertragen, vereinigt.

Soll aber ein beſtimmtes Zeitalter das gute oder goldne heißen, ſo wird es immer dasjenige ſeyn müſſen, wo die menſchliche Natur im Zuſtande der kräftigſten Selbſtentwickelung, wenn gleich von einigen Seiten mangelhaft, doch im Ganzen harmoniſch, durch Adel der Geſinnung und durch Energie des Geiſtes ſich in ganzen Völkerſchaften mehr, als je, hervorthat. Der Werth eines Zeitalters iſt alſo erſtens nicht nach der Blüthe der Künſte, oder der Menge der gelehrten Kenntniſſe, durch die ſich einige Claſſen cultivirter Individuen auszeichnen, zu beurtheilen; noch weniger nach den Kräften und Thaten einzelner berühmter Männer. Darüber ſind auch ſchon mehrere Prüfer der menſchlichen Verhältniſſe einverſtanden.

Aber auch zweitens die Herrſchaft der ſogenannten Aufklärung, das Wort im beſten Sinne genommen, iſt ein ſehr trüglicher Maßſtab der Schätzung eines Zeitalters. Denn wer nach den neueſten Welterfahrungen noch nicht begreift, daß die praktiſche Vernunft, wie in der Kantiſchen Schule das Vermögen der moraliſchen Selbſtbeſtimmung heißt, durch Unterricht weniger, als durch lebendiges Beiſpiel gebildet wird, und daß alle moraliſchen Lehren in einem erſchlafften Jahrhundert, auch wenn ſie im Verſtande Wurzel faſſen, und einigen beſonders bildſamen Individuen zu Gute kommen, im Ganzen doch nur ſtümperhaft auf den Charakter des Volks wirken und mehr eine langweilige Bewunderung ſchöner und großer Geſinnungen, als die Geſinnungen ſelbſt, und oft nicht einmal jene, erzeugen; wer das jetzt noch nicht begreift, der lebt immer noch im achtzehnten Jahrhundert, und wird, auch wenn er noch eine Weile fortleben ſollte, ſchwerlich ein Schüler des neunzehnten werden. Das Schickſal, das in der Hauptſache immer das beſte thun muß, wenn aus den Menſchen etwas ſonderliches werden ſoll, muß eine Menge nie zu berechnender Umſtände ſo herbeiführen, daß jeder gute Eindruck, den das Kind, von der erſten Entwickelung ſeines Bewußtſeyns an, empfängt, den andern begünſtige; daß nicht die erſte Welt, die das Kind umgiebt, im Widerſpruch mit ſich ſelbſt zu ſtehen ſcheine; und daß gegen die Zeit, wo die Kraft der Grundſätze in das Herz eindringen kann, das Herz ſich ſchon mit einer Art von Feſtigkeit gegen Mißbildung ſträube. Solche Zeiten ſind, wie Genie und

Schönheit, freiwillige Geſchenke des Himmels. Der Moraliſt, der ſie methodiſch herbeiführen will, gleicht dem äſthetiſirenden Dilettanten, der nach Grundſätzen Verſe macht, oder der gutwilligen Häßlichkeit, die ſich putzt, um nicht zu mißfallen. Nachhelfen kann der Unterricht überall; und er ſoll, wo möglich, überall nachhelfen; aber das Vortreffliche ſproßt aus dem Innern der Seele; und wo das Streben nach dem Vortrefflichen Landesſitte werden ſoll, da muß das Schickſal ſorgen, daß Beiſpiel an Beiſpiel im wirklichen Leben wohlthätig ſich dränge.

Der dritte, weniger täuſchende Maßſtab, nach dem man gewöhnlich den Werth der Zeitalter ſchätzt, iſt der Grad der öffentlichen Zufriedenheit. Aber der Menſch kann leicht ſo tief ſinken, daß ihn die Art ſeines Wohlſeyns wenig kümmert, wenn ihn im Ganzen nur leidlich zu Muthe iſt. Die durchaus verſchrobenen Chineſer ſind ein glückliches Volk. Sie hacken, graben, und ſchachern in die Wette; vermehren ihr Geſchlecht in die Wette; kriechen vor den Großen, und betrügen ſie und einander in die Wette; fliehen zu Hunderten vor einem handfeſten Mondſchu-Mongolen; bleiben aber bei ihrem Sinne, halten ihr Land für das irdiſche Paradies, ſich ſelbſt für die vollkommenſten Adamiten, und beſchweren ſich ſelten oder nie. Ehe man alſo die öffentliche Zufriedenheit, deren Anblick ſonſt der erfreulichſte in der Welt iſt, auf die kosmopolitiſche Goldwage legt, halte man ſie erſt an den Probierſtein des wahren Werths, und frage erſt, was für einer Art von Wohlſeyn das Volk genießt. So wenig man das ſchöne, bürgerliche Wohlſtandsgefühl des Volks in wirklich glücklichen Staaten mit der bettelhaften Behaglichkeit träger Spießbürger verwechſelt, eben ſo wenig ſollte man es mit dem feigen Dünkel und der geiſtloſen Genügſamkeit induſtriöſer Sclaven verwechſeln. Der Genuß iſt nur als Folge der wahren Selbſtentwickelung reizend und ehrenvoll; und das wahre Menſchenglück, nach dem uns Alle im Grunde verlangt, iſt ein edles Glück.

Sehen wir uns mit dieſer Ueberzeugung in der Weltgeſchichte um, ſo müſſen wir im ganzen philoſophiſchen Ernſte mit dem Dichter ſagen:

Ja, ihr Freunde, es gab ſchönre Zeiten,
Als die unſren; das iſt nicht zu ſtreiten;
Und ein edler Volk hat einſt gelebt.

Eine goldene Zeit giebt es in der Geſchichte der alten Griechen; die Zeit der beiden Jahrhunderte vor, während, und nach den perſiſchen Kriegen. Die ſchöne Regung der Menſchheit im energiſchen Gefühl aller ihrer Kräfte war damals auf einen engen Raum beſchränkt. Aber ihre Wirkungen dauerten Jahrhunderte fort; und die todten Denkmale des Adels jener Zeit und des Genies der zunächſt folgenden Jahrhunderte riefen anderthalb Jahrtauſend nachher wahre Kunſt, wahre Wiſſenſchaft, und wahre Humanität wieder ins Leben.

Aber jene Zeit iſt zu entfernt, und die damalige Welt iſt von der heutigen zu verſchieden, als daß die Vergleichung beider ohne Umſtändlichkeit zu einem Reſultate führen könnte. Wir haben auch nicht nöthig, ſo weit zurückzublicken, wenn wir ein Zeitalter ſuchen, das ohne Zweifel beſſer, als das unſrige, war. Die Zeit der Wiederherſtellung der Künſte und Wiſſenſchaften, wie man ſie gewöhnlich nennt, iſt die goldene Zeit des neueren Europa. Aber man denkt gewöhnlich nur an die Künſte und Wiſſenſchaften, wenn man dieſe zweite Jugend der wieder erwachenden Menſchheit rühmt. Man vergißt dann nicht nur, daß unſre gelehrte Welt in allem, was Wiſſenſchaft heißt, über die Männer des vierzehnten, funfzehnten und ſechzehnten Jahrhunderts weit hinaus ſieht; man achtet auch zu wenig auf die damals herrſchende Denk- und Sinnes-Art, die doch der weſentliche Vorzug jener Jahrhunderte war und auch den Werken des Genies einen Charakter gab.

Es lohnt ſich der Mühe, den Werth unſrer aufgeklärten Zeit, wie ſie denn auf gutes Glück immerhin heißen mag, mit dem jener kräftigen Zeit noch ein Mal gegen einander auf die Wage zu legen. Mancherlei Wahres und Unwahres iſt ſchon hierüber geſagt. Mehr, als ein kosmopolitiſches Gutachten, kann eine ſolche Abwägung doch nicht ſeyn. Aber einer offenbaren Verfälſchung des Gewichts macht ſich der Weltkritiker ſchuldig, der die Menſchen aus verſchiedenen Zeitaltern nur nach dem Beſitz der wahren Güter des Lebens mit einander vergleicht. Der Erwerb dieſer Güter wiegt hier mehr als der Beſitz. Wir wollen nicht wiſſen, was Zeit und Zufall thaten, wenn Werth gegen Werth gehalten wird. Wir wollen wiſſen, ob und in welchem Grade die Menſchen ein edles Ziel, das ſchwer zu erreichen iſt, klar vor Augen hatten und mit Muth und Beharrlichkeit verfolgten. Auch wer, unter dieſen Bedingungen, das Ziel *verfehlte*, kommt höher zu ſtehen, als wer nur aus der Wiege zu ſteigen brauchte, um es zu erreichen. Wie könnte man auch ſonſt Völker und Zeitalter *in Maſſe* ſchätzen? Die größere, bei weitem größere Zahl der Menſchen bringt es, auch unter günſtigen Umſtänden, wenn von mehr, als *gemeinen* Dingen die Rede iſt, nicht weiter als bis zum Verdienſt der Beſtrebung.

Die *Denkart der Gelehrten* ſei indeſſen hier unſer erſtes Augenmerk, ſofern ſie den *Geiſt der Zeit* beſtimmen hilft, und von ihm wieder beſtimmt wird.

Der gerechte Stolz unſrer *gelehrten* Welt iſt unſre *Phyſik* nnd *Mathematik*. Der hohe Werth, den die phyſikaliſchen und mathematiſchen Studien für die Vervollkommnung der Künſte des gemeinen Lebens haben, wird auch immer mehr anerkannt, und bewährt ſich immer mehr durch die Erfahrung. Aber die Erweiterung der phyſikaliſchen und mathematiſchen Wiſſenſchaften ſelbſt ſteht außer aller Verbindung mit dem Volkscharakter und der öffentlichen Sitte. Sie iſt das Werk des Gelehrten, der in ſeiner Studierſtube, oder auf ſeinem Obſervatorium, oder in ſeinem Laboratorium, die größten Entdeckungen machen kann, ohne daß weder ſein eigner Charakter, noch der Charakter ſeines Volks, dabei in den mindeſten Betracht kommt. Unterdeſſen kann man ſein Jahundert zur Fortſetzung der mathematiſchen und Naturſtudien, eben wegen der Unſchuld, des Nutzens, und des innern Reichthums dieſer Studien nicht genug ermuntern. Die Mathematik nährt denn doch noch die Vernunft mit Begriffen, in denen ſie ihre Stärke gewahr wird, ſelbſt wenn ſie an ihrer Würde verzweifelt. Und die Natur theilt dem forſchenden Geiſte, der ſich an ſie ſchließt, unvermerkt ihre ruhige Wirkſamkeit mit, die das Spiel der Leidenſchaften unſchädlich macht und ſanfte Neigungen begünſtigt.

Aber wenn ſich unſer Zeitalter nicht ſeiner mathematiſchen und phyſikaliſchen Kenntniſſe rühmen dürfte, was bliebe ihm dann noch für ein gerechter Gelehrten-Stolz übrig?

Unſre Philoſophie kann hier, wo von ganz Europa die Rede iſt, nur noch in der Form und nach dem Geiſte in Betracht kommen, die ſie gegen die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts als allgemeine Modephiloſophie annahm und, außerhalb Deutſchland, nach wie vor behauptet. Die neuere, durch die Kantiſchen Schriften veranlaßte deutſche Philoſophie iſt noch immer nur ein Saamenkorn, das in dem Boden, der es dankbar aufnahm, in langſamen Keimen begriffen, außerhalb Deutſchland aber kaum mehr, als dem Nahmen nach, bekannt iſt, und laut genug erneuertes Schulgeſchwätz geſcholten wird. Was für ein gemeinnütziges Gewächs auf die Dauer aus dieſem Saamenkorn endlich hervorgehen, oder ob es gar von der Menge von Füßen, die es feſter einſtampfen wollen, zertreten werden wird, iſt in den Grenzen der Geſchichtsphiloſophie, die nur Thatſachen würdigt, aber keine Syſteme prüft, noch ein dunkles Räthſel. Der ſchamloſe Sectendünkel und die phantaſtiſche Dialektik der einen neuen Partei, wird der künftigen Generation vielleicht eben ſo wenig ſchaden, als die Bemühungen einer andern neuen Partei, alle *Tranſcendenz* von Grund aus zu vernichten und einen beſcheidenen Glauben zu begründen, eine völlige Reform der herrſchenden Denkart bewirken werden. Unterdeſſen fängt die jetzt aufblühende Generation der deutſchen Gelehrten und Seelſorger an, die Welt und ſich ſelbſt mit andern Augen anzuſehen, als es vor dreißig Jahren noch die allgemeine Aufklärungs-Liebhaberei verlangte. Unter den wildeſten Stürmen des Sectentumults ſtärkt und ſtählt ſich jetzt der deutſche Verſtand. Oberflächige Empirie heißt in Deutſchland nicht mehr *geſunde* Philoſophie. Eine Sittenlehre, die theils zum Stoicismus, theils zum Platonismus zurückführt, verbreitet ſich wieder von Kathedern und Kanzeln herab ſichtbar durch alle Stände in Deutſchland. Wenn dieſe Philoſophie hält, was ſie verſpricht, ſo iſt den Deutſchen ein Preis beſchieden, um den die vereinigte Kraft der Aufklärungs-Liebhaber unter allen Nationen ſeit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts vergebens buhlte. Aber dieſer kaum erwachte Geiſt der neuern Philoſophie in Deutſchland iſt noch lange nicht in den Geiſt des *Zeitalters* eingedrungen. Der craſſe Materialismus und der raffinirte Epikureismus, der unter den Licht-Verbreitern in

Frankreich geſunde theoretiſche und praktiſche Philoſophie heißt, kann ſich der Welt-Herrſchaft rühmen.

Und ſelbſt in Deutſchland möchte doch wohl der gute Geiſt des Philoſophirens wohl nur in wenigen Individuen ſo mächtig ſeyn, wie er im Zeitalter der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften Freunde und Geſellſchaften zum edelſten Wetteifer verband. Einzig in der Geſchichte der Philoſophie iſt die Platoniſche Akademie, die der herrſchende Cosmus I. von Medici im funfzehnten Jahrhundert ſtiftete. Weder durch die Adminiſtration ſeiner unermeßlichen Reichthümer noch durch ſeine verwickelten Staatsgeſchäfte ließ ſich dieſer außerordentliche Mann vom eifrigen Studium einer Philoſophie abhalten, die damals wieder aus dem Grabe erſtand und der Ariſtoteliſchen die Stirn bot. Die Ariſtoteliker der damaligen Zeit waren zum Theil auch gelehrte Männer, aber größtentheils nur Ueberſetzer und Commentatoren. Die Platoniker, die ſich ihnen gegenüber ſtellten, ſuchten die großen Ideen ihres vergötterten Lehrers weiter abzubilden und in Geſinnung darzuſtellen. Ihr Gönner wurde der mächtige Cosmus zu Florenz. Auf einem ſchönen Landgute unweit der Stadt hielten ſie ihre Verſammlungen, und mit wahrem Bundeseifer arbeiteten ſie, Platoniſche Ideen in Umlauf zu bringen, und durch ſie eine herzerhebende Denkart zu befördern. Der thätigſte unter ihnen war Marſiglio Ficino, latiniſirt Marſitius Ficinus. Mit eiſernem Fleiße überſetzte dieſer unvergeßliche Mann Plato's und Plotin's ſämtliche Schriften, ſo viel ihrer noch übrig ſind; und mit männlichem Genie ſuchte er auf dem Wege, den Plato gebahnt hatte, weiter vorzudringen. Mit Ficin correſpondirte ein Pabſt, Innocenz VIII, und ein König, der vortreffliche Matthias Corvinus von Ungarn. Mitglied der Platoniſchen Akademie, deren Direction ihm beſonders oblag, war ſein gelehrter Freund Chriſtoph Landin der ſein Zeitalter mit der Poeſie des Horaz und mit der Naturgeſchichte des Plinius bekannter machte. Und dieſe wirkſame Verbrüderung der vortrefflichſten Köpfe hörte nach dem Tode ihres Gönners Cosmus nicht auf. Der Geiſt des Cosmus erbte in ſeiner Familie fort. Sein Enkel Lorenz, der ihn an Vielſeitigkeit des Geiſtes noch übertraf, hing mit nicht weniger Liebe an Platoniſchen Ideen. An ihn ſchloß ſich beſonders der Graf Pico von Mirandola, ein ſchwärmeriſcher, aber durchaus nicht fanatiſcher Kopf, und einer der vorzüglichſten Menſchen. Wenn man mit der Philoſophie und der Lebensgeſchichte dieſer Männer vertrauter wird, beſonders wenn man ihre Briefe lieſt, fühlt man ſich in einer andern und edlern Welt. *) Und wenn man ſich von der Unterhaltung mit ihnen zu den Schriften der franzöſiſchen Bellettriſten und Mathematiker

---

*) Das Genie und die Verdienſte des Ficin hat zum erſten Male Hr. Buhle im zweiten Bande ſeiner Geſchichte der neuern Philoſophie, gehörig gewürdigt. Das Andenken des Grafen Pico hat Hr. Meiners wieder rühmlich erneuert im zweiten Bande ſeiner Lebensbeſchreibungen berühmter Männer.

wendet, die einen philoſophiſchen Hofſtaat um den König Friedrich II. zu bilden ſchienen, ſo glaubt man ſich unter altkluge und überwitzige Pygmäen verſetzt, die über große Männer wegzuſehen meinen, weil ſie ſich mit ausnehmender Leichtigkeit auf dem flachen Boden in Pirouetten bewegen.

An Schulgezänk fehlte es in der gelehrten Welt des funfzehnten und ſechzehnten Jahrhunderts freilich auch nicht. Beſonders lobten die Philologen. Und das Diſputations-Gebell der Ariſtoteliker und ihrer Gegner erregte auch Aergerniß genug. Aber ſelbſt den Zänkern war es doch größtentheils ein Ernſt um ihre Sache; und der Wahnſinn der Epochen-Macherei verrückte ſelbſt die unruhigen Köpfe nicht.

Die religiöſe Denkart, die im funfzehnten und ſechzehnten Jahrhunderte die herrſchende war, ſteht in noch auffallenderm Contraſte mit dem heutigen Gemiſch von armſeliger Freidenkerei und hartnäckigen Obſcurantismus. Armſelig und vom guten Geiſte der Philoſophie ſo fern wie der roheſte Aberglaube, iſt die Freidenkerei, die den Begriff eines letzten Grundes des menſchlichen Wiſſens nicht einmal ahndet; die ſtolz auf die Beſchränktheit iſt, in der ſie jeden wirklich philoſophiſchen Gedanken als metaphyſiſche Grillenfängerei abweiſet; die ſich in Bon-Mots und faden Gemeinſprüchen mittheilt, und die ein unwiſſender Kopf dem andern, wie ein Geck dem andern die neuen Moden, nachmacht, um des guten Tons willen. Eine andre Art von Freidenkerei iſt aber nicht die herrſchende unter uns. Und gedankenloſer Spott über Dinge, von denen man im Grunde nichts verſteht, macht der geſunden Vernunft ungleich weniger Ehre, als anſpruchloſe Hingebung des beſchränkten Geiſtes an ein Gefühl das er zwar nicht verſteht, das ihn aber praktiſch veredelt.

Fanatismus iſt der Brandfleck in der Denkart des funfzehnten und ſechzehnten Jahrhunderts. Dieſen Fleck abwaſchen zu wollen, könnte allenfalls nur noch einem der verrückteſten Obſcuranten einfallen. Aber wenn man die religiöſe Toleranz unſers Zeitalters als ein wahres und köſtliches Gut ſchätzt und rühmt, ſo vergeſſe man auch nicht zu fragen: woher denn dieſe Toleranz ſtammt? Iſt ſie die reife Frucht philoſophiſcher Ueberzeugung? Oder iſt ſie nur eine Mode-Tugend, zu der die arme Menſchheit gelangt iſt, ohne ſelbſt zu wiſſen, wie? Der Erwerb aber, nicht der Beſitz, iſt der Maßſtab des Verdienſtes. Von dieſem Grundſatze gingen wir aus. Und die Geſchichte unſrer Aufklärung beweiſet unwiderſprechlich, daß unſre Toleranz, ſo weit ſie herrſcht (und nur von der iſt hier die Rede), ſich als Modetugend verbreitete, die die praktiſche Zugabe einer Modephiloſophie wurde. Gegen das Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts, als von allgemeiner Aufklärung noch gar nicht die Rede war, hatte der geſunde Verſtand wirklich unter den Religions-Parteien, die des Streitens und Blutvergießens müde geworden waren, eine praktiſche Verträglichkeit bewirkt, ſo weit man auch in Meinungen aus einander ſeyn mochte. Es wurde guter Ton unter verſtändigen Proteſtanten und Katholiken, einander nicht mehr zu verabſcheuen, Künſte und Wiſſenſchaften als ein Gemeingut der Menſchheit brüderlich mit einander zu beſitzen, und über Religions-Angelegenheiten nicht mehr ohne dringende Noth zu disputiren. Wem ſein Glaube etwas werth war, der konnte die Ketzerei des Andern nicht ohne inneres Aergerniß dulden: und wer ſein Glück auf ſeinen Glauben bauete, der mußte als wohlwollender Menſch dieſes Glück auch andern wünſchen. Aber man fing an, durch geſunden Verſtand zu begreifen, daß das Geſchäft der wahren Belehrung und Bekehrung nur im Frieden gefördert werden könne; und man empfand, nach anderthalb Jahrtauſenden, endlich wieder den wahren Geiſt der Religion des Friedens. Man ſchämte ſich, Ketzer und Hexen zu verbrennen. Die Philoſophie, die damals die neueſte war, ſonderte ſich von der Theologie ab, ohne ſie anzugreifen. Leibnitzens, des Ketzers, Schriften wurden von Katholiken ſtudirt und geſchätzt. Der Pater Mallebranche galt auch unter Proteſtanten für einen philoſophiſchen Kopf und vortrefflichen Mann. Auf dieſem ſchönen Wege der praktiſchen Vernunft hätte man ſich von der ſpeculativen Thorheit immer weiter entfernen können; und der alte Aberglaube würde abgeſtorben ſeyn wie ein alter Baum, den nur die Pflege des Gärtners noch am Leben erhielt. Aber eine Partei herzhafter Verfechter des ſpeculativen Verſtandes in England gab der Sache eine andre Wendung. Dieſe Partei ſtellte ſich mit der Kirche geradezu in Oppoſition. Was ſie durch kalten Verſtand nicht ausrichten konnte, gelang ihr mit Hülfe des Witzes. Sie gewann die Aufmerkſamkeit des großen

Publikums. Jetzt zog ſich die neue Freidenkerei nach Frankreich. Ihr lauteſter Wortführer wurde Voltaire. Eine Lieblings-Idee Voltaires war Toleranz. Das Aufſehen, das die ſchamlos unſinnige Hinrichtung des unglücklichen Calas erregte, veranlaßte Voltaires Abhandlung über die Toleranz, eine ſeiner wenigen durchaus ernſthaften Schriften. Durch dieſe Abhandlung gewann der beliebte Dichter und Bel'Esprit den Nahmen eines Philoſophen. Wer nun die neue Aufklärung (denn nun erſt kam dieſer Nahme in Umlauf) begünſtigte, fing ſeine Vernunftpredigten mit der Empfehlung der Toleranz an; und Menſchen, die im Grunde einander verachteten und verſpotteten, übten gegen einander, dem Anſehen nach, Toleranz, weil es die neue Mode ſo wollte.

Wer nicht ein Fremdling im wirklichen Leben iſt, der hat jeden Tag Gelegenheit ſich zu überzeugen, daß die Geſinnung des großen Publicums in unſern höheren und niederen Claſſen nach wie vor intolerant iſt. Es iſt nicht verſtändige Reflexion, nicht humanes Gefühl, was die eine Partei, ſo weit ſich herrſchende Denkart zeigt, nachſichtig gegen die andre macht. Es iſt entweder dumpfe Gleichgültigkeit, oder ſchnöde Verachtung; bald in eine kalte Sentenz eingekleidet, bald in einen bittern Einfall. Die wahre Toleranz, die aus der Seele quillt und in gleichem Grade Wohlwollen und Verſtand beweiſet, iſt unſerm Zeitalter ſo fremd, wie den früheren Jahrhunderten. Es iſt auch noch die Frage, ob das Volk, die Volksrepräſentanten mitgezählt, ſich jemals zu dieſer Würde des mildeſten Ernſtes wird erheben können.

Unterdeſſen iſt der widerliche, die Vernunft verketzernde Geiſt des Pfaffenthums und mit ihm der Geiſt der Religionsverfolgungen für jetzt lächerlich geworden. So lange er lächerlich bleibt, hat ſich die Vernunft vor dem Obſcurantismus nicht ſehr zu fürchten. Aber viel zu hoch ſchlagen wir die Solidität unſrer herrſchenden Toleranzbegriffe an. Unſer geſammtes Aufklärungsſyſtem das herrſchende nehmlich, nicht das philoſophiſche einiger Individuen, iſt ein luftiges, kaltes, und ſo locker zuſammengefügtes Gebäude, daß es nur einer neuen Mode unter den ſpeculirenden Köpfen bedarf, um den ganzen Bau zu ſtürzen. So lange die Modephiloſophie das neue Heil, das ſie der Welt auf den Trümmern des Glaubens verkündigte, wirklich herbeiſchaffen zu können ſchien, hatte ſie den Verſtand des Publicums auf ihrer Seite. Aber ſchon gehen dem Publicum die Augen auf. Die praktiſchen Folgen einer Denkart, die ſich von religiöſem Glauben losſagt, drängen ſich immer ſichtbarer hervor. Egoismus und Genußwuth nach Grundſätzen zerrütten unter dem Titel der geſunden Philoſophie die ſchönſten Verhältniſſe des Lebens. Die ſchmeichelnde Glückſeligkeitslehre, durch die man zuerſt den Strom der Leidenſchaften dämmen wollte, iſt längſt ein ſchwankender Kahn geworden, der dem Strome folgt. Die ernſtere und höhere Sittenlehre, die den Menſchen zum Bewußtſeyn ſeiner Würde begeiſtert, iſt dem Volke zu wunderlich und zu hoch. Es kann ſie nicht begreifen. Der Menſch *im Ganzen* hat nur dann *Gewiſſen*, im ſtrengſten Sinne des Worts, wenn er ſich auch im Verborgenen noch vor einem andern Weſen, als vor ſich ſelbſt, ſchamen zu müſſen glaubt. Der Glaube an ein ſolches Weſen war durch Unterricht und Tradition ſeit Jahrhunderten mit der Anhänglichkeit an einer *Kirche* identificirt. Unüberlegtes Aufklarungsgeſchrei riß das Volk von der Kirche los, und das Gewiſſen war ohne Dach und Fach. Nun lechzt die eine Partei nach ſüßer Luſt, um den Lebensbecher rein auszuſchlürfen; und die andre Partei kriecht wieder zu Kreuze, im buchſtäblichen Sinne dieſer Wörter. Zwiſchen dieſer, man darf wohl ſagen *ekelhaften* Oppoſition des wiedererſtehenden Pfaffenthums und der Genußlehre, die von Gott nichts weiß, wächſt eine Generation heran, deren Schickſal keine Philoſophie in ihrer Gewalt hat. Dieſe Generation einem *neuen Mahomed* Preis zu geben, bedarf es gar keiner beſonderen Ereigniſſe. Denn um den Menſchen die Grundſätze ihres jetzt ſo genannten Menſchenverſtandes zu entwinden, bedarf es nur weniger Syllogismen. Unſre Volksaufklärung iſt unnatürlich gefördert. Ihr unnatürlicher Anfang und Fortgang bedeutet ihr natürliches Ende. Die Nachwelt wird ſich nicht wundern, wenn man in der Wüſte des Unglaubens wieder Schlangen erhöht und zu goldenen Kälbern betet, und wenn bei dieſen Schlangen- und Kälber-Dienſt Philoſophen der Altäre pflegen. Der neue *Hylozoismus* der neueſten Idealiſten-Schule könnte zu dem nächſten Fetiſch-Glauben ſchon vortrefliche Ideen liefern.

Der Erwerb unſrer religiöſen Aufklärung, ſo viel davon vorhanden, ſetzte ſo wenig Energie voraus, daß der Fanatismus der Religionshelden des funfzehnten und ſechzehnten Jahrhunderts die Vernunft im Grunde nicht mehr demüthigt, als unſre ſchwammigte, aus Schein-Philoſophie und blinder Hingebung an die Sinnlichkeit erwachſene Aufklärung. Der Kampf des Proteſtantismus mit dem Catholicismus galt das Verhältniß menſchlicher Autorität zu göttlicher Autorität. Für die Vernunft ſtritten die Proteſtanten ſo wenig als die Catholiken für den Pabſt. Jene wollten nur ihre Bibel ſelbſt erklären. Daß ſie dazu berechtigt ſeien, demonſtrirten ſie aus der Bibel und aus der Natur des Evangeliums. Die altgläubige Partei demonſtrirte dagegen aus der Bibel und aus der Natur des Evangeliums, daß ohne ein ſichtbares Oberhaupt der Kirche der Glaube ſelbſt jeder individuellen Mißdeutung Preis gegeben ſei. Wer alſo, ſagten ſie, im Glauben den erſten Schritt gethan habe, der müſſe als conſequenter Kopf keinen Anſtand nehmen, auch den zweiten zu thun. Wer dem Heern des Himmels und der Erde zutraue, daß er es ſeiner würdig gefunden habe, die Verfaſſer heiliger Bücher ſo zu regieren, daß ſie nur Gottes Wort ſchreiben konnten, der müſſe dieſer überirdiſchen Autorität auch zutrauen, daß ſie ihr Werk nicht wieder verloren geben und folglich auch eine irdiſche Autorität ſo regieren werde, daß ſich der einzig wahre Glaube ohne Mißdeutung erhalte. Der Geſchichtsforſcher, der als Philoſoph zwiſchen beide Parteien tritt, findet die catholiſche Argumentation zu conſequent, als daß er die proteſtantiſche Weigerung, ſie anzuerkennen, für einen Triumph der Vernunft halten könnte. Denn das Princip, die unbedingte Anerkennung der göttlichen Autorität, hatten die Proteſtanten zugeſtanden. Nur das *ſubjective* Verdienſt der Glaubensvertheidiger von *beiden* Parteien fällt hier als philoſorhiſches Gewicht in die Wage. *Luther*, wie vor ihm *Wicleff* und *Huß*, wurde erſt dann ein Gegner der Hierarchie, als er die *moraliſche* Kirchenverbeſſerung, deren dringende Nothwendigkeit mit ihm jeder vernünftige Catholik einſah, nur durch Abfall von der alten Kirche für ausführbar hielt. Die öffentliche *Verſpottung des Gewiſſens* durch die ärgerliche Lebensart des Clerus, und noch mehr durch den Ablaßhandel, hatte ſeine, nie mehrerer gläubigen Catholiken, geſunde Vernunft empört. Ob aber zur Abſtellung der Mißbräuche in der alten Kirche die Stifftung einer *neuen Secte* wirklich das beſte, oder gar das einzige Mittel war, iſt eine *politiſche* Frage, deren richtige Beantwortung aus der Natur des *Proteſtantismus* ſchwer zu folgern ſeyn möchte. Seit der Trennung der proteſtantiſchen Secten von der alten Kirche kehrte der *Verfolgungsgeiſt*, der im Anfange des ſechzehnten Jahrhunderts ſchon *aus der Mode* gekommen war, fürchterlich zurück. Hätte Luther nicht zu früh eine Frau genommen, ſo hätten vielleicht längſt alle catholiſchen Prieſter die Weihe der Natur vor dem Traualtare zurückempfangen. Aber das Schickſal beſchloß es anders. Wir ſchätzen alſo in den Grenzen der Geſchichtsphiloſophie den Eifer der Reformatoren ſowohl, als der

Vertheidiger der alten Kirche, nur nach dem Ernſte, der Redlichkeit, und der Aufopferung der gläubigen Streiter. Was dieſe Streiter aufs Spiel ſetzten, war ſehr oft Gut und Leben. Die Beförderer der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts hatten es im Ganzen ſehr bequem. Als Opfer des Obſcurantismus ſind zwar ohne Zweifel noch mehrere redliche Männer gefallen, als öffentlich bekannt geworden iſt; aber die meiſten Aufklärer, beſonders die das große Wort führten, hatten wenig zu befürchten. Sie bedurften auch keiner ſonderlichen Geiſtesfülle, um ihre Bücher zu ſchreiben. Und die ernſthafte, durchaus innige Andacht der Männer jener Jahrhunderte theilte ſich allen ihren ernſtlichen Unternehmungen mit. Der Bagatellen-Geiſt hatte noch keine Stimme.

Mit der religiöſen Denkart hielt die bürgerliche im funfzehnten und ſechzehnten Jahrhunderte männlich feſten Schritt. In ganz Europa drang ein neuer Geiſt in die alten Formen. Ueberall verrieth die neue Politik, die durch die veränderten Umſtände immer unentbehrlicher wurde, freilich noch ihre Jugend durch Uebereilungen und Mißgriffe. Der Freiheitsgeiſt und die Herrſchſucht verloren abwechſelnd ein Spiel, das ſie beide noch nicht ganz verſtanden. Die Herrſchſucht ſchien anfangs einen entſcheidenden Sieg gewinnen zu wollen. Eine der geiſtreichſten und bravſten Nationen, die ſpaniſche, wurde ihre Beute. In Italien verwandelte ſich die florentiniſche Republik, deren Hauptſtadt ein neues Athen geweſen war, in ein erbliches Herzogthum. Aber die Herrſcher ſowohl, als die Freiheitsvertheidiger, arbeiteten mit heroiſchem Selbſtvertrauen, ſich und den Ihrigen eine geſetzliche Macht zu ſichern. Welch eine Nation waren die Venetianer, als ſie zuerſt mit den übermächtigen Osmanen um den Beſitz Griechenlands und der griechiſchen Inſel ſtritten, und darauf einer Ligue entrannen, durch die ein Kaiſer und zwei Könige mit Hülfe des Pabſtes dieſe einzige Republik zu demüthigen umſonſt eine ungeheure Veranſtaltung trafen! Ihrer würdige Nebenbuhler fanden ſie in den Genueſern, als dieſe noch das ſchwarze Meer beherrſchten, und unter Andreas Doria's Anführung auch wohl Herren des Weltmeers zu werden ſich getrauten. Wie ſträubten ſich der Adel und die Städte in Spanien gegen das Unterdrückungsſyſtem des ſchlauen Carls V., dem ſie nur deßwegen unterlagen, weil ſie für den vermeinten Beſchützer ihrer Rechte ſich unter einander aufrieben! Die Portugieſen, die mit den Spaniern in die Wette die Eroberung beider Indien unternahmen, befleckten, wie dieſe, ihre Lorbeern durch fanatiſche Grauſamkeit; aber auf das Kirchenſyſtem, das ſie zu dieſer Grauſamkeit begeiſterte und ſelbſt dem Goldburſte den Mantel der chriſtlichen Liebe umhing, fallen die Greuel zurück, die damals in Oſtindien und noch mehr in dem erſt entdeckten Amerika auf Rechnung der Chriſtenpflicht verübt wurden. Denn ſonſt waren ſtrenges Ehrgefühl, Großmuth und Redlichkeit der Stolz dieſer gläubigen Eroberer der Heidenlande. Ihr Innerſtes glühte von Patriotismus. Wenn man die Denkart der Portugieſen aus dieſem Zeitraum kennen lernen will muß man die Gedichte des heroiſchen, immer unglücklichen und doch immer patriotiſchen Abenteurers Camoens nicht überſehen. Weniger kommt die bürgerliche Denkart der Franzoſen und Engländer aus dieſer Periode in Betracht. Sie rang nur ſchwach mit ungünſtigen Umſtänden. In Frankreich gelang es ſchon dem argliſtigen Despotismus Ludwigs XI., den Gemeingeiſt der Nation, der überdieß nie beſonders wirkſam geweſen war, durch Cabinets-Intriguen, ohne merklichen Widerſtand, zu entnerven. In England hatte der dritte Stand damals meiſt nur das Zuſehen bei den Kämpfen der Könige mit den Großen des Reichs. In beiden Reichen unterlag endlich das bürgerliche Intereſſe dem religiöſen, als die Kirchenreformation ausbrach. Der despotiſche Heinrich VIII. ließ die alten Formen unberührt, und that im Grunde, was er wollte. Aber in der Schweiz ſchloß ſich in dieſer Periode die Eidgenoſſenſchaft, nachdem ſie ihre Freiheit von außen geſichert hatte, feſter in ihrem Innern zuſammen. Und der ſchönſten Früchte der Bürgerkraft genoſſen faſt ſchwelgeriſch die niederländiſchen und deutſchen Städte. Eine ausführliche Geſchichte des bürgerlichen Weſens der niederländiſchen und deutſchen Städte vom vierzehnten bis ins ſiebzehnte Jahrhundert könnte, wenn ſie ganz im Geiſte des Gegenſtandes erzählt würde, ein Buch geben, das an Verdienſtlichkeit und Intereſſe wenig ſeines gleichen hätte. In den nordiſchen Königreichen wurde damals der bürgerliche Gemeingeiſt durch Kriege und innere Unruhen wenigſtens nicht unterdrückt. Und wenn wir nach dem Oſten von Europa blicken, wo der Bürgerſinn weniger galt, ſo glänzt doch im ſchönſten Lichte des Patriotismus der polniſche Adel unter der Regierung der Jagellone. Und ſelbſt aus den politiſchen Intriguen der damaligen Zeit leuchtete, wenn die Fürſten nur einigermaßen auf Rechtlichkeit hielten, eine Biederkeit hervor, die jetzt der Staatsmann, der ſie fühlt, in ſeinem Herzen begraben muß, um ſich als Weltmann zu empfehlen.

Unſer Zeitalter rühmt ſich dafür einer ſyſtematiſchen Politik, auf die ſich wirklich kein früheres Jahrhundert verſtand. Dieſer ſyſtematiſchen und geſunden Politik allein verdanken wir noch, was wir von bürgerlichem Wohlſtande beſitzen. Die Fürſten haben, beſonders ſeit der Regierung Friedrichs II., des Geſetzgebers des achtzehnten Jahrhunderts, endlich ihr wahres Intereſſe zum Glück der Unterthanen begreifen gelernt; und jeder verſtändige Unterthan ſchließt ſich an das Intereſſe einer gemeinnützigen Regierung. Unſre Staats- und Cameral-Wiſſenſchaft iſt ſichtbar und wohlthätig in das wirkliche Leben eingedrungen. Die geſunde Politik, die jezt Europa im Ganzen regiert, iſt aber auch die einzige Garantie unſers öffentlichen Wohlſeyns. Sie wird uns ſo lange ſichern, als der geſunde Verſtand, deſſen Tochter ſie iſt, nicht durch eine Kataſtrophe, die ſich nicht voraus ſehen läßt, wieder aus den Cabinettern verdrängt ſeyn wird. Aber in dieſem Zeitalter, wo die Regierung faſt Alles thun muß, wenn etwas Gutes geſtiftet werden ſoll, thut die Menſchheit für das gemeine Beſte faſt nichts mehr. Die europäiſche Menſchheit liegt nur noch den Fürſten und Herren auf der Taſche. Das iſt das verrathene Geheimniß unſers modernen Patriotismus. Alle Staats- und Amts-Verhältniſſe ſind ſo gemein mercantiliſch geworden, daß der junge Mann, der in dieſe Verhältniſſe eintritt, zunächſt und unmittelbar in keiner andern Abſicht ein Amt ſucht, als, um ſich bequemer zu nähren; darauf iſt er angewieſen durch ſeine ganze Erziehung. Der gewaltige Nahrungstrieb unſers Jahrhunderts wird immer unerſättlicher, je mehr die Bedürfniſſe zunehmen, durch deren Befriedigung nur die Eitelkeit, ohne wahren Genuß, gekitzelt wird; und die ausgelaſſene Eitelkeit ſpielt mit Geſetzen und Sitten. Wer nicht ein Märtyrer der Gemeinnützigkeit werden will, muß in unſern bürgerlichen Verhältniſſen zuerſt an die Beſoldung denken, und dann an das Amt, das die Beſoldung einträgt. Das Volk aber hängt am feſteſten an der Regierung, die ihm das Brod am wohlfeilſten liefert.

Gemeinnützige Inſtitute, deren Stiftung ſonſt größtentheils der Stolz und die Freude patriotiſcher Gemeinheiten war, müſſen jetzt von der Regierung geſtiftet werden; und das Volk läßt ſie ſich dankbar gefallen, oder bekrittelt ſie gar mit altkluger Anmaßung ohne Gemeingeiſt. Mit einem Worte, die bürgerliche Denkart unſers Zeitalters im Ganzen iſt eine räſonnirende Paſſivität, die gern das große Wort führt und die Regierungen meiſtert, auch wohl in eine Freiheit, wenn die Freiheit nur nicht ſo viel koſtete, ſich ſinnreich verwandeln möchte, aber oft nicht einmal als tolerirte Freiheit beſtehen kann. Wenn einmal hier und da patriotiſcher Enthuſiasmus aufſprudelt, verräth ſchon die bunte Schaumblaſe dem Manne von Erfahrung den wäſſerigen Urſprung dieſes modernen Nationalphänomens. Nur noch in vereinzelten Individuen muß man ſolides und verſtändiges Nationalgefühl, wahren Patriotismus und wahre Geſetzlichkeit ſuchen. Wer dieſe demüthigende Wahrheit für eine Phraſe hält, der ſtudire das wirkliche Leben, und vergleiche dann, was er ſieht und hört, mit dem, was er lieſet. Die Welt ſieht anders aus, als ihr halb officielles und halb phantaſtiſches Bild in Zeitungen und Journalen.

Die religiöſe und bürgerliche Denkart unſrer Vorfahren war die Schutzwehr ihres häuslichen Glücks. Selbſt in dem lüſternen Italien, wo ſchon gegen das Ende des funfzehnten Jahrhunderts der frivole Lebensgenuß alle Schranken durchbrechen zu wollen ſchien, war man libertiniſch aus Übermuth, nicht aus Grundſatz. Man ſchwelgte und ſchweifte aus; aber man that wieder Buße. Man übertrat die Geſetze, aber man ehrte ſie. Deßwegen erhielt ſich mitten in der verdorbenen Lebensart eine äußere und innere Rechtlichkeit. Die Ehe war heilig nach der herrſchenden Denkart, ſo oft auch Luſt und Leidenſchaft mit dieſer Heiligkeit ſpielten. Der Betrüger bewies ſich nicht, nach Grundſätzen irgend einer Philoſophie, die Zuläſſigkeit des Betrugs. Eine Lobrede verdient denn freilich dieſe Inconſequenz zwiſchen der Theorie und Praxis nicht; aber der Kampf der Vernunft mit der Leidenſchaft entſtellt doch nicht die menſchliche Natur, auch wenn die Leidenſchaft ſiegt. Conſequente Verdorbenheit, die nach Grundſätzen, die philoſophiſch ſeyn ſollen, zu Allem, was dem Gewiſſen heilig iſt, Pah! ſagt; das iſt die tiefſte Verdorbenheit; und die war unſerm Zeitalter vorbehalten. Witzelei hat die verfeinerten Menſchen entmenſcht. Die Natur und die Vernunft haben ihre Rechte zugleich verloren. Deßwegen iſt nicht einmal mehr ein rechtes Selbſtvertrauen in der eleganten Welt, auf das man in Ermangelung gegenſeitigen Zutrauens rechnen könnte. Denn die Natur klopft in den verwitzelten Gemüthern nicht mehr laut an, und der Verſtand weis in dieſen Gemüthern eigentlich nichts. Eine gewiſſe äſthetiſche Decenz iſt noch die ſolideſte unter den Umgangs-Tugenden nach dem neueſten Styl. Dieſer Tugend huldigen denn auch noch die Ennuyés, eine ganz neue Menſchenraſſe, die das achtzehnte Jahrhundert producirt hat. Hypochondriſten und Malcontenten gab es immer und überall; aber Menſchen, die ſelbſt nicht wiſſen, ob ſie lebendig, oder todt ſind, weil ſie unabläſſig nach dem pikanteſten Lebensgenuſſe wie mit abgeſtorbenen Fühlhörnern wittern und keinen Genuß pikant und intereſſant genug finden, während ſie doch keinen verſchmähen, der nur amüſirt; ſolche traurige Geſchöpfe kamen in der guten Geſellſchaft der alten Welt und der Männer des funfzehnten und ſechzehnten Jahrhunderts nicht vor. Selbſt die Ueberſatten ſchämten ſich ohne Zweifel damals noch der langen Weile, die jetzt ihr modiſcher Stolz iſt. Und die Ehre der häuslichen Tugenden wurde von keinem öffentlich verſpottet. Es war noch nicht guter Ton, nichts zu lieben, als ſich ſelbſt; nichts ernſtlich zu wünſchen, als Befriedigung eines vorübergehenden Geſchmacks, oder einen guten Treffer im Haſardſpiel. Gegen dieſen guten Ton eifern nun freilich Sittenlehrer aus allen Ecken. Aber was vermögen Vernunft und geſundes Gefühl gegen die hinreißende Gewalt des Beiſpiels? Und dieſe Gewalt iſt nicht etwa bald erſchöpft; ſie fängt, wie alle Modejournale und eleganten Zeitungen berichten, und wie der Augenſchein bezeugt, erſt recht an, ſich zu entwickeln. Die Frivolität der eleganten Modegeſellſchaft dringt erſt jetzt recht merklich in alle Lebensverhältniſſe ein. Noch viel edler Stoff iſt zu verwüſten übrig. Wird er verwüſtet werden? Soll die ganze moraliſche Welt gegen die Mitte dieſes Jahrhunderts in Europa nur noch ein römiſches Carneval vorſtellen? Der Geſchichtsforſcher kann nicht antworten.

IV.

Aphorismen über das Abſolute.

Von einem für dieſes Mal ungenannten, aber
nichts weniger als unbekannten
Verfaſſer.

Aphoriſmen über das Abſolute, als das alleinige Princip der wahren Philoſophie, über die einzige mögliche Art es zu erkennen, wie auch über das Verhältniß aller Dinge in der Welt zu demſelben *).

Schon der Name der Philoſophie zeigt es an, daß ſie eine Wiſſenſchaft ausmache, die ſowohl in Anſehung des Objects, worauf ſie ſich bezieht, als auch in Anſehung des Mittels, wodurch man ihrer theilhaftig wird, von allen andern und gemeinen Erkenntniſſen gänzlich verſchieden ſei. Das Object derſelben iſt nähmlich das Abſolute, das Organ aber, die Vernunft.

---

*) Wer dieſe Aphoriſmen mit der Aufmerkſamkeit geleſen hat, die ſie verdienen, der wird nicht den Verfaſſer mit dem Herausgeber verwechſeln. Aber der Nahme thut hier etwas zur Sache; und da nicht immer ein Blick auf den Titel den Geiſt und Inhalt einer Abhandlung zu errathen hinreicht, ſo halte ich mich um der Leſer willen verpflichtet, ſie zu bitten, dieſen Aphoriſmen ihre ganze Aufmerkſamkeit zu ſchenken. Nur dann wird ihnen hier nicht entgehen, was man jetzt die Tendenz einer Schrift nennt, und wie ſich die Tendenz dieſer Schrift zu der Philoſophie ver-

Die Vernunft, wie jeder, der ſie kennt, wiſſen muß, kann keine ihr ſelbſt unbeantwortlichen Fragen aufwerfen; ſie kann ſich nach keiner Einſicht ſehnen, welche zu erreichen ihr das Vermögen fehlte. Wenn alſo bisher Philoſophie, als wahre, bleibende und über alle Einwendungen triumphirende Wiſſenſchaft noch nicht zu Stande gebracht worden iſt; ſo beweißt dies nur, daß man den rechten Weg, der zu ihr führt, nicht eingeſchlagen iſt.

Es gibt keine natürliche Erkenntniß des Uebernatürlichen, und das Princip der Philoſophie muß man nicht auf der Erde ſuchen, ſondern, gleich dem Prometheus, es unmittelbar aus dem Himmel entwenden. Denn nur diejenige Erkenntniß, deren Keim und Saame aus dem Unvergänglichen ſtammt, iſt auf eine bleibende Art wahr, und trägt für die Vernunft genießbare Früchte.

Alles Beſtreben des menſchlichen Geiſtes, vom Abſoluten durch Kräfte eine Einſicht erlangen zu wollen, die zum Gemüthe, in wiefern es bloße Erſcheinung iſt, gehören, als

---

hält, die dermalen in Jena die neueſte iſt. Zur rechten Zeit wird dann auch der vortreffliche Verfaſſer ſchon aus dem Schatten der Anonymität hervortreten. Wäre die Abhandlung früher eingeſandt, ſo würde ſie in dieſem zweiten Hefte des Muſeums die erſte Stelle bekommen haben, damit ſie auch durch dieſe zufällige Auszeichnung, die ſonſt nichts zu bedeuten hat, vielleicht einige Leſer mehr gewönne, die ſich nicht ſchon müde geleſen haben.

Der Herausgeber.

da ſind Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Verſtand, iſt Schwärmerei. Sie treibt ihr Weſen bloß in dem Subjectiven und Bedingten, da hingegen die ächte Pphiloſophie, als reine Beſchäftigung mit dem Abſoluten ſelbſt, über alle Subjectivität und Bedingtheit ſchwebt.

Die Erreichung der Zwecke der Schwärmerei in der Philoſophie hat von jeher der Scepticismus mit dem entſcheidendſten Erfolge vereitelt. Dieſer iſt jedoch eine bloße Negativ-Lehre, und bedeutet nur etwas, in wie fern er das endliche Philoſophiren, welches im Relativen und Nichtrealen, das Abſolute und wahrhaft Reale ergriffen zu haben meint, beſtreitet. Gegen die wahre Philoſophie, welche durch die Vernunft eine unüberwindliche Stärke beſitzt, kann er nichts ausrichten. Ja gegen die iſt er nicht einmahl gerichtet, weil er ſie eigentlich gar nicht kennt, und es höchſtens nur zu einer dunkeln Ahndung des Abſoluten bringt, durch die auch, ihm jedoch mehrentheils unbewußt, ſeine Beſtreitung der Unphiloſophie, welche die Einbildung hat, Philoſophie zu ſeyn, urſprünglich veranlaßt worden iſt. Ob derſelbe aber gleich nicht die Lehre ausmacht, welche die ewige und unwandelbare Weisheit iſt, noch auch mit dieſer Lehre, ſo wenig, wie das Licht mit der Finſterniß, ſich vereinigen läßt; ſo muß man ihm doch das Verdienſt einräumen, daß er in Anſehung des Wahnes von Wahrheit, an die Unphiloſophie im Verſtande erzeugt, wie ein Abführungsmittel wirke. Denn indem er allen aus dem Verſtande entlehnten Gründen, womit ſie ihre Dichtungen über den Urſprung nnd die Beſchaffenheit der Welt vertheidigt, gleich ſtarke, aus der Reflexion entlehnte Gründe entgegenſtellt; ſo deckt er dadurch die völlige Untauglichkeit des Verſtandes zur Philoſophie auf.

Wenn die Anſtrengung, an der Finſterniß ein Licht anzünden zu wollen, ein Verdienſt ſeyn könnte; ſo müßte man auch in Anſehung des Beſtrebens, das der philoſophiſchen Schwärmerei zum Grunde liegt, den Fleiß und Eifer rühmen, mit dem es bemüht geweſen iſt, ein dauerhaftes und völlig ausgebildetes Product hervorzubringen. Die mannigfaltigſten Verſuche hat es gewagt, um ſeinen Zweck zu erreichen. Beſonders gilt dieß von derjenigen Art der unächten Philoſophie, die der Dogmatismus heißt, welcher durch Begriffe und die darauf geſtützten Grundſätze des Verſtandes das Abſolute erreicht, und deſſen Verhältniß zur Welt ausgekundſchaftet zu haben glaubt. Da gibt es keine Weiſe, nach welcher der Verſtand Dinge denkt, deren Object, entweder in ſeiner natürlichen und eingeſchränkten Geſtalt genommen, oder bis zum Unermeßlichen geſteigert und erweitert, für ein Abſolutes und wahrhaft Reales auszugeben, vom Dogmatismus nicht verſucht worden wäre. Um hiervon eine klare Einſicht in euch hervorzubringen, dürft ihr nur diejenigen Erklärungen des menſchlichen Bewußtſeyns von einzelnen Dingen, welche man in den neueſten Zeiten als Philoſophie, oder als unentbehrliche Fundamente derſelben hat geltend machen wollen, in Erwägung ziehen. Zuerſt nahm man nähmlich ein Objectives, oder ein Seyn im Raume, als den höchſten Grund aller Beſtimmungen des Bewußtſeyns an, und gab es für das Abſolute aus. Da es hiermit nicht gelingen wollte, ſo ſtellte man das Subjective oder das Denken in der Zeit als ein Unbedingtes an die Spitze alles Bewußtſeyns von Dingen. Nachdem man aber fand, daß das Subjective eben ſo wenig wie das Objective vom Abſoluten etwas an ſich habe; ſo meinte man gar, wenn man vermittelſt der Begriffe der Identität und Indifferenz das Objective und Subjective, das Seyn und Denken zuſammen löthete, das Abſolute erhalten zu haben.

Anſtatt aber den verſchiedenen Formen, die das eitle Beſtreben des Dogmatismus ſich nach und nach gegeben hat, weiter nachzuforſchen, und von jeder ausführlich zu zeigen, daß er darin immer nur mit einem Bedingten ſich beſchäftige und dabei ſtehen bleibe, wollen wir jetzt lieber die Einſicht zur völligen Deutlichkeit und Gewißheit erheben, daß der Verſtand in allem, was er thut und treibt, nothwendig und Kraft ſeiner Natur bloß ein Relatives und Nichtreales vor ſich habe, daß derſelbe eben deßwegen auch ewig von aller Erkenntniß des Abſoluten entfernt bleibe, und man ihm alſo gänzlich entſagen müßte, wenn man Philoſophiren will. Die Befeſtigung dieſer Einſicht iſt aber um ſo unentbehrlicher, da, wie ſich unſchwer zeigen läßt, ſelbſt die hohen und vortrefflichen Geiſter, die in frühern oder ſpätern Zeiten durch die Strahlen des unvergänglichen Lichtes, das aus dem Abſoluten kommt, erleuchtet worden waren, ſich noch oftmahls von den Blendwerken der Reflexions-Erkenntniß haben täuſchen laſſen, und daher, anſtatt das ſeligmachende

Evangelium des Abſoluten lauter und rein zu verkündigen, zum Theil nur Mährchen, vom Verſtande erſonnen, und von der Phantaſie ausgeſchmückt, erzählten.

Von der Reflexions-Erkenntniß des Verſtandes.

Das dem Verſtande eigenthümliche Product, iſt die *Reflexion*. Dieſe aber beſteht in der Betrachtung der Verhältniſſe des Entgegengeſetzten zu einander. Alles was ſie auffaßt, faßt ſie nur auf vermittelſt einer Beziehung und Beſtimmung deſſelben auf und durch etwas von ihm Verſchiedenes. Ihr Geſchäft iſt ein beſtändiges Sich-hin-und-her-wenden von dem Einem zum Andern, um bei jedem etwas denken zu können, ein bloßes Setzen eines Etwas durch das Vorausſetzen eines andern Etwas, oder eine Annahme deſſen, was für ſich betrachtet Nichts iſt, vermittelſt der Annahme von etwas Anderem, das gleichfalls ohne eine Annahme nichts iſt.

Die höchſte Handlungsweiſe der Reflexion, die allen übrigen Handlungsweiſen derſelben zum Grunde liegt, iſt diejenige, welche in die Begriffe des *Beſtimmbaren* und der *Beſtimmung*, des *Stoffes* (oder *Gehaltes*) und der *Form* ausgeprägt worden iſt. Dieſe Begriffe enthalten alſo die oberſten Kategorien, wodurch der Verſtand etwas denkt.

Wenn man nun die Begriffe des Beſtimmbaren und der Beſtimmung auch eben nicht bis zur höchſten Klarheit im Bewußtſeyn bringt; ſo ſieht man doch von denſelben leicht ſo viel ein, daß ſie nur in der Entgegenſetzung gegen, und durch die Beziehung auf einander — welche Beziehung aber die Entgegenſetzung nicht aufhebt — etwas bedeuten. Man kann nähmlich kein Beſtimmbares oder keinen Stoff ſetzen, ohne ſchon eine Beſtimmung oder Form geſetzt zu haben, in Beziehung auf welche erſt das Beſtimmbare, ein Beſtimmbares, oder der Stoff, ein Stoff iſt. Und eben ſo kann man auch umgekehrt keine Beſtimmung oder keine Form denken, ohne ſchon ein Beſtimmbares oder einen Stoff gedacht zu haben, wovon jene unterſchieden, und in Beziehung auf welche ſie erſt eine Beſtimmung oder Form iſt.

Aus dem eben Geſagten wird aber ſchon evident, warum man von dem Verſtande, da er lediglich in der Reflexion beſteht, behaupten müſſe, daß er ſchlechterdings unvermögend ſei, ſich jemahls zum Vorſtellen eines An ſich und Für ſich zu erheben, und daß dasjenige, was er denkt, ohne Beſtand und Realität ſei. Denn wie ihr eben geſehen habt, und nachher noch deutlicher erblicken werdet, ſo beſtehen deſſen Habſeligkeiten aus lauter Relationen, oder aus einem ſolchen, was allererſt und bloß durch und für ein Anderes Etwas iſt, dem alſo nur ein ſcheinbares Seyn zukommen kann.

Eben ſo gewiß iſt es ferner, daß der Verſtand durch ſein Reflectiren der Vater aller Unbegreiflichkeiten, und weil dieſe die Ungewißheit zur Folge haben, zugleich auch der Ahnherr der letztern ſei. Sobald nähmlich (um jetzt nur bei dem allgemeinſten Modus des Denkens ſtehen zu bleiben) an einem Etwas Stoff und Form unterſchieden, und als Entgegengeſetzte auf einander bezogen worden ſind; ſo entſteht unvermeidlich die Frage: Wie iſt der Stoff zur Form, oder dieſe zu jenem hinzugekommen? Wenn ihr nun auch durch den Verſtand ein Etwas gefunden zu haben glauben ſolltet, daß die Form zu dem Stoffe, oder dieſe zu jenem brächte und beide mit einander verknüpfte; ſo müßtet ihr doch an dieſem Etwas, weil es ein Verſtandes-Object ſeyn ſoll, wiederum Stoff und Form von einander unterſcheiden, und einander entgegenſetzen. Alsdann erneuert ſich aber die Frage: Was dem Stoffe die Form gegeben, oder dieſe jenem eingeimpſt habe. *).

---

*) Die Einſicht davon, daß mit der Unterſcheidung des Stoffes und der Form alle Bedingtheit und Ungewißheit ihren Anfang nehme, hat neuerlich auf den Verſuch geleitet, durch Aufſuchung ſolcher Urtheile, in welchen der Stoff die Form, und die Form wiederum den Stoff beſtimmen ſoll, eine wahre unmittelbare und für ſich ſelbſt beſtehende Gewißheit, oder eine ſogenannte abſolute Erkenntniß zu gewinnen. Allein es iſt auch leicht einzuſehen, daß darum, weil man in einem Urtheile die Form deſſelben durch den Stoff, und dieſen durch jenen beſtimmt werden läßt, die Entgegenſetzung beider nicht ſofort aufgehoben werde, indem ſie nur durch ihre Entgegenſetzung Stoff und Form ſind, und alſo durch das Vorgeben, die Form beſtimme den Stoff, und dieſer jene, noch nicht die Frage wegfalle: Wie denn eine ſolche Wechſelbeſtimmung derſelben durch einander

Ob es aber gleich ſchon durch eine geringe Aufmerkſamkeit auf das Weſen des Verſtandes eingeſehen werden kann, daß er aus der Ohnmacht beſtehe, etwas, das nicht unter das Siegel der Relativität gelegt worden iſt, vorſtellig machen zu können; ſo iſt doch die Unwiſſenheit hierüber bei den meiſten ſo tief eingewurzelt, daß ihnen dasjenige, was hiervon geſagt wird, ſchlechterdings nicht in den Kopf will, und daß ſie daher immer fort wähnen, doch in irgend Einem von dem, was der Verſtand ins Bewußtſeyn bringt, mehr als bloße Negation des An-ſich und Für-ſich-beſtehens zu beſitzen, und vermittelſt deſſelben ſich dem Abſoluten nähern zu können. Um alſo den blinden Glauben dieſer an eine Macht des bornirten Verſtandes, die ihm gänzlich mangelt, wenn es möglich iſt, zu erſchüettern, wollen wir noch einige von den beſondern Denkweiſen deſſelben durchgehen, und zeigen, daß ſie gleich der ſchon beleuchteten oberſten Weiſe lauter Relativitäten, und immer nur das contradictoriſche Gegentheil des wahrhaften Seyns ausdrücken.

Man rühmt von dem Verſtande, daß er vermittelſt der von ihm verfertigten Begriffe eine Erkennt-

möglich ſei? Ferner iſt es unläugbar, daß wenn die Form durch den Stoff beſtimmt wird, jene etwas Bedingtes ausmache, und ſo auch der Stoff, wenn er durch die Form beſtimmt wird. Durch die Zuſammenſetzung zweier Bedingtheiten kommt aber keine Unbedingtheit und kein Abſolutes zu Stande, oder man gelangt durch beſtändige Verweiſung von einer Relativität auf die andere nicht über die Sphäre alles Relativen hinaus.

niß zur Allgemeinheit ſteigern, und ſich über das Einzelne erhebe. Daß er aber durch dieſe Erhebung nicht im Mindeſten die Sphäre der Relativitäten überwinde, kann man ſchon aus der einzigen Bemerkung einſehen, daß der Begriff, als Ausdruck der Allgemeinheit, nur in der Beziehung auf das Einzelne und Viele, welches in ihm zuſammengefaßt wird, etwas bedeute. Denn gäbe es kein Einzelnes, ſo könnte es auch kein darauf ſich beziehendes Allgemeines geben. Jeder Begriff enthält alſo ſchon ſeiner Form nach eine Relation.

Gleiche Bewandniß hat es mit den Begriffen der Subſtanz und des Accidenz, der Urſache und der Wirkung, die ihrem Inhalte nach lauter Relatives anzeigen.

Man kann nähmlich das Subſtanzielle nur in Beziehung auf die Accidenzen, wovon es das Subſtanzielle ausmacht, man kann Accidenzen nur in Beziehung auf ein Subſtanzielles, an dem ſie ſtatt finden, ſetzen und denken. Die Subſtanz wird alſo, als ſolche, durch ihr Accidenz, und dieſes, gleichfalls als ſolches, durch jene bedingt, oder beide ſind ohne einander Nichts, und von ihnen ſucht das Eine immer in dem Andern ſeinen Halt und das Seyn. Auch kann man nicht annehmen, daß durch die Verbindung des Subſtanziellen mit den Accidenzen ein Für-ſich-Beſtehen herauskomme. Denn eine Relation mit einer Relation verbunden, gibt eben ſo wenig ein Abſolutes als wie Finſterniß, mit Finſterniß vermehrt, Licht verſchafft.

Was aber die Begriffe der Urſache und der Wirkung, und die mit dieſer verwandten Begriffe der Action und Paſſion, der Kraft und des Vermögens betrifft, durch deren Hülfe der Dogmatismus vorzüglich bemüht geweſen iſt, zur Erkenntniß des Abſoluten und des wahrhaften Seyns zu gelangen; ſo iſt es ſehr leicht, in Anſehung der Eitelkeit dieſes Bemühens ein kategoriſches und völlig deutliches Bewußtſeyn hervorzubringen. Vermittelſt der Begriffe der Urſache und Wirkung reihet der Verſtand das in der Sinnenwelt Vorhandene ganz ſeinem Charakter gemäß, nähmlich nur relativiſch an einander. Denn die Urſache iſt nur in Beziehung auf die ihr beigelegte Wirkung eine Urſache; folglich macht ſie eine Bedingtheit aus. Daſſelbe gilt aber auch von der Wirkung, die nur durch die Abhängigkeit von der ihr entgegengeſetzten Urſache eine Wirkung iſt. Das Verſtandesgeſetz der Cauſalität enthält alſo nur das Denken zweier Relativitäten.

Wenn nun aber die Begriffe der Urſache und Wirkung lediglich Ausdrücke des Nicht-an-ſich nnd Für-ſich-ſelbſt-Seyns ausmachen, oder einen bloßen Mangel des Durch-ſich-ſelbſt-Beſtehens anzeigen; ſo iſt auch evident, daß eine Reihe von Dingen, welche nach dieſen Begriffen conſtruirt worden iſt, weder in irgend einem ihrer Theile, noch auch ihrer Totalität nach genommen, ein Abſolutes enthalten oder ausmachen könne. Jedes Glied dieſer Reihe iſt ja nähmlich nichts an ſich ſelbſt, ſondern alles, was es iſt, nur durch das ihm Vorhergehende und Nachfolgende. Daß man aber dieſe Reihe unter den Begriff der Totalität ſubſumirt, gibt ihr, auch wenn man ſie in die Unermeßlichkeit ausgedehnt hätte, eben ſo wenig einen Beſtand für ſich, als wie man dadurch, daß man die Addition einer unermeßlichen Menge von Nullen ſetzt, eine Zahl erhält. Ja wenn man ſogar an die Spitze einer Reihe ſucceſſiver Urſachen und Wirkungen eine ſogenannte unbedingte Urſache, die ſich auf keine höhere Urſache, von der ſie die Wirkung wäre, beziehen ſoll, ſtellte, und dadurch die Nachfrage nach dem, was das erſte Glied der Reihe bedingt, abgewieſen zu haben glauben ſollte; ſo würde doch dieſer Reihe noch kein abſolutes Seyn und Für-ſich-beſtehen zukommen. Denn die Urſache iſt ja abgeſehen von der Wirkung, nichts. Das erſte Glied der Reihe hätte alſo kein Seyn an ſich, ſondern wäre erſt etwas durch ſeine Beziehung auf das zweite Glied, und würde alſo durch daſſelbe bedingt. Dieſes aber bezöge ſich, ſo wie jedes andere Glied der Reihe auf ein Vorhergehendes und Nachfolgendes. Mithin beſtände die ganze Reihe aus lauter Relativitäten.

Noch hat man neuerlich vorgegeben, daß in dem Begriffe der Ichheit eine Anzeige auf das Abſolute enthalten ſei, und daſſelbe in ihm, wenn man die aus dem Verſtande und der Sinnlichkeit herrührende Hülle, womit es darin umgeben iſt, wegnehme, entdeckt werden könne. Allein es findet bei dieſem Begriffe auch nicht einmal ſo viel Schein einer dadurch möglichen Annäherung zum Abſoluten und Für-ſich-beſtehenden ſtatt, als den Begriffen der Urſache und Wirkung, und dem darauf ſich beziehenden Princip der Cauſalität anklebt.

So ſehr man nähmlich auf immer den Begriff der Ichheit von demjenigen befreien mag, was Sinnlichkeit, Gedächtniß und Verſtand dem Bewußtſein unſerer Individualität als Beſtimmungen derſelben beifügen; ſo iſt doch dieſer Begriff mit einem unvertilgbaren Gegenſatze behaftet, worauf in Beziehung er allererſt ſeine Bedeutung erhält, und dieß iſt der Begriff des Nicht-Ich. Nur indem man dieſes dem Ich gegenüber ſtellt, und beide als Relata auf einander bezieht, kann man von einem Ich reden. Durch daſſelbe wird mithin ein Nich-für-ſich-beſtehen geſetzt. Hieraus rührt es übrigens auch her, daß man um eine Manifeſtation der Ichheit ſetzen und begreiflich machen zu können, einen Impuls derſelben durch das dabei vorausgeſetzte Nicht-Ich annehmen mußte, und ſo nach mit der Ichheit in dem Schlamme der Relativität und Beſchränktheit feſte ſitzen blieb, da man ſich damit doch darüber hatte erheben wollen.

Aber wir haben nunmehr der Zeugniſſe genug, daß der Verſtand in den Reflexions-Begriffen, die deſſen ganzen Reichthum ausmachen, nicht auf das Abſolute Deutendes und Führendes enthalte. *) Jetzt laßt uns die durch

---

*) Es iſt das eigenthümliche Verdienſt der Kritik der reinen Vernunft, daß ſie nicht nur die verſchiedenen, zur Reflexion für den Verſtand dienenden Begriffe, mit Vollſtändigkeit angegeben, ſondern auch bündig bewieſen hat, daß dieſe Begriffe lediglich zu einer Anwendung auf Producte der Sinnlichkeit taugen; als Mittel, dem Abſoluten ſich zu nähern aber gebraucht, nothwendig auf lauter Antinomien führen. Ob ſie daher gleich keine Philoſophie liefert, und ſogar nicht einmal das Princip derſelben andeutet; ſo kann

das gefärbte Glas deſſelben, welches eine unverſiegbare Quelle von Wahn und Irrthum iſt, nicht getrübten Blicke auf dasjenige richten, was über jede Beziehung und Abhängigkeit erhaben, die unendliche Fülle ſeiner Weſenheit bloß durch ſich ſelbſt trägt und hält, mithin auch die wahrhafte Realität iſt.

Von der Idee des Abſoluten.

Die uns umgebende, durch Verſtand und Sinne erkennbare Welt bietet in allen ihren Theilen den Anblick eines continuirlichen Wechſels von Beſtimmungen eine beſtändige Folge einer Art des Seyns nach einer andern, ein immerwährendes Beginnen etwas zu ſeyn, und ein ſogleich darauf eintretendes Verſchwinden deſſelben dar. Gleich einem reißenden Strome, in dem die von ihm ergriffenen Körper, nachdem ſie ſich auf der Oberfläche gezeigt haben, ſogleich wieder in die Tiefe verſenkt werden, führt die Zeit alles in ihr Vorhandene vor unſern Augen vorüber. Dieſer Anblick eines beſtändigen Losreißens der Dinge in der Natur vom Nichts, um alsbald wieder in daſſelbe zu verſin-

doch durch ſie die Eitelkeit aller Bemühungen, durch Hülfe der Reflexions-Begriffe eine Erkenntniß vom Abſoluten gewinnen zu wollen, vollſtändig begriffen werden. Und wäre dieſelbe verſtanden worden, ſo würde man, nachdem ſie herausgekommen iſt, in dergleichen Bemühungen nicht Zeit und Kräfte verſchwendet haben.

ken läßt aber ſelbſt einen ganz gemeinen Geiſt unbefriedigt, und es regt ſich dabei in demſelben das Verlangen nach etwas Unveränderlichem und An-ſich-ſelbſt-Beſtehendem. Denn weil er ein menſchlicher Geiſt, und mit der Anlage zur Vernunft begabt iſt, ſo wohnt ihm die Idee von einem vollkommenen und abſoluten Seyn bei, und dieſe Idee macht, daß ihm die Wahrnehmung continuirlich wechſelnder, und nur für und durch einander beſtehender Dinge nicht genügen kann. Der erſte Schritt zur wahren Philoſophie beſteht nun darin, daß jene Idee aus der Dumpfheit des gemeinen Bewußtſeyns, in welcher ſie als der köſtlichſte Schatz des menſchlichen Geiſtes vergraben liegt, gehoben, und in einer klaren, von allen, was ſie nicht iſt, beſtimmt unterſchiedenen Vorſtellung angegeben werde.

Das Abſolute iſt nach der, lediglich in der Vernunft davon enthaltenen Idee was es iſt, bloß an, durch und für ſich ſelbſt. Es ſetzt nichts anderes voraus, und wird durch nichts von ihm verſchiedenes bedingt, noch bezieht es ſich auf etwas ihm Entgegengeſetztes, ſondern muß allem Andern vorausgeſetzt werden, und hat das vollſtändige Princip ſeiner Weſenheit und ſeines Seyns lediglich in ſich ſelbſt.

Es enthält alſo auch keine Zahl, Mehrheit oder Theile. Denn ſonſt würde es durch ſeine von ihm verſchiedenen Theile bedingt, und entſtände erſt durch die Beziehung und Verbindung dieſer Theile auf und mit einander. Es iſt keine Collection, ſondern vielmehr die lauterſte Einfachheit und reinſte Einheit, in der nichts von einander unterſchieden werden kann.

Daher kann auch in demſelben weder etwas ein Anderes durchdringen, noch ſich mit einem Andern vereinigen und identificiren, noch endlich auch, nachdem es ſich damit vereinigt hat, auf irgend eine Art davon wieder ſcheiden und trennen. Für den Verſtand, der nur durch Entgegenſetzung und Beziehung etwas auffaßt, iſt es mithin gar kein mögliches Object.

Eben ſo wenig kann es etwas, das es nicht ſelbſt wäre, in ſich aufnehmen, oder ſich mit dem, was von ihm verſchieden iſt, d. h. mit dem bloß Relativen, ganz oder zum Theil vereinigen. Seine Natur widerſteht jeder Verbindung dieſer Art, und wo es iſt, da iſt es nur mit ſeiner eigenen Fülle, und lediglich in ſeiner ganzen Weſenheit gegenwärtig.

Man darf ihm ferner keine Prädicate beilegen, und durch dieſe Beilegung wird es eben ſo ſehr verunſtaltet, als wenn man es zu einem Prädicate von etwas Anderem macht. Man kann nicht ſagen, daß es eine Quantität, oder Qualität habe, daß es einen Stoff und eine Form, oder etwas dem Aehnliches enthalte.

Folglich iſt es auch keiner Veränderung, keines Zuwachſes und keiner Verminderung fähig. Es kann nicht erſt werden, was es noch nicht war, noch auch aufhören zu ſeyn was es iſt. Es bleibt immer ſich ſelbſt gleich, geht nie von einer Art des Seyns in eine andere über, und iſt ewige Ruhe und Stille.

Da alle einzelne Dinge in der innern und äußern Welt nichts weiter, als bloße Relationen ſind, indem ſolche nur dadurch, daß ſie nach, mit und durch einander da ſind, einzelne Dinge ausmachen, und jedes derſelben erſt aus einem Andern das Seyn empfängt; ſo iſt auch das Abſolute keinem einzigen dieſer Dinge, es werde nun einzeln genommen, oder in ſeiner Verbindung mit andern Dingen betrachtet, ähnlich. Es iſt das alleinige reale Univerſum, weil nichts außer ihm iſt, was noch wahre Realität, oder ein Seyn an ſich hätte. Es iſt das einzige Poſitive, und mit ihm verglichen, machen die Dinge, woraus die Erſcheinungswelt beſteht, lauter Undinge (non entia) aus. Man ſoll ſich daher von ihm auch kein Bildniß machen, oder es mit dem, was im gemeinen Bewußtſeyn vorkommt, und durch Verſtand oder Einbildungskraft vorgeſtellt wird, vergleichen, denn es iſt von dieſem allen durchaus verſchieden.

Die Einſicht der gänzlichen Verſchiedenheit des Abſoluten von allem Relativen und nur ſcheinbar Realen, oder von der Welt, muß man aber lebendig und deutlich erhalten, wenn man der Philoſophie fähig ſeyn will. Denn wird ſie im geringſten verdunkelt, ſo tritt an die Stelle der ſichern Beſchäftigung der Vernunft mit der Reinheit und dem Heiligthume des Abſoluten, die unruhige, an bloßen Relativitäten nagende und immer in der Ungewißheit endigende Thätigkeit des Verſtandes, und es entſteht die Unphiloſophie, welche aus Bedingtheiten das Unbedingte zu rechte machen will. Stellt euch demnach einen Zirkel vor, wovon jeder Punkt im Umkreiſe zugleich auch deſſen alleiniger Mittelpunct iſt, und vergleicht ihn mit dem Zirkel des Mathematikers, nicht um euch dadurch etwa ein Bild vom Abſoluten zu verſchaffen, ſondern um euch die gänzliche Verſchiedenheit des Abſoluten von allem Relativen einzuprägen.

Durch Hülfe der klaren Idee vom Abſoluten läßt ſich aber auch jeder Irrthum in Anſehung deſſen, was jemahls aus Unbekanntſchafft mit der Vernunft für eine Abſolutheit ausgegeben worden iſt, unſchwer ausfindig machen, und ſeinem Urſprunge nach bald durchblicken. Denn wer durch einen Strahl des Lichtes der Vernunft erleuchtet worden iſt, der weiß es auch von der Finſterniß des Verſtandes und der Sinne beſtimmt zu unterſcheiden. Einen hinreichenden Beleg hierzu liefert die ganz neuerlich in ſehr pomphaften Phraſen aufgeſtellte Lehre vom Abſoluten, welche, ob mit ihr gleich alle Philoſophie ausgeht, und in derſelben nur das richtige Weſen des Verſtandes, noch dazu auf eine den Verſtand ſelbſt zerrüttende Art, getrieben wird, dennoch ſich als die allein aus der Vernunft abſtammende Philoſophie auszuſprechen wagt. Wir halten es daher nicht für unnütz, am Lichte der Vernunft ſie noch ein wenig zu betrachten.

Dieſe Lehre enthält nähmlich die Behauptung: „das Abſolute beſtehe aus einer ſolchen Einheit, Identität und vollkommenen Gleichheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, des Denkens und Seyns, des Allgemeinen und Beſondern, des Objectiven und Subjectiven, des Idealen und Realen, (die einzeln und für ſich genommen keine Realität haben ſollen,) vermöge welcher es weder das Eine noch auch das Andere ausmacht, ſondern in ihm die Möglichkeit ihrem Gehalte nach mit der Wirklichkeit daſſelbe ausmacht, und jene durch dieſe, ſo wie auch dieſe durch jene völlig aufgehoben und vernichtet iſt.“

Denn um nur bei den handgreiflichſten Irrthümern dieſer Lehre vom Abſoluten ſtehen zu bleiben, ſo muß man zuvörderſt wohl fragen: Wie ſie dazu komme, die Begriffe der Möglichkeit und Wirklichkeit, des Allgemeinen und Beſondern, oder des Uebrigen, was ſie hierbei, als wenn es von einerlei Art mit jenen wäre, in einem Striche hernennt, für Wurzeln des Abſoluten auszugeben, und in deren Identität dieſes zu finden? Man begreift nähmlich ohne Mühe, daß zu ſolchen Wurzeln eben ſo gut auch die Begriffe der Formheit und Stoffheit, der Einheit und Vielheit, oder andere relativiſche Vorſtellungsweiſen des Verſtandes, ja ſo gar alle auf dem Felde der Empirie aufgegriffene Gegenſätze tauglich geweſen wären. Und derjenige würde völlig im Geiſte jener Lehre verfahren, welcher verſicherte, durch Identification der Vorſtellungen mit ihren Zeichen in der Sprache, in den Abgrund einer abſoluten Erkenntniß eingedrungen zu ſeyn. Da vollends die Begriffe der Form und des Stoffes die höchſten modi des Denkens der Dinge durch den Verſtand ausmachen; ſo würde das Vorgeben, daß im Abſoluten die Formheit und Stoffheit einander durchdringen, in einander ſcheinen, völlig eins und identiſch ſeyen, zum wenigſten das Anſehen der Angabe eines bis zur höchſten Allgemeinheit geſteigerten Princips erhalten haben. Daß aber der Dogmatismus bisher ſchon oft von dem Abſoluten, um deſſen Nothwendigkeit des Seyns anzudeuten geſagt hat, an ihm dürfe Möglichkeit und Wirklichkeit nicht unterſchieden werden, kann doch wohl die Willkühr nicht rechtfertigen, mit der jene Lehre in der Angabe der Elemente des Abſoluten verfährt.

Das von ihr ſo hochgerühmte ungetrübte und reine Abſolute iſt ferner, beim Lichte beſehen, nur eine Verwirrung dreier Relativitäten, um die Duplicität zu überwinden ſinkt ſie gar in eine Triplicität herab, und dasjenige Philoſophiren, welches ſie als die Fundgrube der Weisheit anpreiſt, iſt ein Herumwühlen in dem, wie ſie es ſelbſt nennt, göttlichen Chaos des Abſoluten, wobei nur die Beſinnung fehlt, daß man bloß ſolche Dinge vor ſich habe, die allererſt durch ihre Beziehung auf einander etwas zu ſeyn ſcheinen. Alle Möglichkeiten, Begriffe und Gedanken ſind nähmlich, was ſie ſind, nur in Relation auf einen Verſtand. Sie machen deſſen Modificationen, abgeſehen vom Verſtande aber gar nichts aus. Außerdem beziehen ſie ſich auch noch auf ein ihnen entgegengeſetztes Wirkliches und Objectives. Wirklichkeit, Beſonderheit und Einzelnheit aber iſt gleichfalls nur etwas in Beziehung auf den Alles in Verhältniſſen des Raums und der Zeit darſtellenden Sinn, und bedeutet lauter Relativität; denn einzelne und beſtimmte Dinge ſind nur in durchgängiger Beziehung auf einander, oder bloß dadurch, daß ſie nach, mit und durch einander exiſtiren, einzelne Dinge. Nun wird durch die dem Verſtande zukommende Verbindung zweyer Dinge in eine Einheit, die eigenthümliche Beſchaffenheit dieſer Dinge nicht vernichtet, die Natur des einen geht dadurch nicht in die Natur des andern über, und mithin kann auch nicht aus dieſer Einheit ein von beiden verſchiedenes, oder gar über die Beſchränktheit beider erhabenes Weſen entſtehen. Die Vereinigung der Möglichkeit und Wirklichkeit, des Subjectiven und Objectiven liefert alſo auch kein von beiden Verſchiedenes, das weder das eine, noch das andere wäre. Gegen dieſe allgemein einleuchtende Wahrheit bringt nun jene Lehre die Verſicherung vor, daß durch die Setzung der Identität oder Indifferenz der Möglichkeit mit der Wirklichkeit, die Verſchiedenheit und Entgegenſetzung beider überwunden, dadurch aber das Abſolute gewonnen, und ſo gar noch überdieß in ſeiner Einfachheit angeſchauet werde. Aber der Begriff der Identität oder der Dieſelbigkeit iſt ja gleichfalls nur ein Reflexions-Begriff, und bloße Relation. Er bezieht ſich lediglich auf Begriffe des Verſtandes von Dingen, die zu verſchiedener Zeit mit dem nämlichen innern und äußern Beſtimmungen verſehen gedacht worden ſind, und dient ihm bloß dazu, dieſes, daß er etwas ſchon einmahl geſetzt habe, anzuzeigen. Jener Begriff kann daher auch nach den Geſetzen des Verſtandes, für den er allein Bedeutung hat, gar nicht auf die Vorſtellungen der Möglichkeit und Wirklichkeit, des Allgemeinen und Beſondern angewendet werden, und dieſe ſind keiner Subſumtion unter denſelben fähig.

Ueberhaupt geht die Vernunft niemahls bei dem Verſtande und der Sinnlichkeit in die Schule, und holt keinesweges aus dieſen die Materialien zu ihren Ideen. Was ſie weiß und darſtellt, projicirt ſie vielmehr lediglich aus ſich ſelbſt und erzeugt es ſchöpferiſch in ihrem eigenen

Schooße. Eine Identification des Möglichen und Wirklichen kann alſo auch nicht ihr Werk ſeyn, ſondern macht eine Mißgeburt der Einbildungskraft aus, welche dann die Beſchränktheit des Verſtandes und der Sinne überwunden zu haben wähnt, wenn ſie ſich in ihren Dichtungen den Geſetzen beider entzogen hat.

Woher mag denn aber wohl die Einbildung rühren, daß man das durch die Setzung der Identität des Möglichen und Wirklichen, welche Identität doch nur eine reine Vernichtung beider durch einander, oder das Setzen zweier relativen Negationen ausmacht, ſich zur Realität und Vollkommenheit des Abſoluten emporgeſchwungen habe? Ihr dürft nicht lange ſuchen, um die ſehr gemeine Quelle dieſer Einbildung ausfindig zu machen. Da nämlich das Geſchäft des Verſtandes ſich auf die ſinnlichen Objecte bezieht, ſo gewöhnt man ſich daran, mit den Begriffen deſſelben ſinnliche Bilder zu verbinden. Hierdurch geſchieht es aber, daß wenn man nicht genau Acht hat, ſogar den durch bloße Abſtraction verfertigten Begriffen vom bloßen Mangel irgend einer Realität, ſich unbeſtimmte Bilder anfügen, und daß man alsdann jene Begriffe für ein Denken objectiver Dinge hält, wie die Vorſtellungen bezeugen, welche ſich die meiſten Menſchen von der Finſterniß, dem Schatten und der Grenze machen. Auf gleiche Art iſt der Wahn entſtanden, daß der Vorſtellung von einer Identität des Möglichen und Wirklichen, die bloß den Begriff eines Mangels beider ausmacht, ein mit den Beſchränktheiten beider nicht behaftetes Reale, welches man das Abſolute zu nennen beliebt, entſpreche.

Die Lehre von der Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit im Abſoluten iſt alſo, von welcher Seite man ſie auch betrachten mag, eine hohle und kernloſe Frucht der Phantaſie, und zu ihrer Rechtfertigung bleibt nichts weiter übrig als die kahle Verſicherung, daß man ſie nicht verſtanden habe, womit ſich alle Träume, die jemals für Philoſophie ausgegeben worden ſind, auf eine unbeſtreitbare Art begründen laſſen.*)

---

*) Daß man ſich bey der Lehre von der Identität des Möglichen und Wirklichen im Abſoluten auf die Mathematik beruft, und in den Conſtructionen dieſer Wiſſenſchaft eine Identification oder Gleichſetzung des Allgemeinen und Beſondern (dergleichen Identification, wie vorgegeben wird, ſogar nach Kanten das Weſen der mathematiſchen Conſtruction ausmachen ſoll, zu welcher Beſchuldigung jedoch in deſſen Schriften nirgends die geringſte Veranlaſſung gegeben worden iſt;) gefunden haben will, dieß kann keinen, auch nur einen Augenblick lang irre machen, der von der mathematiſchen Conſtruction einen Begriff hat. Von der dem Begriffe eines Triangels untergelegten und entſprechenden Anſchauung eines einzelnen Dreyecks enthält dieſe Anſchauung mehr, als im bloßen Begriffe liegt, wie ſchon die geringſte Reflexion darüber lehrt. Beyde können daher auch unmöglich in eine Identität aufgenommen, oder einander gleich geſetzt werden. Darin aber, daß in der Mathematik das Einzelne dem Allgemeinen entſpricht und angemeſſen iſt, hat dieſe Wiſſenſchaft nichts vor der Verſinnlichung ſeines Begriffes in der nicht mathematiſchen Erkenntniß voraus. Denn wenn die Verſinnlichung des Begriffes Menſch richtig iſt, ſo muß jene dieſem entſprechen und

Von der einzig möglichen Art das Abſolute zu erkennen.

Bisher haben wir uns nur mit der Idee des Abſoluten beſchäftiget, welche dieſes nicht ſelbſt iſt, ſondern bloß den

angemeſſen ſeyn. Wenn alſo die Mathematik die Verwirrung des Möglichen mit dem Wirklichen in der Identitäts-Philoſophie beſtätigen und erläutern könnte, ſo würde dieß auch der Fall mit jeder einem Begriffe angemeſſenen Erkenntniß einzelner Dinge ſeyn.

Wenn aber jene Philoſophie ferner behauptet, durch die Aufhebung der Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit, oder durch die Unangemeſſenheit der Form zum Weſen entſtänden alle einzelne und endliche Dinge; ſo muß wohl, wenn man hierbey auch gar nicht darauf Rückſicht nehmen will, wie denn jemals eine Indifferenz und Identität des Möglichen und Wirklichen in Differenz und Entzweyung übergehen könne, und was dasjenige ſey, was das Abſolute trübt und um ſeine Reinheit bringt, (ob innere Gährung, oder von außen kommende Zerſchlagung deſſelben), gefragt werden: Wie es vermöge dieſer Behauptung um die Evidenz der Mathematik ſtehe? Dieſe Evidenz ſoll ja nämlich, dem Vorgeben nach, aus der Gleichſetzung oder Vernichtung der Differenz des Allgemeinen und Beſondern herrühren. Durch die Conſtruction erhält aber der Geometer das Bewußtſeyn einzelner und endlicher Figuren, und jede mathematiſche Conſtruction iſt das Erzeugen eines ſolchen Bewußtſeyns. Das mathematiſche Conſtruiren wäre demnach ein Differenziren des Allgemeinen und Beſondern, und mithin auch das Grab der Evidenz.

Vorhof zum Allerheiligſten ausmacht. Was führt uns alſo in daſſelbe ein?

Die richtige Beantwortung dieſer Frage iſt nothwendig für alle, die nicht ſchon bis zum höchſten Puncte der Einſicht des menſchlichen Geiſtes ſich erhoben haben, eine Unverſtändlichkeit. Denn wer ſich bloß mit dem Beſchränkten beſchäftiget hat, der iſt auch geneigt, lieber den Sinnen der Einbildungskraft und dem Verſtande, als wie der Vernunft zu trauen. Bey wem aber dieſes Organ fürs Abſolute nicht gänzlich abgeſtumpft worden iſt, der wird bald inne werden, daß unſere Beantwortung jener Frage aus der Wahrheit ſtamme, und zu derſelben führe.

So wie das Abſolute von allem Relativen und Bedingten gänzlich verſchieden iſt, und nicht das geringſte damit gemein hat; eben ſo iſt auch das Mittel, um zu jenem zu gelangen, und Wiſſenſchaft davon zu erhalten, von allen Mitteln durchaus verſchieden, wodurch man ſonſt einer Erkenntniß von Dingen, und ſelbſt des Beſitzes deſſen, was wir eine Wiſſenſchaft der Objecte der Sinne und des Verſtandes nennen, theilhaftig wird. Zum Göttlichen und wahrhaft Wahren führt keine Vorſtellung und deren Zergliederung, und eben ſo wenig auch die Verbindung mehrerer Vorſtellungen oder ein Schluß und ein Raiſonnement; ſondern man lernt es nur durch unmittelbare Beſchäftigung und durch die innigſte Vereinigung mit demſelben finden. Der Menſch muß über ſich ſelbſt hinausgehen, um Gott zu erkennen, und Himmel und Erde müſſen erſt vergehen, um der Vollkommenheit, die dem Unveränderlichen und dem An ſich beywohnt, Platz zu machen.

Es kann daher auch nicht die Erkenntniß des Göttlichen und die Einſicht davon, daß es wahrhaft iſt, jemanden durch Worte und Unterricht beygebracht werden. Jeder muß vielmehr dieſe Einſicht dadurch aus dem Abſoluten ſelbſt nehmen, daß er es zum unmittelbaren Gegenſtande ſeines Geiſtes macht. Aber der Funke, aus dem das Licht dieſer Einſicht entſpringt, iſt doch in allen vernünftigen Weſen vorhanden, weil in ihm die Vernünftigkeit beſteht, und es kommt nur darauf an, daß dasjenige, was dieſen Funken hindert, in ein alles erleuchtendes, und unſer Inneres zum wahren Leben erwärmendes Licht überzugehen, bey Seite geſchafft werde. Dieſe zur Erkenntniß des Göttlichen führende Kunſt laßt uns jetzt beſchreiben.

Das Abſolute ſenkt ſich nie ins Relative, Bedingte und Beſchränkte, ſondern ſchwebt ewig über dieſes alles, und erhält ſich in ſeiner eigenen Vollkommenheit und Majeſtät. Daher nähert ſich ihm unſer Geiſt, und erreicht daſſelbe auch nur dadurch, daß er ſich über alle Anſchauung der Sinne, und über alles Denken des Verſtandes empor ſchwingt, jedes Bewußtſeyn der Dinge im Raume und in der Zeit, ſo wie auch ſeines Verhältniſſes zu denſelben, jeden Gedanken von etwas Trennbaren und Getrenntem in ſich vertilgt, und ſich ganz und gar bloß in ſich ſelbſt, oder in ſeine eigene reine Einfachheit und einfache Reinheit zurück zieht.

Vermittelſt dieſer Einkehrung des Geiſtes in ſein Innerſtes, wobey er bloß ſeine urſprüngliche und völlig unwandelbare Einheit, die das Fundament der Intelligenz ausmacht und durch nichts Anderes bedingt wird, appercipirt, entſteht anfänglich in ihm, wie bey denen, die plötzlich aus der Finſterniß in das helle Mittagslicht treten, eine Verblendung, in der er nichts ſieht, und von der dunkelſten Nacht umgeben zu ſeyn glaubt. Daher es denn auch gekommen iſt, daß manche von denen, welche ſich ſchon dem reinen Lichte des Einfachen und Unveränderlichen auf dem rechten Wege näherten, durch jene anfängliche Verblendung beſtürzt gemacht, zu dem ſchwachen Schimmer des trüben Bewußtſeyns endlicher Dinge, an das ſie gewöhnt waren, zurückkehrten, und ſich einbildeten, nur in demſelben etwas ſehen zu können. Wer aber durch die Verblendung, welche in dem Geiſte, durch Zurückziehung deſſelben in ſeine reine Einheit, entſteht, ſich nicht irre machen läßt, ſondern dieſe Zurückziehung bleibend und dauerhaft erhält, in deſſen Innern geht nach und nach das hellſte Licht auf, das keines andern Lichtes bedarf, die Quelle der ewigen Weisheit ausmacht, und in welchem wir erſt uns ſelbſt und alle Dinge in der Welt ihrer wahren Beſchaffenheit nach begreifen.

Dem ſeine reine Einheit appercipirenden Geiſte wird nämlich deſſen innigſte Einigkeit mit dem Abſoluten ſelbſt offenbar, nach welcher zwiſchen ihm und dieſem keine Trennung und Entgegenſetzung mehr ſtatt findet, und er alſo in demſelben ſein eigenes Seyn und Beſtehen hat.

Dieſe erhabene, den Schleyer, welcher unſere wahrhafte Exiſtenz umgiebt, wegziehende Einſicht, daß das einſache Fundament des menſchlichen Geiſtes mit dem Abſoluten ſelbſt Eins ſey, kann man, um ſie beſſer von allen andern Erkenntniſſen zu unterſcheiden, ein *reines intellectuelles Gefühl* nennen. Das Gefühl betrifft nämlich nur dasjenige, was zum fühlenden Weſen ſelbſt gehört, mit ihm eins iſt, (daher es ſich auch andern Weſen niemals mittheilen läßt), und ſchließt zugleich die höchſte Ueberzeugung in ſich, von der alle andere Ueberzeugung nur ein Nachbild und Schatten iſt. Rein intellectuell heißt aber jenes Gefühl, weil es von allem Bewußtſeyn des Zuſammengeſetzten gereinigt iſt, und die Vernunft den Odem Gottes in unſerer Natur, allein zur Quelle hat, ja eigentlich die Vernunft, in ihrer höchſten Potenz genommen, ſelbſt iſt.

Iſt nun der Geiſt in ſeinen eigenen Centralpunkt eingetreten und dadurch ſich ſelbſt im Abſoluten gegenwärtig geworden; ſo genießt er auch die höchſte Seligkeit, von der man mit Recht ſagt, daß kein Ohr davon etwas gehört, und kein Auge ſie geſehen habe, ſondern daß ſie nur den Auserwählten in einem andern Leben zu Theil werde. Dieſe Seligkeit, worin dasjenige ungetheilt beſeſſen und genoſſen wird, wovon durch die Ideen des Wahren, Schönen und Guten nur beſondere Anſichten ausgedrückt werden, trifft keine Veränderung und kein Sehnen nach dem, was man noch nicht hat, ſondern iſt ein unerſchöpflicher Abgrund der reinſten Freuden, die unſer Geiſt in ſeiner eigenen Abſolutheit fühlt.

Denn ſo wie derſelbe in ſeine urſprüngliche Heimath eintritt, und mit dem Abſoluten Eins wird, geht auch alles

Beſchränkte, Vergängliche und Mangelhafte, deſſen Bewußtſeyn als eines wirklichen Dinges nur während der Schwächung des intellectuellen Gefühls ſtatt findet, aus ihm heraus, und wird als eine vorübergehende Geſtaltung des Nichts erkannt, die als ſolche den ewigen und reinen Geiſt nicht afficiren kann,

Darin nun, daß die Intelligenz in uns alle Bedingtheit von ſich abſtreifend zum reinen Aether des Abſoluten emporſteigt, und in ihm bleibende Wohnung nimmt, beſteht auch die wahre Philoſophie. Mit ihr und durch dieſelbe, wird die Sehnſucht nach dem Abſoluten und dem An ſich, die nur ſo lange ſtatt findet als unſer Geiſt noch mit dem Endlichen und Vergänglichen ſich beſchäftigend ſeine wahre Würde und Beſtimmung verkennt, gänzlich aufgehoben. Denn da ſie den Beſitz des vollkommenſten Guts, an dem kein Defect haftet, ausmacht, ſo verſchwindet mit ihr alles Verlangen nach einem Vollkommnern.

Die Betrachtung der zur Welt gehörigen Dinge führt alſo auch niemals zur Philoſophie. Dieſe Tochter des Himmels läßt ſich nicht auf die Erde herabziehen, noch bilden auch die irdiſchen Dinge eine Leiter, auf der man zu ihr nach und nach emporſteigen könnte. Nur durch einen einzigen Act, nämlich durch die Verklärung des Geiſtes vermittelſt ſeiner Verſenkung in das Abſolute wird man ihrer theilhaftig, und wer dieſen Act nicht vollbringt, der bleibt gleich weit von ihr entfernt, er mag nun unter den Auſpicien des Verſtandes über die Welt und über unſere Erkenntniß von derſelben raiſonniren, oder ſich alles Philoſophirens enthalten, und die Dinge der Endlichkeit bloß ſo nehmen, wie ſie im gemeinen Bewußtſeyn, das der Menſch mit den Thieren theilt, ſich darſtellen.

Aus dieſer richtigen Beſtimmung des Weſens und des Zwecks der Philoſophie wird denn auch der grobe Irrthum derjenigen vollſtändig erkannt, welche dadurch den Philoſophen ſpielen wollen, daß ſie vorgeben, das Abſolute entweder als außer ſich vorhanden erkannt, oder in ſich ſelbſt, als ein Object des innern Sinnes, angeſchaut zu haben.

Denn was die erſtern betrifft, ſo verrathen ſie ihre gänzliche Unwiſſenheit über die Philoſophie dadurch, daß ſie durch ein Denken des leeren Verſtandes, der mit allen ſeinen Begriffen und Grundſätzen in Anſehung des Abſoluten gar keine Bedeutung hat, eine Hinweiſung auf dieſes erhalten zu haben glauben.

Was hingegen die zweiten anlangt, ſo erniedrigen ſie ſogar die Philoſophie zu einer ganz gemeinen Art von Schwärmerey welche in den Bildern einer zügelloſen Phantaſie das Abſolute entdeckt zu haben glaubt. Es iſt aber gar kein Grund da, warum, wenn der innere Sinn ein Organ der Auffaſſung des Abſoluten ſeyn kann, nicht auch der äußere Sinn dazu tauglich ſeyn ſoll.

Der Mann der Vernunft kennt die Natur und den Urſprung aller dieſer Träume. Er ſucht das Abſolute weder außer ſich, noch auch in ſich auf, ſondern ſein Beſtreben iſt, ſich ſelbſt in demſelben zu finden, und ſeine Einheit mit ihm zu erkennen. In den Abgrund des In ellectuellen Gefühls verſenkt, wird für ihn alles außer ihm und in ihm Seyn eine Nullität, welche nur für die Ohnmacht unſers Geiſtes, welche man Sinnlichkeit und Verſtand nennt, das Anſehen, etwas Reales zu ſeyn, haben kann.

Es giebt übrigens, wie ſich von ſelbſt verſteht, keine andere Methode, der Philoſophie und der Erkenntniß des Abſoluten theilhaftig zu werden, als die Erzeugung des reinen intellectuellen Gefühls. Wer ſich ſcheuet in daſſelbe einzutreten, dem bleibt das Göttliche eben ſo auf immer verborgen, als wie dem Blindgebornen das Licht, und der iſt für die Philoſophie gänzlich verdorben. Denn die Vernunftſcheu hat mit der Waſſerſcheu darin Aehnlichkeit, daß ſo wie dieſe den Tod des leiblichen Lebens in der Zeit, jene den Tod des geiſtigen in der Ewigkeit oder der Philoſophie zur Folge hat.

Von dem Verhältniſſe aller endlichen Dinge, oder der Welt zum Abſoluten.

Gleich wie Nebel und Dunſt nur dann erſt erkannt werden, und ihrer wahren Beſchaffenheit nach ſich dem Auge darſtellen, nachdem die Sonne ſolche beſchienen hat; eben ſo erhält man auch von der Welt nur dadurch eine richtige Einſicht, daß man ſie im Lichte des Abſoluten betrachtet, und dieſes Licht iſt der Tag, in welchem die innerſten Geheimniſſe der Schöpfung der Welt offenbar werden.

Alles nämlich, was nicht am unvergänglichen Antheil hat, und mit demſelben Eins iſt, gehört, wie die Vernunft weiß, in die Region des Nichts, und hat dieſes zur Wurzel. Denn außer dem wahrhaften Seyn giebt es ſonſt weiter kein eigentliches Seyn.

Das dem Abſoluten entgegen ſtehende Nichts darf jedoch nicht für ein bloß relatives und partielles Nichtſeyn, das der Verſtand durch Abſtraction von einer beſondern Realität darſtellt, gehalten werden, ſondern macht vielmehr einen gänzlichen Mangel aller Realität aus. Sein Weſen beſteht, wenn man von einem Weſen deſſelben ſprechen darf, in einer völligen Privation alles deſſen, wovon man ſagen und ſich vorſtellen kann, daß es etwas ſey, und man beſchreibt es am richtigſten, wenn man es für ein leeres naktes Einerley, dem alles Beſtreben und alle Fähigkeit, etwas zu ſeyn, fehlt, erklärt. Es iſt bloße Nacht und Finſterniß, weil, wo das Licht endet, die Finſterniß anhebt.

Wenn nun aber das Abſolute ſich weder mit dem Nichts verbinden, noch auch etwas von ſich trennen, und damit die Region des Nichts beſetzen kann, woher werden denn die eingeſchrankten und veränderlichen Dinge ſtammen, deren Totalität wir die Welt nennen, und die wir von dem Abſoluten durch den ihnen anklebenden Defect und Mangel, von dem Nichts aber dadurch unterſcheiden, daß wir ſie nicht für lautere Privation aller Realität halten? Nur das alles durchdringende Auge der Vernunft vermag dieſe Dinge gänzlich zu durchſchauen, und deren wahre Natur zu ergründen. Mit dieſem Auge aber ſolche betrachtend erkennt ihr ſie als eine Art des Wiederſcheins des Abſoluten und der Fülle ſeines Lichtes am Nichts. Das Geheimniß der Schöpfung der Welt beſteht alſo darin, daß der Abglanz von dem Abſoluten, indem er ſich am Nichts bricht, daſſelbe in Erſcheinungen geſtaltet, und dadurch die Entſtehung einer unendlichen Vielheit ſcheinbarer Realitäten veranlaßt.

Wenn die Menſchen nicht ſo ſehr daran gewöhnt wären, alles nach dem erſten ſich darbietenden Scheine zu nehmen, ſo würde auch ohne Hülfe des göttlichen Lichtes der Vernunft, und ſchon durch bloße Reflexion über die weſentliche Eigenthümlichkeit der Dinge in der Welt zum wenigſten dieß haben eingeſehen werden können, daß dieſe Dinge lauter Scheinweſen ausmachen, die keine wahre Realität enthalten und ihrem Stoffe nach mit dem Nichts in der engſten Verwandſchaft ſtehen.

Man leitet ja nämlich die Form der ſinnlichen Objecte, in welcher Form deren Seyn ganz und gar beſteht, (denn bey dem Endlichen heißt es mit Recht, forma dat esse rei,) von allgemeinen Geſetzen ab, welche deren Möglichkeit und Weſenheit beſtimmen ſollen. Was ſind denn aber dieſe Geſetze, z. B. die Geſetze, daß jene Objecte im Raume außer einander, in der Zeit nach einander exiſtiren, daß jedes derſelben ſein Daſeyn immer der Wirkſamkeit eines andern Dinges zu verdanken habe, daß ſie ſämmtlich in Wechſelwirkung mit einander ſtehen, die Verbindung einer Form mit einer ihr entgegengeſetzten Materie enthalten, u. ſ. w., was ſind dieſe Geſetze anders, als Formeln, worin die Nullität und der Mangel aller wahren Realität der Dinge, die unter ihnen ſtehen ſollen, ausgeſprochen wird. Sie drücken ja insgeſammt ein Beſtimmtſeyn durch etwas Anderes und Entgegengeſetztes, das ohne Beziehung auf das ihm Entgegengeſetzte gleichfalls nichts iſt, folglich ein Nicht-an-ſich-ſelbſt-Seyn aus.

Zum weſentlichen Charakter aller in der Welt vorhandenen Dinge gehört ferner ihre Vergänglichkeit, und das Aufhören deſſen, was ſie eine Zeit lang geweſen ſind. Hieraus wird aber auch ſchon mit völliger Gewißheit erkannt, daß ſie mit dem Nichts in fortdauernder Verbindung ſtehen, und bloße Formen aus demſelben gebildet ausmachen müſſen. Denn das wahrhafte Seyn kann ſich nie aus ſich verlieren, und in das Nichtſeyn übergehen. Alles aber, was am Nichts Theil nimmt, vermag ſich nicht zu halten, und vor der Vergänglichkeit, d. h. vor der Vereinigung mit dem Nichts zu retten. Denn alles ſtrebt nach dem Princip zurück, woraus es kommt.

Desgleichen kann man die wahre Abkunft der Schattendinge in der Welt nicht wohl verkennen, wenn man nur darauf achtet, daß in Anſehung aller dieſer Dinge aus allem alles wird. Denn bekanntlich verwandeln ſich die ſo genannten Elemente bald in organiſirte, bald in unorganiſirte Weſen, und nachdem ſie in dieſer Geſtalt eine Form nach der andern angenommen haben, werden ſie durch Auflöſung in ihre Beſtandtheile wiederum rohe Elemente. Dasjenige nun, was eine Verwandlung in Dinge aller Art erleiden kann, muß doch wohl eine bloße Privation alles Realen ſeyn, weil nur dieſe jegliche Form anzunehmen geſchickt iſt.

Daraus aber, daß der Abglanz der reinen und ungetrübten Fülle des Abſoluten am Nichts eine unermeßliche Verſchiedenheit von ſcheinbaren Dingen entſtehen laſſen ſoll, kann auch keine Einwendung gegen die Richtigkeit deſſen, was die Vernunft vom Urſprunge und von der Beſchaffenheit der Welt weiß, hergenommen werden. Denn etwas Analoges von der Mannigfaltigkeit des Wiederſcheins des Abſoluten am Nichts findet ſogar in der Sinnenwelt ſtatt, indem ja der reine Strahl des Lichtes unter beſondern Bedingungen ſehr verſchiedene Farben darſtellt, von welchen man nicht behaupten kann, daß ſie ſchon vorher im reinen Lichtſtrahle vorhanden geweſen ſeyn.

Nach der Vernunft gebiert alſo das Nichts, durch den Abglanz des Abſoluten geſchwängert, die Dinge in der Welt. Was dieſe Dinge von Vollkommenheit an ſich zu haben ſcheinen, wozu ihr Streben, ſich im Daſeyn zu erhalten, zu oberſt gehört, iſt ein Reflex des Abſoluten. Die Grundlage ihrer Beſchränktheit, Einzelnheit und Vergänglichkeit macht hingegen das Nichts aus, welches demnach das Behältniß und die Amme der Welt genannt zu werden verdient. Aller Unterſchied der Dinge in der Welt aber, und der Vorzug des einen vor dem andern, beruhet darauf, ob in der Erſcheinung der Wiederſchein des Abſoluten oder das Nichts am meiſten hervortritt.

Man kann demnach mit Recht ſagen: Alles iſt Nichts, und Nichts iſt Alles, wenn unter dem Alles der Inbegriff des Dauerhaften und durch Hülfe des gemeinen Bewußtſeyns nicht zu entdeckenden Scheins, welcher die Welt ausmacht, verſtanden wird. Nur diejenige, der Vernunft allein mögliche Betrachtungsart der Welt, ſo zu dieſer Einſicht führt, iſt philoſophiſch und enthält Weisheit. Jede andere rührt aus dem Wahne der Reflexion her, und iſt lauter Irrthum, denn ſie legt dem, was für ſich Nichts iſt, Realität bey.

Unter den mancherley Formen, welche die Unwiſſenheit über das Verhaltniß des Göttlichen und Abſoluten zu dem Beſchränkten und Vergänglichen angenommen hat, giebt es zwey, die ſich ganz vorzüglich des Beyfalls der gemeinen und durch den Verſtand beſtimmten Denkart über die Welt bemächtiget haben. Nach der einen ſoll jedes Endliche in der Welt, mit allen ſeinen mannigfaltigen Beſtimmungen urſprünglich im Schooße des Abſoluten und der Gottheit befindlich geweſen, aus dieſem Schooße aber nach und nach emanirt ſeyn, und ſich dadurch von dem Abſoluten losgeriſſen haben. Eine Milderung dieſer rohen Vorſtellungsart, die das Abſolute für ein Füllhorn, mit einer unendlichen Menge endlicher Dinge verſehen nimmt, und deſſen Inhalt in die Unermeßlichkeit des Raumes und der Zeit nach und nach ausgeſchüttet werden läßt, iſt die Lehre, nach welcher dem Abſoluten eine unendliche Summe von Kraften beywohnt, die in lauter Wirkungen übergehend, ſich von ſich ſelbſt ſcheiden, und dadurch die Welt zu bilden anfangen. Die zweyte Vorſtellungsart aber läßt das Abſolute und das Relative, das Unbedingte und das Bedingte ſich einander wechſelſeitig durchdringen, und Beyde dadurch Eins ſeyn. Nach ihr iſt jedes endliche und vergängliche Ding eine beſondere Form, die das Abſolute nach innern angebornen Geſetzen deſſelben angenommen haben ſoll, und das im Raume und in der Zeit exiſtirende Univerſum iſt ein Leib, deſſen Glieder durch das Abſolute, als die Seele deſſelben, belebt werden. Am liebſten ſpricht ſie ihre Weisheit in der Formel aus: Gott iſt Alles, und Alles iſt Gott.

Man ſieht leicht, daß die Angſt, welche den Verſtand befällt, wenn er die Realität deſſen, was er durch ſein Reflectiren aufgefaßt hat, aufgeben ſoll, von beyden Vorſtellungsarten über die Welt die Mutter ſey. Denn da die Vernunft es zu laut und auf eine Art, der gar nicht widerſprochen werden kann, verkündigt, daß nur dem Abſoluten Realität beywohne; ſo meint der Verſtand, ſein Reich der Eingeſchränktheit und Vergänglichkeit dadurch von der gänzlichen Nullität, die deſſen Grundlage ausmacht, zu befreyen, daß er es auf irgend eine Art mit dem Abſoluten in Verbindung ſetzt, und entweder aus dieſem hervorgehen, oder das Abſolute ſich damit, um nicht ganz nackend in ſeiner Reinheit und Einfachheit da zu ſtehen, bekleiden läßt.

Ob nun aber gleich beyde Vorſtellungsarten über die Welt von der Wahrheit gleich weit entfernt ſind; ſo iſt doch die Lehre von einer Emanation aller Dinge aus Gott, wie wir bereits bemerklich gemacht haben, nach einer den Sinn derſelben mildernden Auslegung fähig, nach der zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen ein ewiger und weſentlicher

Unterſchied ſtatt findet. Und in ſo fern muß man von ihr geſtehen, daß ſie den Trug, worauf man ſich dem Lichte der Wahrheit nähern kann, zum wenigſten nicht gänzlich verſchließe.

Der Pantheismus hingegen, der mit jeder Beſchränktheit zugleich ein Stück vom Abſoluten, oder eine Geſtaltung deſſelben ergriffen zu haben meint, vertilgt das die Philoſophie erſt möglich machende Beſtreben unſers Geiſtes, ſich durch Trennung von allem Vergänglichen in das reine Abſolute zu verſenken, und iſt alſo das Grab der Philoſophie, Denn nach ihm erfreut man ſich in der Beſchäftigung mit dem Endlichen des Beſitzes und der Erkenntniß des Unendlichen. Auch iſt ſeine Ein-Bildung des Unendlichen ins Endliche, und des Endliche ins Unendliche, oder ſeine Verkörperung der Gottheit und Vergötterung der Körper nur eine Fetiſchmacherey von der ärgſten Art, und was er über das Abſolute ausſpricht, iſt lauter Läſterung deſſelben. Ihm thut ſogar der Thier- und Pflanzendienſt der blinden Aegyptier noch nicht Genüge, ſondern er möchte gern bewirken, daß der menſchliche Geiſt, ſeiner Würde und ſeines Urſprunges ganz uneingedenk auch vor jedem Steine und Erdenkloße anbetend niederfile.

Beſchluß.

Obgleich bisher die Lehre der Vernunſt vom Abſoluten und von deſſen Verhaltniſſen zur Welt nur erſt ihren Grundzügen nach angegeben worden iſt; ſo haben wir doch dadurch die einzig mögliche Philoſophie genugſam kenntlich gemacht, die wahre Quelle derſelben nachgewieſen, und was zur Auflöſung der philoſophiſchen Probleme unentbehrlich iſt, vollſtändig angegeben.

Freilich können wir nicht erwarten, das, was die Vernunft vom Unendlichen und Endlichen weiß, für alle unſere Leſer vollkommen klar mitgetheilt zu haben. Denn es hält allerdings ſchwer, die hohe und heilbringende Weisheit, welche aus dem reinen intellectuellen Gefühle ſtammt, in einer Sprache vorzutragen, die, da ſie nach den bornirten Erkenntniſſen des Verſtandes und der Sinne gebildet worden iſt, nur dieſe auszudrücken taugt, und der Vernunfteinſicht unterliegt. Wer inzwiſchen der obigen Anweiſung gemäß, ſich ſelbſt im Abſoluten gefunden hat, der wird unſere Darſtellung des Verhältniſſes des Abſoluten zur Welt vollkommen verſtehen, und ſogleich einſehen, daß ſie Wahrheit ſey. Und der Gewißheit hierüber kann ſelbſt durch die Einwendungen nichts entzogen werden, welche die Unvernunft dagegen vorbringt. Denn da ſolche insgeſammt aus der Unwiſſenheit in Anſehung des Abſoluten herrühren, ſo ſind ſie ſogar ein äußeres Kennzeichen der Wahrheit deſſen was dadurch beſtritten werden ſoll, indem die Vernunfteinſicht dem vernunftloſen Verſtande niemahls angemeſſen, ſeyn kann.

Wenn übrigens das Alterthum einer Lehre für die Wahrheit derſelben ein gültiges Zeugniß ablegen könnte; ſo würde auch der unſrigen ein ſolches Zeugniß zu ſtatten kommen. Denn dieſe iſt nichtneu, ſondern ihr könnt ſie ihren

Hauptmomenten nach, ſchon in den Bruchſtücken der älteſten Weisheit, die auf uns gekommen ſind, oder doch darin deutliche Hinweiſungen auf dieſelbe entdecken. Da nähmlich der Anfangspunct des Philoſophirens in der Idee des Abſoluten liegt, ſo waren auch diejenigen, welche zuerſt die vortrefflichſte und höchſte aller Erkenntniſſe aufſuchten, von dieſer Idee inniger durchdrungen, und hielten ſich beym Philoſophiren mehr daran, als die meiſten ihrer Nachfolger welche, weil ihnen das Genie jener mangelte, und ſie ſolche doch noch übertreffen wollten, das Philoſophiern zu einem Geſchäft des aus der trüben Anſicht der Welt Begriffe und Grundſätze zuſammenſtoppelnden Verſtandes erniedrigten.

Denn wenn z. B. die älteſten Philoſophen aus der Nacht das Viele entſtehen laſſen, oder wenn ſie lehren, daß das Chaos, eine jeder Beſtimmung beraubte Maſſe, allem in der Zeit Entſtandenen als Princip zum Grunde liege, und daß durch die Formung deſſelben vermittelſt eines andern, jenem durchaus entgegengeſetzten Princips die Welt entſprungen ſei; ſo iſt der Sinn hiervon unläugbar der, daß das Nichts den Stoff des Wirklichen ausmache, und die Welt nur aus vorübergehenden Geſtaltungen deſſelben beſtehe.

Am deutlichſten hat ſich jedoch die Wahrheit und Weisheit durch diejenigen Philoſophen ausgeſprochen, den das Alterthum den göttlichen nannte, und deſſen Verdienſte um die höhere Philoſophie alle cultivirte Nationen noch dadurch ehren, daß ſie die Anſtalten für die Erweiterung und

Ausbreitung wiſſenſchaftlicher Erkenntniſſe mit dem Nahmen belegen, den der Platz in der Vorſtadt von Athen führte, wo er ſeine vom Himmel ſtammenden Lehren vortrug.

Mit dem Abſoluten durch das intellectuelle Gefühl bekannt, lehrte nehmlich Plato, daß das wahrhaft Wahre und Reelle außer der Welt und jenſeits der Grenzen des ſichtbaren Himmels throne, daß alle irdiſche und individuelle Dinge in einem ſteten Fluſſe ſeien, der Selbſtſtändigkeit und des wahren Seyns gänzlich ermangeln, und nur durch ihre Aehnlichkeit mit dem Unveränderlichen und mit dem Ton ſich etwas zu ſeyn ſcheinen, daß Philoſophie aber einzig und allein in dem Beſtreben beſtehe, durch einen das wahre und ewige Leben befördernden Selbſtmord den Geiſt von den Banden des Körpers zu befreien, von aller Betrachtung irdiſcher Dinge zurückzuziehen, und zur reinen Vernunft zu ſteigern, auf daß er wiederum mit dem Weſen aller Weſen Eins werde, und dadurch die Würde, der er ſich urſprünglich erfreuete, erneuere.

Und ſogar auch bei denjenigen Philoſophen des Alterthums, die, weil ſie die Reinigung ihres Geiſtes von allem Irdiſchen nicht vollbracht hatten, und mit dem Vergänglichen zu ſehr beſchwert aus dem vom Plato eröfneten überſinnlichen Himmel wieder in das Endliche herabſanken, trefft ihr immer noch deutliche Fingerzeige auf die Lehre an, daß das Nichts den Stoff von allem zur Welt Gehörigen ausmache. Denn wenn die Stoiker die Apathie oder Gleichgültigkeit gegen allen die Ruhe des Geiſtes erſchütternden Eindruck, den der Wechſel vergänglicher Dinge auf denſelben macht, für die Krone menſchlicher Vollkommenheit und für die reife Frucht der Philoſophie erklären; ſo ſieht man leicht, daß ſie hierbei das Nichtsſeyn aller dieſer Dinge vor Augen hatten, und in der Einſicht davon, womit erſt jene Gleichgültigkeit gegeben wird, den Zweck der Philoſophie ſetzten.

Daß alles in der Welt aus dem Nichts komme und bloß eine vergängliche Geſtaltung deſſelben ausmache, das Abſolute hingegen von demſelben gänzlich getrennt in ſeiner Reinheit und Unveränderlichkeit ruhe, dieß iſt der Einklang aller ächt philoſophiſchen Laute alter und neuer Zeit, ſo wie hingegen die Unphiloſophie ſich dadurch allgemein ankündigt, und ihre Unwiſſenheit über das, wovon ſie ſpricht, ſogleich verräth, daß ſie der Welt ein wahrhaftes Seyn andichtet, und die Dinge in derſelben an dem Abſoluten auf irgend eine Art Antheil nehmen läßt.

V.

Die Religion der Freude.

Ein Hymnus.

Die Religion der Freude.

Ein Hymnus

Nach Oxenſtjerna.

Du, Wunderbarer, der du dich im Staube
Wie in dem Sternenall verhüllſt und offenbarſt;
Du, Vater der Natur, an den ich glaube;
Du, der du immer biſt, nie wurdeſt und nie warſt;
Was wird und athmet, muß zu dir ſich neigen.
Doch wo entdeck' ich dich, der keinem Weſen gleicht?
Mein Herz, mein Herz allein kann mir die Wege zeigen,
Wo mein Gedanke dich erreicht.

Mag die Vernunft durch alle Himmel ſchweifen;
Sie ſieht nur deinen Thron; dich, Vater, ſieht ſie nicht.
Umſonſt will der Gedanke dich ergreifen;
Den Geiſt, der dich nicht liebt, durchſtrahlte nie dein Licht.
Die Schulſyſteme mögen dann zerſtieben;
Wie mag der kalte Schluß ſich bis zu dir erhöhn?
Genug, mein Buſen ſchlägt; ich kann dich, Ew'ger, lieben;
Ich brauche dich nicht zu verſtehn.

Was könnt ihr, Sonnen, mir von Ihm erzählen?
Dem, der ihn ſchon begrüßt, bezeugt ihr ſeine Macht.
Der Himmel ſelbſt muß ſeinen Gott verhehlen,
Wenn in der Bruſt kein Wunſch der ew'gen Liebe wacht.
Frohlocke, Seele, die du voller Treue,
Von keinem Traum bethört, das höchſte Gute liebſt.
Dein ſeligſtes Gefühl, das iſt die reine Weihe
Des Glaubens, dem du dich ergiebſt.

Dich, Guter, mahl' ich nicht mit Bliz und Flammen,
Nicht als den Racher, der aus Donnerwolken droht.
Ein Andrer ſinke ſcheu vor dir zuſammen,
Mir wird zum heitern Ernſt dein heiliges Gebot.
Wen Thränen nicht zu Mitgefühlen wecken,
Wer ſeinen Eidſchwur brach, wer ſeinen Freund verrieth,
Dem donnre durch die Nacht ein Gott der ew'gen Schrecken.
Ich ſinge dir ein Freudenlied.

Das Wort, das du in meine Bruſt geſchrieben,
Verkündigt freudig mir, wie ich dich ehren ſoll.
Wenn Seelen, dein gedenkend, Pflichten üben,
Verlangſt du nicht Tribut, nicht Opfer und nicht Zoll,
Mein Dank entſtröme mit den Frühlingsdüften!
Dem Vogel flieg' er nach, der ſeine Freude ſingt!
Er rauſche mit dem Quell, der unter Berggeklüften
Aus ſtarrer Felſenader ſpringt!

Das Herz, das lieben kann, muß auch vertrauen.
Es liebt und glaubt und hofft, auch wenn das Auge weint.
Auch aus der Mitternächte tiefſtem Grauen
Strahlt dir, wenn du vertrauſt, ein Führer und ein Freund
Du wagſt es kaum, den Guten noch zu nennen,
Wo Thrän' in Thräne fließt, wo Leich' an Leiche fällt?
O lerne, wenn du zagſt, des Glaubens Werth erkennen!
Er iſt das Licht der beſſern Welt.

Die Uebel, die auf dieſem Daſeyn laſten,
Hebt nur die Hoffnung, nicht die ſchwache Einſicht auf.
Und wenn wir auch das große Räthſel faßten,
So wendete doch nicht das Schickſal ſeinen Lauf.
So laß es denn in ſeinem Dunkel walten!
Der wird das Räthſel dir ſchon löſen, der es ſchuf.
Zur Leiche wird das Herz, das Ihn liebt, nicht erkalten.
Verſtumm', und folge ſeinem Ruf!

Aus allen Lebenspulſen ruft die Freude
Durch Ihn, durch Ihn, der Nacht' und Tage wechſeln läßt
Dem Büßer ſelbſt, der ihn im härnen Kleide
Zu ehren wähnt, verſpricht der Schmerz ein Freudenfeſt.
Wer ſind ſie, die den Allgerechten ehren,
Und den Allgütigen in finſtrer Satzung ſchmähn?
Verirrte Grübler, die, des Dünkels Luſt zu nähren,
Zu Aſtergöttern ſich erhöhn.

Verpanzre ſich mit eiſernen Geſetzen
Die Bruſt, die von ſich ſelbſt nichts Gutes ſich verſpricht,
Laß ſie vor ihren Pflichten ſich entſetzen.
Der Gott der Liebe hält kein peinliches Gericht.
Er goß in meinen Buſen ein Verlangen
Nach Schätzen, die der Roſt der Reue nicht verzehrt.
Er heißt die Freude mich als eine Braut umfangen,
Die meinen Himmel nicht entehrt.

Nur weil des Herzens Stimme ſtreng gebietet,
Verkündigt die Vernunft ein unbiegſames Recht.
Weh dem, der nicht des Heiligthumes hütet,
Wo jedes falſche Wort ſich am Gedanken rächt;
Der ewgen Ordnung wundervolle Wahrheit
Spricht als Geſetz und herrſcht in der bewegten Bruſt.
Doch da auch, wo es droht, iſt es in ſtiller Klarheit
Das Urgeſetz der Lieb' und Luſt.

Mich freuen will ich, daß Verſtand und Lehre
Zum höhern Daſeyn mir die ſteilen Wege zeigt.
Mich freuen will ich, daß ich gern entbehre,
Was den gedrückten Geiſt zur Thierheit niederbeugt.
Des ſüßen Mitgefühls will ich mich freuen.
Empfange, Welt, von mir mein gutes Loos zurück!
Jetzt reut' ich Dornen aus; jetzt muß ich Blumen ſtreuen.
Mich kümmert kein verhaßtes Glück.

Ein gutes Glück, ein Glück von Gott gegeben,
Das nehm' ich freudig an; das theil' ich freudig aus.
Von edler Luſt erfülle ſich das Leben!
Die Wahrheit halte froh mit ihren Schätzen Haus!
Die alte Nacht des ſtarren Irrſals ſchwinde!
Die Hoffnung leuchte hell dem müden Forſcher vor.
Und in dem ſanften Arm bewährter Treue finde
Die Seele, was ſie je verlor!

So finde ſie, Erbarmer, ihren Frieden
An deiner treuen Bruſt, an der das Weltall ruht.
Sey, wann es will, mein letztes Glück entſchieden.
Ich weiß, ich liebte dich; und was du willſt, iſt gut.
Schon röthet ſich vielleicht mein ſchönrer Morgen
Ich irrt' und fehlte ſehr; du aber kannſt verzeihn.
Oft täuſchte ſich das Kind; doch ſchläft es ohne Sorgen
In ſeines Vaters Armen ein.

Neues Muſeum
der
Philoſophie und Litteratur.

Herausgegeben
von
Friedrich Bouterwek.

Zweiten Bandes Erſtes Heft.

Leipzig,
bey Gottfried Martini.
1804.

Ad
Bibl.
Acad.
Lund.

Inhalt.

I.

Orphiſcher Geſang. Nach einem griechiſchen Fragmente beim Stobäus. Nebſt einer Nachſchrift.

II.

Von der philoſophiſchen Anſchauung. Vom Herausgeber.

III.

Von der Wiederherſtellung der Moralphiloſophie. Vom Herausgeber.

IV.

Ueber die Hauptmomente der Stoiſchen Sittenlehre, nach Epiktet's Handbuche. Von H. Kunhardt.

V.

Ueber den Begriff der Mythologie, und den philoſophiſchen Sinn der alten Mythen. Von demſelben Verfaſſer.

VI.

Salomon Maimon's Geſchichte ſeiner philoſophiſchen Autorſchaft, in Dialogen. Aus ſeinen hinterlaſſenen Papieren

VII.

Diogenes unter den Büchern, oder: Wo fehlt es der deutſchen Litteratur? Von einem Ungenannten.

VIII.

Litterariſche Scherze. Deduction des Tinteſtoffs, nach Principien des Herrn Profeſſors Schelling.

I.

Orphiſcher Geſang.

Nach einem
griechiſchen Fragmente
beim
Stobäus.

Nebſt einer Nachſchrift.

Orphiſcher Geſang.

Nach einem griechiſchen Fragmente beim Stobäus.

Erſter und Letzter, Du, allwaltender Wolkenerſchüttrer,
Zeus, du Haupt, du Buſen und Herz des lebendigen Ganzen,
Dein iſt männliche Kraft, und dein jungfräuliche Liebe.
Deine mächtige Schulter trägt den unendlichen Himmel.
Du wehſt in den Lüften; im flammenden Feuer erſcheinſt du.
Du nur rollſt in den Wogen des Meers; du ſtrahlſt in der Sonne.
Denn dein ewiger Zepter iſt die Wurzel der Dinge.
Eine Kraft, Ein Geiſt beſeelte das Ganze vom Anfang.
Deine Geſtalt, wo ſehn wir ſie nicht? Im Feuer, im Waſſer,
In dem Dunkel der Nacht, im Lichte des Tages entzückſt du.
Denn die Natur iſt deine Geſtalt. In allen Gebilden
Wohnt dein ſtarker Verſtand und deine zärtliche Milde.

Iſt nicht deine gewölbte Stirn der Himmel? Die Strahlen
Aller Sterne umfliegen wie Locken dein heiliges Antlitz.
Mit dem Abend neigſt du dein Haupt; dann ſehn wir dein Auge
In des Mondes lieblichem Licht. Am Morgen erhebſt du
Deine Scheitel; dann wird dein Auge zur glühenden Sonne.
Deine Stimme tönt aus allen Lüften hernieder.
Durch dieſelben Lüfte vernimmſt du die leiſeſten Töne
Ueberall, und rollten die Donner von Pole zu Pole.
So iſt die Welt dein unſterblicher Leib, voll ewiger Urkraft,
Stark, gedrungen und unerſchütterlich, nimmer erſchöpflich.
In des Sturmes ſchlagenden Fittichen wallſt du vorüber:
Schwanger von deinen Gedanken gebiert die Erde das Leben,
Tief im Innern erregt, umgürtet vom ſtrömenden Weltmeer.

Nachſchrift.

Ohne Zweifel hat dieſes ſehr alte Fragment eines religiöſen Geſanges, der ſich von der griechiſchen Volksreligion weit entfernt, einen Philoſophen aus der eleatiſchen Schule zum Verfaſſer. Der eleatiſche Pantheismus, der hier in poetiſcher Majeſtät erſcheint, läßt ſich aber in dieſer Form auch als bloße Poeſie verſtehen. Deßwegen ſind die Philologen zu entſchuldigen, die das ganze Fragment für ein chriſtliches Machwerk erklärten, und es in die neueren Zeiten hinaufrücken wollten.

Auf eine ähnliche Art ſind freilich nicht unſre neueſten Pantheiſten und Hylozoiſten zu entſchuldigen, wenn ſie ihre tranſcendentale Poeſie als reine Philoſophie verſtehen. Aber ekelhaft iſt es, wenn die Fetiſchmacherei dieſer Pantheiſten und Hylozoiſten nun auch ſchon von nachplappernden Kunſtjüngerchen den Zeitungsblättern für die elegante Welt einverleibt wird, damit der zarte Herr und das zarte Mädchen nicht etwa mit poetiſcher, ſondern mit recht philoſophiſcher Andacht, und ernſtlich wie die Hottentotten, den heiligen Mond anbeten, um zu dem frommen Kinderglauben der Vorwelt zurück zu kehren. Aber man legt, wie Rouſſeau ein Mal ſagt, ſeinen Verſtand nicht ab wie ſeine Nachtmütze. Dieſe ſchulgerechte Rückkehr zu dem frommen Kinderglauben der Vorwelt nach Grundſätzen des Herrn Profeſſors Schelling nimmt ſich in unſern Zeiten nur noch wie ein Faſtnachtsſpiel aus, das von groſſen Phantaſten, die ſich nach Grundſätzen als Kindlein verkleiden und in Windeln wickeln, vor dem geſunden Verſtande des deutſchen Publicums aufgeführt wird. Die Geſchichte des menſchlichen Geiſtes hat längſt bewieſen, daß, wo es der Vernunft gelungen war, ſich zu der philoſophiſchen Idee eines Gottes zu erheben, dem prüfenden Verſtande nur noch zwiſchen den Extremen des reinen Theismus und des reinen Atheismus die Wahl blieb. Ein ſchwärmeriſches Gemiſch von Theismus und Atheismus konnte wohl noch Metaphyſikern, die ſich überſtudirt hatten, gefallen; aber ein frommer Glaube an natürliche Götter, zu welchen die Vernunft herabſteigen ſoll, die ſich längſt über alle Natur erhob und eben dadurch der Idee eines alleinigen Gottes ſich bemächtigen lernte, dieſe abenteuerliche Selbſtbethörung konnte ſeitdem nur noch Speculanten in den Sinn kommen, die ihren Kopf darauf geſetzt hatten, der Ewigkeit ihr Geheimniß um jeden Preis abzupreſſen, und die deßwegen auf den ſinnreichen Gedanken kamen, weil ſie weder vorwärts noch rückwärts konnten, einen philoſophiſchen Zirkel zu conſtruiren, in welchem der Progreß zugleich ein Regreß, und der Regreß zugleich ein Progreß iſt, mithin der Krebsgang, ſobald er nur nach Schul-Ideen und Grundſätzen vollführt wird, mit der philoſophiſchen Fortſchreitung wunderbar coincidirt.

Aber man verſtehe einmal den Pantheismus und Hylozoismus als bloße Poeſie, und man wird geſtehen müſſen, daß dieſe Poeſie der ſchönſte Schleier iſt, mit welchem die Einbildungskraft das Geheimniß des abſoluten Daſeyns umweben kann. Denn wenn auch der philoſophirende Verſtand den Gott, der über alle Natur erhoben iſt, noch ſo ſcharf von der Natur ſelbſt abgeſondert hat, ſo ſucht er doch als Menſchenverſtand, der ohne die Stütze der Sinnlichkeit nichts vermag, wenigſtens das Band zu entdecken, durch das die Gottheit an die Natur und die Natur an die Gottheit geknüpft iſt. Da ihm nun auch dieſe Entdeckung nicht gelingen kann, ſo nimmt er ſeine Zuflucht zu der Phantaſie. Jetzt denkt er ſich die Natur als die Erſcheinung Gottes. Und was iſt gegen dieſe Vorſtellungsart zu erinnern? Iſt ſie des Philoſophen unwürdig?

Man erzählt eine Anekdote von einem philoſophirenden Kopfe, ich glaube es war Paſcal, dem in ſeinen Kinderjahren ſeine Erzieherinn eine Pomeranze zu geben verſprach, wenn er ihr ſagen würde, wo Gott ſey. Ich will dir zwey geben, ſoll der verſtändige Knabe geantwortet haben, wenn du mir ſagen kannſt, wo er nicht iſt. Aber der allgemeine Menſchenverſtand kann ſich auf dieſer Höhe nicht orientiren. Wenn er ſich von der Vorſtellung des Raums losreißen will, ſo verſchwindet vor ihm alle Realität. Iſt Gott überall, ſo iſt für die Natur kein Platz mehr da; und was nirgends iſt, das iſt überhaupt nicht. So argumentirt der Verſtand nach der Logik der Erfahrung. Um alſo das Unbegreifliche doch einiger Maßen begreiflich zu machen, oder vielmehr, um zu verhüten, daß es dem Weiſen nicht gehe wie dem Pompejus, der im Tempel zu Jeruſalem in das Allerheiligſte trat und hinter der großen Decke Nichts entdeckte, flüchtet der erſchrockene Verſtand zur Natur zurück, und denkt ſich mit Hülfe der Phantaſie die Natur als die Erſcheinung Gottes. Dieſe Poeſie befriedigt zwar die Vernunft nicht, eben darum nicht, weil ſie immer nur Poeſie bleibt; aber ſie thut dem menſchlichen Geiſte wohl. Die reine Majeſtät des Gedankens: „Gott iſt überall", vernichtet alle Betrachtung. Alles wird Nacht um den Verſtand, wenn er auch nur die entfernteſte Veranſtaltung trifft, dieſen Gedanken mit der Erfahrung in Harmonie zu bringen. Aber man denke ſich das Sichtbare als die Erſcheinung des Unſichtbaren; und der paniſche Schrecken, der den Verſtand ergriff, geht vorüber. Er löſet ſich in eine religiöſe Anſchauung auf, die den Menſchen auf allen Tritten und Schritten durch das irdiſche Leben begleiten kann.

Auch die Stoiker halfen ſich mit dieſer Poeſie, um ihre religiöſen Ideen zu verſinnlichen. Man erinnere ſich an die vortrefflichen Verſe, die Lucan ſeinem Cato in den Mund legt:

> Eſtne Dei ſedes, niſi terra, et pontus, et aër,
> Et coelum, et virtus? Superos quid quaerimus ultra?
> Jupiter eſt, quodcunque vides, quocunque moveris.

Und welchen Nachtheil könnte es der Vernunft bringen, wenn dieſe Naturanſicht, die mit der neuen Fetiſchmacherey nichts gemein hat, allgemeiner würde?

II.

Von der philoſophiſchen Anſchauung.

Vom Herausgeber.

Von der
philoſophiſchen Anſchauung.

Auch der Begriff der *Anſchauung* iſt einer von den Begriffen, die durch die Kantiſche Philoſophie zuerſt beſtimmter zur Sprache gebracht, und ſeitdem unentbehrlich geworden ſind. Aber wer Rechenſchaft von dem wahren Gehalt dieſes Begriffes geben will, darf nicht mit einer Definition anfangen, die nur im Sinn der einen oder andern Schule gilt. Was in der Kantiſchen Schule *reine* Anſchauung heißt, läßt ſich mit dem, was unſre neueren Idealiſten als *intellectuelle* Anſchauung poſtuliren, ſchwerlich durch eine Definition vereinigen; am wenigſten, wenn zugleich von der allgemein bekannten *empiriſchen* Anſchauung Rechenſchaft gegeben werden ſoll.

Der Begriff des *Bewußtſeyns* muß uns hier, wie überall in der Philoſophie, als feſte Unterlage dienen, die Unterſuchung ohne Vorurtheil anzufangen. Die Theorie der Anſchauung wird um ſo ſicherer unmittelbar auf das Bewußtſeyn gebauet, weil alle philoſophirenden Parteien die

Anſchauung ſelbſt als etwas Unmittelbares, das ſich ſelbſt durch die That bewähren muß, entweder erklären, oder vorausſetzen.

Bewußtſeyn iſt die Vereinigung der Sinnlichkeit mit der Vernunft in einem Daſeyn. Wenn wir dieſe Vereinigung, die freilich nur als ein Conflict gedacht werden darf, theoretiſch aufheben und die Menſchheit im Begriffe vernichten, ſo gewinnen wir die Correlate der reinen *Thierheit* und der reinen *Intelligenz*. Aus beiden weiß ein uneingenommener Verſtand ſchlechterdings nichts Doctrinales zu machen. Denn die reine Thierheit iſt doch für uns immer nur durch die Vernunft im Begriffe conſtituirt. Was für ein Gehalt dieſem Begriffe bleibt, wenn wir von der Art, wie wir ihn *menſchlich* gewonnen haben, abſtrahiren, muthmaßen wir nach trüben Analogien. Nicht anders verhält es ſich mit dem Begriffe der reinen Intelligenz. Wir *denken* uns eine Vernunft ohne Beſchränkung durch die Sinnlichkeit, und vergeſſen darüber, daß wir ſelbſt, unſers Wiſſens, nur in dieſer Beſchränkung denken können.

Aber eben das Bewußtſeyn, das ſich ſelbſt in Sinnlichkeit und Vernunft auflöſet, trennt unmittelbar durch ſich ſelbſt das denkende Weſen, das nun *Subject* heißt, von Dingen außer ihm, die nun *Objecte* heißen. Mit dieſer Trennung fängt unſer *Denken* an. Das Beſtreben, dieſe Trennung, mit der das Denken anfängt, durch Denken wieder aufzuheben, um im Bewußtſeyn, nach Geſetzen, die Subjectivität an die Objectivität und dieſe an jene unfehlbar feſt zu knüpfen, iſt die philoſophiſche Determination des Bewußtſeyns. Welchen Veränderungen dieſe Determination des Bewußtſeyns durch abſichtliche Richtung unſrer Geiſteskräfte unterworfen werden kann, bleibt hier ununterſucht. Aber wann, auch ohne, oder gegen unſern Willen, ein Object, als ſolches, von uns wahrgenommen wird, das heißt, wenn es als etwas außer uns vor unſern Sinnen unüberwindlich beharrt, während wir uns doch gar keiner Verknüpfung zwiſchen ihm und uns bewußt ſind, dann dringt ſich die Wahrnehmung als unmittelbare Erkenntniß dem Bewußtſeyn auf, und wir ſind im Zuſtande der Anſchauung, die vorzugsweiſe ſo, oder auch empiriſche Anſchauung heißt.

Es bedarf wohl kaum der Anmerkung, daß dieſe pſychologiſche Beſchreibung eines Zuſtandes keine philoſophiſche Deduction ſeyn ſoll. Aber wie viel an einer ſolchen Beſchreibung gelegen iſt, hat die Erfahrung gelehrt. Denn wurde nicht die empiriſche Anſchauung als ſinnliche Vorſtellung, und ſonach als ein Drittes zwiſchen dem erkennenden Subjekt und den erkannten Dingen, noch vor nicht langer Zeit kategoriſch deducirt? Wurde man nicht ordentlich überraſcht, als Hr. Schulze endlich die Philoſophen wieder daran erinnerte, daß man im Zuſtande des Anſchauens ſich der Anſchauung ſelbſt ſchlechterdings nicht als eines Acts der Verknüpfung zwiſchen dem erkennenden Subject und erkannten Dingen bewußt iſt?

Durch die empiriſche Anſchauung wird alſo ſtatt der Befriedigung, die das denkende Subject ſucht, ihm eine andere aufgedrungen, an welcher im Bewußtſeyn des anſchauenden Weſens die Vernunft keinen Theil hat. Das vernünftige Verlangen nach Erkenntniß iſt durch die empiriſche Anſchauung keineswegs befriedigt. Denn durch Denken will das denkende Subject ſeine Subjectivität wieder an die Objectivität knüpfen, von der es ſie durch Denken getrennt hat. Die empiriſche Anſchauung aber befeſtigt eine reine Kluft zwiſchen dem Ich und den Dingen. Auch nicht der Schatten einer Brücke zeigt ſich hier. Und doch zweifelt der natürlich empfindende Menſch keinen Augenblick, daß er ſelbſtthätig auf die Dinge außer ſich wirken kann, und daß dieſe Dinge auf ihn wirken.

Durch Denken ſoll alſo das Räthſel der empiriſchen Anſchauung gelöſet werden. Aber ſelbſt den ſpeculirenden Kopf nimmt die Natur ohne ſein Wiſſen gefangen. Den Philoſophen des Alterthums wurde das Räthſel der empiriſchen Anſchauung lange Zeit nicht einmal als ein Räthſel klar, bis endlich, aber zu ſpät, die pyrrhoniſche Partei es kund that. In den neueren Jahrhunderten veranlaßten die verſchiedenen Verſuche, die empiriſche Anſchauung zu erklären, die den Alten unbekannte Trennung des Idealismus und Realismus. Cartesius und Leibnitz flüchteten zur Allmacht Gottes, als ihre Philoſophie an dieſer Klippe zu ſcheitern drohte. Kants Bemühung, die empiriſche Anſchauung aus der Vereinigung der Geſetze eines von ihm vorausgeſetzten reinen Gemüths mit metaphyſiſchen Dingen an ſich durch ein Afficirt-werden zu demonſtriren, wurde das Grab des buchſtäblichen

Kantianismus. Was die übrig gebliebenen Anhänger des buchſtäblichen Kantianismus noch zur Vertheidigung der Anſchauungslehre ihres Meiſters vorbringen, beweiſet nur, daß ſie uns gar zu gern überzeugen möchten, kein Philoſoph müſſe, wenn er einen objectiven Grund der Erkenntniß ſucht, etwas mehr verlangen, als, daß er ſo afficirt werde, wie ein ächter Kantianer afficirt wird. Die neueren Idealiſten unternehmen dagegen, eine Anſchauung aus der andern zu erklären, und um die empiriſche zu deduciren, poſtuliren ſie eine intellectuelle.

Den Keim der neuen Poſtulaten einer intellectuellen Anſchauung muß man in der Kantiſchen Theorie der reinen Anſchauung nachſuchen. Reine Anſchauung heißt bekanntlich im Kantiſchen Syſtem die urſprüngliche Vorſtellung, die jeder Menſch von Raum und Zeit hat. Bündig zum Bewundern iſt im Kantiſchen Syſtem die Argumentation, durch welche bewieſen iſt, daß die Wahrnehmung des Mannigfaltigen und Veränderlichen in der Natur nicht die Baſis der Begriffe des Raums und der Zeit ſeyn kann, und daß die Geſetze des Raums und der Zeit unveränderliche Bedingungen der Möglichkeit unſrer ſinnlichen oder empiriſchen Anſchauung ſind. Aber Kant begnügte ſich nicht, die unveränderlichen Bedingungen der Möglichkeit einer menſchlichen Wahrnehmung überhaupt als menſchliche Erkenntnißform zu erläutern, und dadurch einen haltbaren Unterſchied zwiſchen ſogenannter Erkenntniß a priori und a poſteriori zu begründen. Er glaubte, nach alten metaphyſiſchen Vorurtheilen, die Dinge an ſich von dem Gemüthe, das von dieſen Dingen afficirt werden ſoll, metaphyſiſch abſondern, und nach dieſer Abſonderung die unveränderlichen Bedingungen der Möglichkeit einer menſchlichen Wahrnehmung aus der reinen Natur des menſchlichen Gemüths erklären zu müſſen. Statt dieſer von Kant fingirten reinen Natur des menſchlichen Gemüths darf der Materialiſt nur eben ſo zuverſichtlich einen höheren Organismus der menſchlichen Natur fingiren; und die menſchlich-relative Nothwendigkeit und Allgemeinheit der ſo genannten Erkenntniſſe a priori läßt ſich mit gleicher Bündigkeit aus den unveränderlichen Geſetzen der menſchlichen Organiſation erklären. Aber nach der Kantiſchen Fiction wird das reine, über alle Materie erhabene Gemüth mit ſeinen ihm inwohnenden Geſetzen, vom Anfange der Kantiſchen Vernunftkritik an mit der reinen Vernunft verwechſelt. Nun wird zwar durch eben dieſe Kritik das Anſchauen von dem Denken überall ſcharf geſchieden. Von intellectueller Anſchauung, die der menſchlichen Erkenntniß zum Grunde läge, iſt im Kantiſchen Syſtem mit keinem Worte die Rede. Aber ebendeßwegen ſpielt auch die reine Anſchauung, die über alle Sinnlichkeit erhaben und doch vom Denken verſchieden ſeyn ſoll, eine ſo zweideutige Rolle in der Kantiſchen Schule. Das reine Kategorienſyſtem, das nach Kantiſchen Grundſätzen ohne alle Anſchauung in dem reinen Verſtande gegründet ſeyn ſoll, mit der reinen Anſchauung zu verknüpfen und dadurch die reine Vernunft zu integriren, wußten die ſpäteren Dollmetſcher der Kantiſchen Kritik kein anderes Rettungsmittel als die Poſtulation einer intellectuellen Anſchauung, obgleich dieſe Poſtulation ſchnurgerade den buchſtäblichen Kantianismus zuwider lief. Nun ſollte die reine Vernunft à la Fichte *ſich ſelbſt anſchauen*, und zwar im Reflex der Materie, die eben deßhalb für die Vernunft nur eben dadurch als *etwas außer uns* vorhanden ſeyn ſollte, daß die reine Vernunft als reine, und in ihrer Reinheit unendliche, aber doch ſich ſelbſt zur Endlichkeit herablaſſende und ſich ſelbſt beſchränkende Thätigkeit, mithin als reine Subjectivität oder *Ichheit* ſelbſtthätig die Materie in ſofern conſtruire, als *für die Vernunft* oder den denkenden Geiſt eine Materie vorhanden ſey. Die Selbſtanſchauung der reinen Vernunft ſollte nun eins und daſſelbe mit dem Bewußtſeyn der moraliſchen *Freiheit*, und das Bewußtſeyn überhaupt bewußtlos durch den Conflict des reinen Ich mit einem Nicht-Ich conſtruirt ſeyn.

Die Selbſttäuſchung, die der *intellectuellen Anſchauung* à la Fichte zum Grunde liegt, fällt ſogleich auf, wenn man der Vernunft nur vor aller Demonſtration nicht das Recht verkümmert, auf der That des Denkens ſich ſelbſt zu ergreifen. Den Anfang alles Selbſtdenkens, das heißt alles Denkens, das mehr als ein Lernen und Wiederhohlen des Gelernten iſt, nennen wir *Abſtraction*. Daß Abſtraction und Freiheit eins und daſſelbe iſt, zu beweiſen, lohnte ſich in jeder Hinſicht der Mühe *).

---

*) Der Beweis iſt neuerlich geführt durch die Abhandlung: *Was heißt denken?* im erſten Hefte dieſes Muſeums.

Aber dieſe Abſtraction, durch die ſich das denkende Individuum über die Natur erhebt, iſt ganz etwas anders als Ichheit oder reine Subjectivität. Der urſprüngliche Act des Denkens iſt bis in die innerſten Tiefen des Bewußtſeyns objectiv. Deßwegen ſtrebt der denkende Geiſt, wo er Wahrheit ſucht, immer über das Ich hinaus. Das Urtheil Ich denke verliert allen Werth, ſobald wir es auf das Ich gründen, und ſprechen: Ich denke. Was Du denkſt, will ich nicht wiſſen, ſagt das Ich zu ſich ſelbſt; ich will wiſſen, was da überhaupt gedacht werden ſoll, wenn Wahrheit und Irrthum ſich ſcheiden. Dieſes große Uberhaupt, das den Grundſätzen als allgemeinen Sätzen zum Grunde liegt, wenn wir ſie Wahrheiten nennen, wird von der Vernunft ſo lange geſteigert, bis es als das Unbedingte, das auf ſich ſelbſt beruhen und für jeden denkenden Geiſt Daſſelbe ſeyn ſoll, zum Bewußtſeyn kommt. Dieſes Unbedingte oder Abſolute, das Ziel aller geiſtigen Beſtrebung, verliert ſich zum leeren Nichts in der Fichtiſchen Selbſtanſchauung. Die Vernunft, die den denkenden Geiſt über alle Subjectivität erhebt, wird durch ein Fichtiſch-verwegenes Spiel der Phantaſie genöthigt, ihre erſte und letzte Forderung aufzugeben, um dem Ich Platz zu machen, das nun ſelbſtherriſch die Stelle der Vernunft

---

Aber wer hartnäckig an theoretiſchen Vorurtheilen hängt, und von dieſen Vorurtheilen ausgeht, dem kann man freilich nicht leicht begreiflich machen, was nur dann begreiflich wird, wenn man von der Vorausſetzung rein theoretiſcher Grundſätze abſtrahirt.

einnimmt. Um die Vernunft mit der Ichheit zu identificiren, wird muthwillig vergeſſen, daß in der *vollendeten* Abſtraction das Ich ſowohl, als das Nicht-Ich, verſinkt, und daß dann dem forſchenden Geiſte nichts übrig bleibt, als Nacht und Grauen. Eine Fichtiſche Selbſtanſchauung kann Jeder in ſich erzeugen, wenn er es nur darauf wagen will, ſein Ich als ein *abſolutes* Ich zu denken. Dazu aber wird ein freiwilliger Act der ungeheuerſten Selbſttäuſchung erfordert, deren der menſchliche Geiſt fähig iſt. Denn die höchſte Forderung der emporſtrebenden Vernunft muß durch eine willkürlich determinirte Phantaſie im Bewußtſeyn niedergeſchlagen werden, damit der Menſch ſich einbilde, *Wahrheit* zu erkennen, wenn er die Objectivität ſchlechthin aus der reinen Subjectivität und in *dieſem* Sinne das Wiſſen aus dem Denken deducirt.

Angemeſſener den ewigen Forderungen der Vernunft ſcheint die *intellectuelle Anſchauung à la Schelling* zu ſeyn. Sie iſt im Grunde eins mit der *Extaſe* der Neu-Platoniker, nur anders gemodelt und gedeutet; denn ſie ſoll reine Anſchauung des *Abſoluten* ſeyn. Aber die Fichtiſche Selbſtanſchauung ſoll ſich zu dieſer höheren Anſchauung des Abſoluten, nach der ausdrücklichen Erklärung des Hrn. Schelling, verhalten, wie ſich der Heiland der Welt zu Gott dem Vater verhält. Der reine Ich-Chriſtus, empfangen und geboren in der Nicht-Ich-Natur, giebt in der Schellingiſchen Anſchauung eine *Weltſeele*, und dieſe ſoll angeſchauet werden, wenn dem philoſophiſchen Geiſte ſeine Selbſterlöſung durch Selbſterhebung zum

Bewußtſeyn der *Identität des Ich und Nicht-Ich* gelingt. Philoſophiſcher, als die Fichtiſche Selbſtanſchauung, die am Ich haftet, iſt die vorgebliche Anſchauung des Abſoluten, in der das Ich mit dem Nicht-Ich verſinkt, allerdings; denn ſie hat die höchſte aller Ideen zum Augenmerk. Aber was in dieſer vorgeblichen Anſchauung wirklich Vernunft iſt, iſt die *Abſtraction*, mit der ohne Zweifel, das Denken anfängt, mit der aber auch alles Denken wieder verſchwindet, ſobald der denkende Geiſt von aller Natur abſtrahirt, und entweder nur ſich ſelbſt, oder gar das Abſolute ſelbſt zu erkennen glaubt, das ihm doch immer nur in einer unergründlichen Ahndung vorſchwebt. Was der Schwärmer, der das Abſolute anzuſchauen ſich einbildet, wirklich anſchauet, iſt das ſyſtematiſche Spiel ſeiner Phantaſie, die er durch die Idee des Abſoluten willkürlich zur Erzeugung der Baſis eines beliebigen Syſtems determinirt. Was ihm nach Abzug des Spiels der Phantaſie in dieſer Extaſe übrig bleibt, iſt das *reine Nichts*, aus dem er ebendeßwegen machen kann, was er will. *)

Intellellectuelle Anſchauung, man verſuche ſein Heil mit ihr, wie man will, iſt und bleibt eine phantaſtiſche Selbſtverblendung des Vernünftlers, der ſchlechterdings nicht von dem eitlen Beſtreben ablaſſen will, den urſprüng-

---

*) Vortrefflich iſt dieſe Wahrheit ausgeführt in der neuen Schrift: *Schelling's Lehre*, oder das Ganze der Philoſophie des abſoluten Nichts, vorgeſtellt von *Friedrich Köppen*, nebſt drei Briefen verwandten Inhalts von *Fried. Heinr. Jacobi*. Hamburg 1803.

lichen Gegenſatz des Denkens und Empfindens durch reines Denken zu heben. Aber *Anſchauung überhaupt* iſt und bleibt gleichwohl die erſte Bedingung der Möglichkeit eines vernünftigen Erkennens; und man hat ſehr Unrecht, wenn man Anſchauung mit *Empfindung* verwechſelt.

Anſchauung iſt der *Anfang aller objectiven Functionen des Bewußtſeyns*. Es iſt der Act der urſprünglichen Vereinigung der Abſtraction mit der Empfindung; dasjenige, was die *menſchliche Wahrnehmung* von der *thieriſchen* ſcheidet, zu dem ſie freilich nur zu oft herabſinkt. Anſchauung iſt die Baſis aller menſchlichen Begriffe; und die *Klarheit* der Anſchauung liegt der Klarheit der Begriffe zum Grunde. Der Kopf, der nicht der klaren Anſchauung fähig iſt, iſt ein beſchränkter und, wenn er räſonnirt, mehr mit der Combination der Zeichen der Begriffe zufriedener, als mit den Begriffen ſelbſt beſchäftigter Kopf. Einen Begriff *durchſchauen* muß man, wenn man ihn prüfen will.

Die Theorie der verſchiedenen *Anſchauungsarten*, deren der menſchliche Geiſt fähig iſt, gehört in die *Pſychologie*, nicht in die Transcendentalphiloſophie. Von einem *Anſchauungsvermögen*, als einer beſondern Seelenkraft, darf weder in der Transcendentalphiloſophie, noch in der Pſychologie die Rede ſeyn. Aber der Seelenzuſtand der Anſchauung nimmt im menſchlichen Bewußtſeyn ſo mancherlei Richtungen an, als es urſprünglich verſchiedene Modificationen des Bewußtſeyns ſelbſt giebt. Nach der Art der Anſchauung, die einem Individuum die natürlichſte iſt, richtet ſich die ganze Geiſtesthätigkeit dieſes Individuums. Deßwegen iſt es wohl der Mühe werth, als einen Beitrag zur Theorie der *Verſchiedenheit der Köpfe* eine *Anſchauungstabelle* zu entwerfen. Eine ſolche Tabelle ſetzt aber freilich transcendentale Unterſcheidungsprincipien voraus. Hier iſt eine zur Probe.

Anſchauungstabelle.

Bewußtſeyn

- A. der geſetzmäßigen Richtung der Geiſteskräfte.
  - 1. im Wiſſen. *Speculative* Anſchauung.
    - a. *mathematiſche*,
    - b. *dynamiſche*,
      - α. *empiriſche*,
      - β. *philoſophiſche* Anſchauung.
  - 2. Im Wollen. *Moraliſche* Anſchauung.
  - 3. Im Glauben. *Religiöſe* Anſchauung.
- B. der freien Entwickelung der Geiſteskräfte. *Aeſthetiſche* Anſchauung.

Zur Rechtfertigung der Principien dieſer Tabelle iſt hier nicht der Ort. Aber ein Paar Worte, als Fragmente eines *Commentars*, mögen ihr zur Begleitung dienen.

Das Bewußtſeyn der freien Entwickelung der Geiſteskräfte kann mit vollem Recht äſthetiſche Anſchauung heißen. Denn alle Empfindung des Schönen in der reichen Bedeutung, die das Wort bey den Alten hatte, nicht in der kleinlichen, die es in unſern Schulen bekommen hat, gehen vom Bewußtſeyn der freien Entwickelung der Geiſteskräfte aus. Wenn ein Gegenſtand den aufmerkenden Geiſt in der Anſchauung unmittelbar durch ſich ſelbſt intereſſirt; wenn dieſes Intereſſe an ſich weder ſpeculativ, noch moraliſch, noch religiös iſt, aber ſich leicht in ein ſpeculatives, oder moraliſches, oder religiöſes Intereſſe verwandeln kann, weil es im Bewußtſeyn den ganzen Menſchen hervorruft; dann ſteht der Menſch auf dem Punkte, wo er fähig iſt, das Schöne zu empfinden. Ob er es dann wirklich empfindet; und in welchen Verhältniſſen dasjenige, was er dann empfindet, entweder ſchön in einem eingeſchränkten Sinne, oder groß und erhaben genannt werden ſoll, darüber muß die Aeſthetik Auskunft geben.

Die ſpeculative Anſchauung verhält ſich zu der äſthetiſchen wie Wahrheit zu Schönheit. Der beſondern Richtungen, die ſie nehmen kann, ſind ſo viele möglich, als es urſprünglich verſchiedene Erkenntnißgeſetze giebt. Nun läßt ſich alle menſchliche Erkenntniß in mathematiſche und dynamiſche abtheilen. Jene hat keine andern Objecte als Quanta, entweder rein mathematiſche Quanta, oder wirkliche Dinge, ſofern ſie nur als Quanta in Betracht kommen. Die dynamiſche Speculation iſt gerichtet auf wirkliche Dinge und Kräfte. Wird dieſe Speculation determinirt durch die Idee des Abſoluten, ſo heißt ſie philoſophiſche Speculation. Empiriſch heißt ſie, wenn ſie den Begriffen des Daſeyns und der Kraft nur logiſch folgt, um Ordnung in die Erſcheinungen zu bringen, die dann übrigens die Stelle wirklicher Dinge vertreten. Wie der mathematiſchen Anſchauung die Vorſtellungen von Raum und Zeit zum Grunde liegen, hat die Kantiſche Vernunftkritik vortrefflich gezeigt. Aber wenn wir mit der Kantiſchen Schule behaupten, daß die urſprüngliche Vorſtellung, die unſer Geiſt von Raum und Zeit hat, ſelbſt Anſchauung und, als ſolche, Bedingung der Möglichkeit unſrer Erfahrung iſt, ſo haben wir deßwegen noch nicht nöthig, dieſe urſprüngliche Anſchauung aus einer reinen, von dem menſchlichen Organismus durchaus verſchiedenen Natur des Gemüths abzuleiten. Dieſes nach Kantiſchen Ideen reine Gemüth bleibt immer eine metaphyſiſche Fiction. Aber eine menſchliche Erkenntnißform, d. h. ein Inbegriff der Erkenntnißgeſetze, die auf der unergründlichen Vereinigung der Abſtraction mit einem menſchlichen Organismus beruhen, iſt keine Fiction; und dieſe Erkenntnißform ſchließt dann allerdings die urſprüngliche Anſchauung des Raums und der Zeit in ſich, ob gleich Raum und Zeit, als Objecte betrachtet, nur transcendentale Phantome ſind, d. h. im Bewußtſeyn als nothwendige Anſchauungen durch die Phantaſie conſtruirt werden.

Je nachdem nun irgend einem Kopfe die eine oder die andere der Anſchauungen, mit denen alle Speculation anfängt, die natürlichſte iſt, deſto weniger Anlage wird er, der Regel nach, zur Speculation in der entgegengeſetzten Richtung haben. Ein vorzüglicher Mathematiker kann alſo nicht nur ein unphiloſophiſcher Kopf, ſondern ſelbſt ein ſchlechter Beobachter ſeyn. Mancher vorzügliche Beobachter hat weder zur Mathematik, noch zur Philoſophie ſonderliches Talent. Und daß es Köpfe giebt, denen man philoſophiſches Talent nicht abſprechen kann, und die doch weder mit der mathematiſchen, noch mit der empiriſchen Speculation ſich recht zu behelfen wiſſen, iſt auch bekannt. Verunglückte Köpfe dieſer Art ſind es gewöhnlich, die ſich auf der Höhe des Abſoluten ſo lange drehen, und ſo lange Veranſtaltungen treffen, das Unbegreifliche ſchlechterdings zu begreifen, bis die Phantaſie ſich ihrer erbarmt und ihnen Materialien herbeiſchafft, die dann ihr Verſtand nach der Idee des Abſoluten ungeſtört ſyſtematiſiren kann. Auf dieſer Höhe fängt denn auch das Spiel der Selbſttäuſchung an, kraft deren ein Grübler das Abſolute ſelbſt anzuſchauen ſich einbildet. Und wenn ſich in dieſe Selbſttäuſchung gar äſthetiſche Anſchauung miſcht, dann entſteht ein, zuweilen ſehr intereſſanter, aber faſt immer unheilbarer Wahnſinn.

Die wahrhaft philoſophiſche Anſchauung erhebt den forſchenden Geiſt eben ſo hoch über die transcendentalen Spiele der Phantaſie, als über die ſinnliche Wirklichkeit. Ihr Element iſt der reinſte Zweifel, der mit der Frage anfängt, ob denn auch da im Grunde und an ſich etwas ſey, wo uns unſre Sinne eine Natur wahrnehmen laſſen. Je klarer uns der ganze Sinn dieſer Frage wird, deſto weniger genügt uns die Natur, und deſto mehr verlangt uns, ſie ſelbſt zu durchſchauen, um dasjenige zu entdecken, was, als etwas ohne Beinahmen, der Wahrnehmung zum Grunde liegt, und was nicht, wie Alles, was in der Erfahrungsſprache wirklich heißt, nur entſteht und vergeht. Wie denn auch der nüchterne Verſtand zuletzt dieſe Frage beantworten mag; immer liegt die ganze Welt vor den Augen deſſen, dem es natürlich iſt, ſo zu fragen, ganz anders da, als vor den Augen des Empirikers, der zur Befriedigung ſeiner Vernunft nichts Höheres, als Conſequenz in der Erfahrung, bedarf. Philoſophiſche Anſchauung iſt die wahre Contemplation, deren ſyllogiſtiſche Analyſe Meditation heißt. In der Contemplation findet zwar der forſchende Geiſt, der ſein natürliches Gefühl nicht mit Phantaſien, und Syllogismen nicht mit Sophismen verwechſelt, eben ſo wenig, als in der empiriſchen Anſchauung, das Höchſte und Letzte, nach dem ihn verlangt. Aber im Bewußtſeyn ſeines unergründlichen Verlangens erſcheint ihm die ganze Natur in einem andern Lichte. Die Idee der moraliſchen Wahrheit erwacht in ihm. Er möchte nun auch wiſſen, wie ſich das moraliſche Geſetz, dem ſein freier Wille gehorchen ſoll, zu den Naturgeſetzen verhält, denen die Welt von ſelbſt gehorcht.

Die moraliſche Anſchauung entſpringt unmittelbar aus dem Bewußtſeyn einer idealiſchen Geſetzmäßigkeit, die etwas ganz anders iſt, als alle Geſetzmäßigkeit der Natur, Die Aufklärung dieſes Bewußtſeyns, das wieder ein ganz anderes Licht, als alle Speculation, auf die Natur wirft, iſt das Geſchäft der Moralphiloſophie. Mit wenigen Worten läßt ſich darüber wenig Verſtändliches ſagen. Noch weniger aber läßt ſich die religiöſe Anſchauung, in welcher dem menſchlichen Geiſte ſein ganzes ſpeculatives und moraliſches Intereſſe objectiv wird, während doch das Object der Anbetung nirgends erſcheint, kurz und doch gut beſchreiben.

III.

Von der

Wiederherſtellung der Moralphiloſophie.

Vom Herausgeber.

Von der
Wiederherſtellung der Moralphiloſophie.

Während die Philoſophen nunmehr, die mittleren Jahrhunderte nicht mitgerechnet, ins zweite Jahrtauſend, über das Princip aller Tugenden disputiren, und während die Moraliſten dieſe Tugenden predigen und regiſtriren, geht die Welt ihren Gang; und was die moraliſche Ordnung im Ganzen noch ſo ziemlich erhält, iſt, wie die Weltgeſchichte und die tägliche Erfahrung lehren, natürliche Herzensgüte, natürliches Ehrgefühl, und religiöſer Glaube. Es muß alſo doch wohl in der Welt ſo etwas geben, was man natürliches Gewiſſen nennen darf, und das dann weiter, bald mehr, bald weniger, durch Religionsideen geſtützt und genährt wird. Wenigſtens wird nur unter Vorausſetzung eines natürlichen Gewiſſens begreiflich, warum es, bis zu der großen Epoche, wo die Philoſophie ohne Beinahmen das alleinige Moralprincip ſattſam conſtituirt, und es dann in der ganzen Welt methodiſch eingeführt haben wird, im Ganzen nicht nur ungleich beſſer hergeht, als vormals in Sodom und Gomorra, ſondern ſelbſt beſſer, als in den Schriften mehr als Eines Moralphiloſophen.

Aber leugnen läßt ſich auch nicht, daß die erwartete Zeit ſich zu nähern ſcheint, wo die Philoſophie auf die Menſchheit, aus deren Schooße ſie hervorgegangen, entweder als Retter in der moraliſchen Ordnung, die ſich ſelbſt aufzulöſen droht, wohlthätig zurückwirken, oder ſich ſelbſt mit ihr der aufgekitzelten Lüſternheit, der raffinirteſten Frivolität und dem ſchamloſeſten Egoismus Preis geben muß.

Freilich, ſo von Grund aus verdorben, wie es zum Beiſpiel der reiche und arme Pöbel im alten Rom unter der Regierung der Imperatoren war, iſt wohl jetzt der vornehme und geringe große Haufe ſelbſt in unſern größten Hauptſtädten immer noch nicht. Aber es ſteht uns auch keine politiſche Revolution der Art mehr bevor, wie die war, die die alte Cultur und mit ihr den alten Luxus verſchlang. Unſre Cultur und unſern Luxus hält keine menſchliche Gewalt mehr auf. Und eine ſolche Cultur gab es noch nie. Freidenkerei unter dem Volke war in der Weltgeſchichte bis auf unſre Zeiten unerhört; und dieſe Freidenkerei nennt ſich *Aufklärung*, das Schooßkind der neueren Philoſophie. Zum erſten Male, ſeitdem es philoſophiſche Syſteme giebt, iſt es einer *Philoſophie für Jedermann* gelungen, das Volk zuerſt vom Glauben ſeiner Väter, und bald hinterher von allen Glauben an Gott und Unſterblichkeit, loszureißen, die moraliſchen Ideen des Publicums durchaus von den religiöſen Ideen zu trennen, das

Gewiſſen in Freiheit zu ſetzen, um es ſo ſanft, als möglich, durch ein Roſenband der verſtändigen Selbſtliebe, als den einzig philoſophiſchen Leitzaum der Leidenſchaften, und den einzig philoſophiſchen Troſt in der Noth, höflichſt und angelegentlichſt zu leiten, und bei dieſer Gelegenheit auch dem naturlichen Ehrgefühle, damit dem Menſchen doch etwas gewiſſermaßen heilig bleibe, den Werth einer gemeinnützigen Bravour einzuräumen.

Gegen die Folgen dieſer neuen Volksmoral, die geſchwinder, als man es erwartete, in Umlauf kam, ſoll nun in Frankreich wieder der Pabſt, und in Deutſchland der kategoriſche Imperativ der Kantiſchen Schule Rath ſchaffen. Aber die Wiedereinführung des katholiſchen Chriſtenthums in Frankreich, ſo verdienſtlich ſie auch iſt, muß doch dem Volke höchſt ſonderbar vorkommen, wenn es bedenkt, daß derſelbe Mann dieſe Wiedereinführung beſorgte, der in Aegypten proclamirte: „Gott hat keinen Sohn, und braucht keinen Statthalter in ſeinem Reiche.“ Ueberdieß iſt das Denken noch keinesweges wieder aus der Mode gekommen. Die Altgläubigen in Frankreich, ſo viel ihrer noch übrig ſind, die im Ernſt, nicht blos um der politiſchen Comödie willen, wieder Meſſe hören und zur Beichte gehen, ſind zwar ergrimmt gegen die ſogenannten Philoſophen; aber dieſe Philoſophen lachen hinter der Decke, und empfehlen nach wie vor ihre Hausmittelchen der reinen Moral der verſtändigen Selbſtliebe und die ſüße Tugend, die da keiner wahren Freyheit, keines Gottes und keiner Unſterblichkeit bedarf, und die ſich ſelbſt belohnt, weil ſie dem

Menſchen den delicateſten Lebensgenuß (les sentimens les plus exquis) gewährt. Dieſen delicateſten Lebensgenuß muß der Weiſe, der Verſtand und Geſchmack, aber nicht immer Geld genug hat, der leckerſten Tafel und den feinſten Deſertweinen um ſo bereitwilliger vorziehen, weil er kein Geld koſtet, was in theuren Zeiten beſonders in Betracht kommt. Aber das Volk hält ſich, denſelben Grundſätzen und ſeinem natürlicheren und ſolideren Geſchmacke getreu, an die derbere Koſt der Sinnlichkeit aus der erſten Hand. Und was gehen die elegante Welt alle Grundſätze an, ſobald man ſich amüſirt? Wie ſoll nun da der Pabſt helfen?

In Deutſchland ſtehen der Einführung des kategoriſchen Imperativs nicht weniger Hinderniſſe im Wege, ſo ſehr auch der Deutſche an Imperative aller Art gewöhnt iſt. Der Deutſche ſoll nun ſeine Pflicht thun um des moraliſchen Geſetzes ſelbſt willen, ſchlechthin, weil er ſoll, ohne alle Rückſicht auf Glückſeligkeit und Erfolg. Aber ſein deutſcher Menſchenverſtand heißt ihn, nichts zu thun, ohne zu wiſſen, was am Ende dabei herauskommt. Freilich hat nun die Kantiſche Kritik auch ihre religiöſen Poſtulate, mit denen ſie nachhilft. Aber das Volk verſteht ſich nicht ſo aufs Poſtuliren wie unſere neueren Philoſophen in Deutſchland. Es will nicht wiſſen, was es ſich gewiſſermaßen vorſtellen und nicht vorſtellen ſoll. Es will kurz und gut wiſſen, was an der Sache iſt und nicht iſt. Wie ſoll da der kategoriſche Imperativ mit ſeinen zwei Poſtulaten helfen?

Wer nicht im wirklichen Leben ein Fremdling iſt, der verſpricht ſich die Erhaltung oder Wiederherſtellung der Moral unter dem Volke ſo wenig von dem Kantiſchen Imperativ, als von der franzöſiſch-epikureiſchen Glückſeligkeitslehre. So lange die Moralphiloſophie vermiſcht wird, die dem Menſchen eine im gleichen Grade natürliche und ehrwürdige Tugend ans Herz legt, ſo lange können die Philoſophie und die Menſchheit einander nicht begegnen. Denn Natur und Vernunft arbeiten im menſchlichen Daſeyn, wenn Alles geht, wie es ſoll, zuſammen wie linke und rechte Hand. Was wir Bewußtſeyn nennen, iſt eben ihr gemeinſchaftliches Werk. Was wir Gewiſſen nennen, iſt moraliſches Bewußtſeyn. Wer alſo dem Menſchen befiehlt, nur der Vernunft, ja nicht der Natur zu gehorchen, der muthet ihm ein heroiſches Abenteuer zu, das man allerdings mit Ehren beſtehen, in welchem man bei einer gewiſſen Sinnesart ſich ſelbſt gefallen, aber nie ſich als Menſch unter Menſchen fühlen kann. Und der redliche Mann von ſchlichtem Menſchenverſtande lacht über den Philoſophen, der um ſeines Syſtems willen ſich ernſtlich einbildet, das Unmögliche möglich zu machen, und ſeine Naturtriebe ſchlechterdings nur um eines reinen Vernunft-Imperativs willen zu befriedigen, während er doch, wie andre gute Leute, deren Tugend nicht auf Stelzen geht, lieber etwas Gutes, als etwas Schlechtes, ißt und trinkt, und im Ganzen, wie Jedermann, ſeines Lebens froh zu werden ſucht.

Es ſtände ſchlimm um die Moralphiloſophie, wenn ihr Princip erſt noch entdeckt werden ſollte, und nicht beſſer ſtände es um ſie, wenn dieſe Entdeckung einem deutſchen Philoſophen am Ende des achtzehnten Jahrhunderts vorbehalten geweſen wäre. Denn daß alle Männer von philoſophiſchem Kopf und Charakter, die, von Sokrates bis auf Kant, über ihre Pflichten nachgedacht, in der Hauptſache ſich geirrt haben ſollten, iſt ein ungeheurer Gedanke, eine wahre Läſterung der allgemeinen Menſchenvernunft, die in den vortrefflichſten Individuen ſich ſelbſt verſtehen wollte. Freilich ſoll die Kantiſche Moralitätsformel, nach der Lehre ihres Erfinders, von allen gewiſſenhaften Menſchen von jeher in dunkler Ahndung anerkannt, und nur nicht klar gedacht worden ſeyn. Aber warum wird ſie denn von mehr als Einem gewiſſenhaften und verſtändigen Menſchen, nachdem ſie klar geworden, nicht anerkannt?

Es würde der Moralphiloſophie, an der der Menſchheit gelegen ſeyn ſoll, zur weit größeren Empfehlung gereichen, wenn ſie in der Hauptſache ſo alt wäre, als die philoſophiſche Analyſe des Gewiſſens überhaupt. Dann käme es hier nur darauf an, nicht neue Wege zu bahnen, ſondern einen längſt bekannten Weg gangbar zu machen. Eine kurze Geſchichte der Moralphiloſophie muß dem Beweiſe der Nothwendigkeit einer Erneuerung ihrer alten Principien vorangehen.

I. Von der Sokratiſchen Schule bis auf Kant hat es im Grunde immer nur zwei contradictoriſche Moralſyſteme gegeben, zwiſchen denen man aber freilich auch immer ein drittes herauszumitteln verſucht hat.

Mit der Epoche, die Sokrates in der Geſchichte der Philoſophie überhaupt macht, fängt die Geſchichte der Moralphiloſophie eigentlich an. Denn die orientaliſchen Ideen über die Beſtimmung des Menſchen, die älter ſind oder ſeyn ſollen, als der Sokratismus, hängen an mythiſchen Dogmen. Sie unterwarfen das Gewiſſen dem Glauben an Bilder und Träume. In Griechenland ſtrebte die ſpeculirende Vernunft zuerſt nach Freiheit, und in Griechenland entſtand die Philoſophie. Aber auch die moraliſchen Ordensregeln des Pythagoras, ſo vortrefflich ſie zum Theil waren, kann man noch nicht Moralphiloſophie nennen. Der Krieg, den Sokrates den Sophiſten erklärte, um die gute Sache des natürlichen Gewiſſens zu retten, gab zur Entſtehung der Moralphiloſophie die erſte Veranlaſſung. Es bleibt eine der merkwürdigſten und ſchönſten Begebenheiten in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes, daß ein Mann, wie Sokrates, dem alles ſpeculative Talent zur Stiftung einer neuen Philoſophieſchule fehlte, und dem es eine ernſtliche Angelegenheit war, den wißbegierigen Verſtand auf die Bedürfniſſe des gemeinen Lebens zurück zu lenken, durch die Originalität ſeines Charakters eine Revolution in der Philoſophie bewirkte, deren gute Folgen hoffentlich bis ans Ende der Welt dauern werden. Denn nach der Revolution, die das Werk des Sokrates war, entſtand in Griechenland keine philoſophiſche Schule, zu deren Lehren nicht irgend eine Theorie des höchſten

Gutes weſentlich gehörte. Aber auch nur ein Mann, in welchem ſich das gute Gewiſſen ſo energiſch, ſo natürlich, und intereſſant darſtellte, wie im Sokrates, konnte zum erſten und einzigen Male der menſchlichen Speculation eine ganz neue Richtung geben, ohne ſelbſt eine ſpeculativer Kopf zu ſeyn. Wer von Natur zu gut für die Lehren der Sophiſten war, und doch Rettung vor den Chicanen der ſophiſtiſchen Klugheitslehre ſuchte, der drängte ſich zu dem Wundermann, der gar nichts ſcheinen wollte, was er nicht war; der nichts ſeyn wollte, als ein durchaus rechtſchaffener Mann; der Alles mitmachte, was zu einem attiſchen Leben im Geiſte ſeines Zeitalters gehörte, und der doch überall ſeine Würde behauptete; der ſich als einen ganz alltäglichen Menſchen ankündigte, und deſſen herrſchende Superiorität ſogleich empfunden wurde, wo er ſich nur zeigte. Ihn kannte ganz Athen als einen unbarmherzigen Tadler alles Verkehrten und Schlechten; und doch war dieſer ſtrenge Sittenrichter fein wie ein Weltmann, ſpaßhaft dabei, und immer bei guter Laune.

Es lohnt ſich der Mühe, ſich an das Weſen der ſokratiſchen Moral zu erinnern. Wenn auch nur der kleinſte Theil der Memorabilien wahr wäre, die der redliche Xenophon niedergeſchrieben hat, ſo läge uns doch das Weſen der ſokratiſchen Moral klar genug vor Augen. Sokrates drang auf nichts weniger, als auf abſolute Uneigennützigkeit. Gewöhnlich, wenn er den Werth einer Tugend bewies, ſuchte er ihren Nutzen anſchaulich zu machen. Aber wenn die Rede von dem war, was ſich ziemt, oder was einem natürlichen Ehrgefühle gemäß iſt, appellirte er unmittelbar an dieſes Ehrgefühl ſelbſt, ohne jemals zu fragen, ob es in gewiſſen Fällen doch nicht vortheilhafter ſeyn könne, auf dieſes Gefühl nicht zu achten. Nie wog er Vortheil und Pflicht gegen einander ab. Das Gute war ihm heilig; und als etwas Heiliges wählte er es unbedingt, ſobald es mit dem Vortheil zu collidiren ſchien. So legte er auch andern ihre Pflichten unmittelbar an das Herz. Einem jungen Manne, der ſich unanſtändig gegen ſeine Mutter betrug, bewies er nicht, daß es doch im Ganzen nützlicher ſey, wenn man ſich anſtändig gegen ſeine Eltern betrage; er erweckte in dem jungen Manne das natürliche Gefühl der Dankbarkeit. Und ſo empfing er ſelbſt, als er ungerechten Richtern entfliehen konnte, ruhig den Giftbecher aus den Händen eben dieſer Richter, weil die Flucht aus dem Gefängniſſe ihn, wie er ſich ausdrückte, eben ſo wenig kleiden würde, als ob er amykläiſche Schuhe tragen ſollte. Ihm, dem Manne, der ein allgemeines Aufſehen erregt hatte, lag jetzt Alles daran, ein Beyſpiel zu geben, wie man ſelbſt in einem zerrütteten Staate den Schatten des Geſetzes ehren ſoll. Und dieſe Heiligkeit der Pflicht war in dem Gewiſſen des Sokrates nicht auf eine kategoriſche Formel, ſondern auf einen unerſchütterlichen Glauben an etwas Heiliges überhaupt gegründet. Sokrates verwarf alle Metaphyſik, und mit ihr alle metaphyſiſche Disputationen über die Natur der Götter. Aber das Daſeyn einer höchſten Intelligenz nicht zu bezweifeln, waren ihm das energiſche Bewußſeyn ſeiner eigenen Intelligenz und das allgemeine Verhältniß des Verſtandes zur Natur hinreichende Beweisgründe. Unfähig, das Dunkel zu zerſtreuen, in welchem ſich ſeine religiöſe Betrachtung verlor, wollte er ſich an der zufälligen Form nicht verſündigen, die das religiöſe Gefühl ſeiner Griechen durch Mythen und Mährchen bekommen hatte. Er ehrte nicht nur die griechiſche Volksreligion, weil ſie ihm mit allen ihren Träumen eines edlen Volks nicht unwürdig ſchien; er ehrte ſelbſt die griechiſchen Götter, weil er, wie man deutlich ſieht, ſich nicht getrauete zu beweiſen, daß ſie als höhere Geiſter in der Weltordnung nicht exiſtirten. Lieber wollte er irren, als aus Leichtſinn fehlen. Ueberdieß konnte er leicht, wie andre merkwürdige Menſchen im Laufe der Begebenheiten ſeines eigenen Lebens die Einwirkung einer höheren Macht auf die Richtung ſeiner Entſchlüſſe empfunden zu haben glauben. Er vertraute ſich deßwegen, wenn Gründe und Gegengründe einander die Wage hielten, und doch ein Entſchluß gefaßt werden mußte, einem entſcheidenden Gefühle, das er die Stimme ſeines Genius nannte, als einem ihm ſelbſt unbegreiflichen Orakel an. In dieſem Sinne ehrte er auch andre Orakel; und in dieſem Sinne befahl er noch ſterbend ſeinen Freunden, dem Aeskulap einen Hahn zu opfern; denn er wollte auf alle Falle, wenn er im andern Leben einem wirklichen Aeskulap begegnen ſollte, vor dieſem Wohlthäter der Menſchheit nicht als ein Undankbarer erſcheinen. Die Philoſophen des achtzehnten Jahrhunderts, die an einen Sokrates à la Voltaire dachten, haben das größte Aergerniß an dem Aberglauben des Sokrates genommen. Und wie leicht iſt es doch, wenn wir den Mann nach ſeiner ganzen Gewiſſenslehre beurtheilen, zu zeigen, daß ſeine ſchüchterne Berührung der Volksreligion ihm als Menſchen und als conſequentem Kopfe Ehre macht!

Denken wir uns nun dieſen in der Geſchichte der Philoſophie einzigen Mann als einen auserwählten Repräſentanten des natürlichen Gewiſſens, ſo erklärt ſich leicht, wie aus ſeiner Schule, in der ſich ein guter Theil der helleſten Köpfe, und der vorzüglichſten Menſchen aus ganz Griechenland vereinigte, die beiden einzigen durchaus conſequenten, aber auch durchaus contradictoriſchen Syſteme der Moralphiloſophie hervorgehen konnten, die es im Grunde giebt, zwiſchen denen aber auch ſchon ein nicht gemeiner Schüler des Sokrates einen empiriſchen Ausweg ſuchte.

Beide Seiten des wahren Sokratismus, die empiriſche und die idealiſche Seite, erkannte und ſyſtematiſirte Plato. Seinem ſpeculativen Genie waren die Schranken der transcendentalen Reſignation ſeines Lehrers viel zu enge. Er fühlte ſich zum Reſtaurator der Metaphyſik berufen; aber eben dieſe Metaphyſik, die das höchſte Bedürfniß ſeines Geiſtes war, ſollte nur vollendeter Sokratismus ſeyn. Was Sokrates als Gefühl und Ahndung ausſprach, wollte Plato als metaphyſiſche Wahrheit demonſtriren. Als wahrer Sokratiker, nach ſeiner Ueberzeugung, wurde Plato Erfinder einer religiöſen Ideal-Metaphyſik, die von der Idee des höchſten Gutes aus ging, um alle ſpeculative und praktiſche Philoſophie zu umfaſſen, den Himmel zur Erde herabzuziehen, und auf der Erde den beſten Staat zu gründen, der in Plato's Augen nichts anders als ein vollendetes Erziehungsinſtitut war, um der Menſchheit die geſellſchaftliche Bildung zu geben, ohne die ſich auch das Individuum auf dem Wege ſeiner ewigen Beſtimmung verſpätet.

Das wahre Princip oder Fundament des platoniſchen Moralſyſtems iſt die Idee des höchſten Gutes. Auf dieſer Idee ruht das Syſtem. Plato war überzeugt von der Realität einer überſinnlichen Weltordnung, und von der perſönlichen Selbſtthätigkeit einer reinen Ur-Vernunft. Den Gott, den er als die abſolute Urquelle aller Wahrheit, Tugend und Schönheit verehrte, nannte er in ſeiner praktiſchen Sprache das höchſte Gut. In ſeinem Philebus hat er vorzüglich dieſe Lehre durch einem Progreß vom empiriſchen Begriffe des Guten zur Idee des höchſten Gutes aufzuhellen geſucht. Es giebt alſo, nach Plato, keine moraliſche Ueberzeugung, die von der religiöſen, oder von der wahren Ueberzeugung überhaupt, verſchieden wäre. Begründung der Moral durch ein jetzt ſogenanntes Moralprincip, d. h. durch eine Moralitätsformel, die unmittelbar vom Bewußtſeyn getragen werden, und der Vernunft in moraliſcher Hinſicht genügen ſoll, würde, nach Plato's Ideen, Verwandlung der philoſophiſchen Ueberzeugung, die eines letzten Grundes bedarf, in eine ſubjective Vorſtellungsformel oder Meinung geweſen ſeyn. Oder, nach unſerer Art zu reden, das Gute wäre dann aus einer Angelegenheit der Vernunft zu einer bloßen Verſtandes-Angelegenheit geworden. Will man die Grundſätze der platoniſchen Moral mit einer Formel umfaſſen, ſo darf man nur ſagen: „Lebe und handle im Geiſte der reinen Wahrheit.“ Aber die Wahrheit, die hier gemeint iſt, iſt nicht bloß die logiſche, deren Princip die Conſequenz, als Conſequenz und nichts weiter, iſt. Niemand kann, nach Plato's Ideen, im Geiſte der Wahrheit leben und handeln, ohne an dieſen Geiſt als eine Realität, die mehr als Vorſtellung iſt, zu glauben. Nun wird die ſubjective Menſchenvernunft ſich ſelbſt verdächtig, wenn ſie ſich ſelbſt nicht als ein Kind der ewigen Ur-Vernunft denkt, deren Weſen das ewige Ur-Verhältniß der Vernunft überhaupt zur Natur überhaupt, d. h. das Wahre ſelbſt iſt. Plato poſtulirte alſo nicht einen Gott, um der Tugend zu Hülfe zu kommen, ſondern um den Glauben an ihre Wirklichkeit im Bewußtſeyn zu retten.

Aber Plato war auch gleich weit entfernt von aller theologiſchen Moral im Sinne der chriſtlichen Schulen, die den geſetzgebenden Willen Gottes zum Moralprincip machen. Denn das Gute, ſagt er ein Mal im Euthyphron, iſt nicht deßwegen gut, weil es die Götter lieben, ſondern die Götter lieben es, weil es gut iſt. Deutlicher kann man ſich doch nicht erklären.

Aber Plato war auch gleich weit entfernt von der empiriſchen Glückſeligkeitslehre, die den urſprünglichen Unterſchied des Guten und Böſen leugnet, und von einer Moral nach Kantiſchen Grundſätzen, die in keinem Sinne Glückſeligkeitslehre, und eben deßhalb reine Tugendlehre ſeyn will. Der Menſch, der im Geiſte der reinen Wahrheit, nach Plato's Idee, lebt und handelt, liebt, wie die Götter, das Gute, weil es gut iſt. Er legt nicht die göttliche Glückſeligkeit gegen die thieriſche auf die Wage, um erſt dann zwiſchen beiden zu wählen, nachdem er begriffen hat, daß die eine, oder die andere, die ſolideſte iſt. Er wählt unbedingt das Göttliche vor dem Thieriſchen. Da er aber ein Menſch, alſo weder ein Gott, noch ein Thier iſt, und da er ſeine menſchliche Natur überhaupt weder verläugnen ſoll, noch kann, ſo lebt er ſeiner wahrhaft menſchlichen Natur gemäß; das heißt, er ſtrebt, immer göttlicher, immer unabhängiger von den Begierden zu werden, die ihn zur Thierheit niederziehen. Er ſtrebt nach Vollkommenheit, alſo auch nach der mit dem Bewußtſeyn einer ſolchen Beſtrebung verbundenen Glückſeligkeit, aber auch nur nach dieſer unbedingt. Das platoniſche Moralſyſtem iſt ein Syſtem der religiöſen Humanität*).

---

*) Wer die Richtigkeit dieſer kurzen Darſtellung der erſten Grunde des praktiſchen Platonismus bezweifelt, der ſtudire außer dem Philebus, deſſen ganzen Inhalt man vor Augen haben muß, die lehrreiche Sammlung von Beweisſtellen aus den übrigen Schriften Plato's in Hrn. Morgenſtern's vortreſſlichem Buche: De Platonis Republica. Hal. 1794.

In contradictoriſche Oppoſition mit dem Platonismus trat ſogleich die eben ſo conſequente Glückſeligkeitslehre des **Ariſtipp**. Auch Ariſtipp war in ſeinen eignen Augen ohne Zweifel ein wahrer Sokratiker und ein ſehr rechtlicher Mann. Er warf alle metaphyſiſchen Ideen faſt noch weiter weg, als ſein Lehrer Sokrates. Aber er mußte doch, wie Jeder, wer philoſophiren will, irgend eine transcendentale Meinung haben. Er leugnete alſo alle Wahrheit, die mehr als ſinnliche Vorſtellungsart ſeyn ſoll. Dieſer Meinung getreu, hielt er ſich an das Zeugniß der Sinne, und die idealiſche und religiöſe Seite des Sokratismus keiner weiteren Aufmerkſamkeit werth. Die **empiriſche** Anſicht ſeiner ſelbſt und der Welt befriedigte ihn völlig. Er leugnete alſo allen **urſprünglichen Unterſchied** des Guten und des Böſen. Jeder Genuß, auch der geiſtigſte, lehrte er, ſei am Ende doch nichts mehr und nichts weniger, als Genuß. Nur die muthmaßlichen Folgen deſſen, was der Menſch thun und laſſen kann, beſtimmen, nach Ariſtipps Theorie, den Werth oder Unwerth einer menſchlichen Handlung überhaupt. Der Weiſe iſt denn, nach dieſer Theorie, der **kluge Mann**, der das Leben, in dem doch nichts einen unbedingten Werth oder Unwerth hat, nimmt, wie es iſt, aber ſich zum Herrn der Umſtände dadurch zu machen ſucht, daß er ſich ihnen auf die geſchickteſte Art anpaßt. Dazu, und nur dazu, hat, nach dieſer Lehre, der Menſch Vernunft. Er muß lernen, ſich in alle möglichen Lagen des Lebens mit Leichtigkeit zu finden, und ſich in allen ſo wohl, als möglich, zu befinden. Er muß ſich alſo auch freilich im Grunde *weder ſchämen noch grämen*; kein Mittel an ſich verachten, wenn es ihm wirklich nutzt, den letzten Zweck, das heißt, den Lebensgenuß unter gewiſſen Umſtänden, zu erreichen; aber auch an nichts in der Welt muß der ariſtippiſche Weiſe ſo feſt hängen, daß er es nicht im Nothfalle mit aller Gelaſſenheit fallen laſſen ſollte. Herrſchaft der Vernunft über die Begierde, wenn gleich nur um der Begierde willen, iſt, nach Ariſtipp, das Merkmal der Denkart des Weiſen. Der Weiſe in dieſem Sinne iſt denn weder unbeſonnen, noch ſcrupulös. Und weil dieſer Weiſe im Grunde gar nichts achtet, und überhaupt in der Welt nichts will, als, ſich *amüſiren*, aber immer mit herrſchender Vernunft; ſo darf man die ganze ariſtippiſche Moral, ohne ſie zu läſtern, mit zwei Worten ein Syſtem der *humaniſirten Frivolität* nennen *).

Zwiſchen zwei ſo durchaus conſequenten und in dieſer Conſequenz einander ſchlechthin widerſtreitenden Moralſyſtemen ein drittes auszumitteln, würde keinem philoſophirenden Kopfe eingefallen ſeyn, wenn nicht der Menſch, der gewöhnlich nur Maximen *nach ſeinem Sinne* verlangt,

---

*) Die Notizen zur Kenntniß des *wahren* Ariſtipps findet man in den Lehrbüchern der Geſchichte der Philoſophie nachgewieſen. Wozu es ſonderlich nützen kann, einen *Pſeudo-Ariſtipp* zum Helden eines deutſchen *Romans* zu machen und bei dieſer Gelegenheit nach dem Plato auszuſchlagen, der *wehrlos* die Schläge empfangen muß, iſt außerhalb der ariſtippiſchen Schule nicht leicht zu begreifen.

aufhörte, es mit der Conſequenz genau zu nehmen, ſobald er eine Maxime nach ſeinem Sinne gefunden. Aber die innere Conſequenz des platoniſchen und des ariſtippiſchen Syſtems iſt leichter begriffen, als der contradictoriſche Widerſtreit beider Syſteme. Vorläufig mögen hier einige Bemerkungen auf die Hauptſache dieſer Oppoſition aufmerkſam machen. Entweder iſt dem Menſchen irgend etwas *heilig*, oder nicht. Entweder liebt und achtet der Menſch irgend etwas *unbedingt*, oder er liebt und achtet im Grunde gar nichts; denn das Verlangen nach Genuß, und die Schätzung einer Sache nach ihrem Nutzen ſind durchaus etwas anders, als Liebe und Achtung. Was man liebt, das rettet man auch auf die Gefahr ſeines eigenen Unterganges, wo aller Genuß verſchwindet. Was man achtet, das ſieht man unter keiner Bedingung als etwas an, das irgend einem Vortheile aufgeopfert werden dürfte. Eine *bedingte* Liebe und eine *bedingte* Achtung ſind alſo entweder nur als beſondre Folgen der Möglichkeit einer unbedingten Achtung und Liebe denkbar; oder ſie ſind gar nichts. Nun aber fragt der Verſtand, ob hier *Wahrheit*, oder *Schwärmerei* obwalte; und dieſe Frage iſt eine *transcendentale*, nicht mehr eine praktiſche Frage. Von dem Transcendentalſyſtem, zu dem ſich der Philoſoph bekannt, hängt die ganze philoſophiſche Conſiſtenz ſeines Moralſyſtems ab. Wer mit Ariſtipp alle ſogenannte Wahrheit für ſinnliche Vorſtellungsart und nichts weiter hält, der muß Jeden für einen Schwärmer halten, wer einen urſprünglichen Unterſchied des Guten und des Böſen vertheidigt. Dann muß er aber auch die Gefühle der Liebe und Achtung für nichts anders als für beſondre Modificationen der Begierde, alſo der rohen, oder der cultivirten Sinnlichkeit, folglich unbedingte Achtung und unbedingte Liebe für Nichts erklären. Er darf endlich als conſequenter Kopf Jedem, der ihm zumuthet, für irgend eine ſogenannte Pflicht ſein Leben aufzuopfern, beſtimmt antworten: „Da müßte ich ein ganzer Narr ſeyn. Denn wer den Zweck mit den Mitteln verwechſelt, heißt und iſt ein Narr. Wer alſo, um ſo glücklich, als möglich, zu leben, das Leben ſelbſt Preis giebt, ſteht an der Spitze der Narren.“ So ſprach auch Ariſtipps Schüler Theodor von Cyrene ohne Menſchenfurcht. Eben dieſer Theodor verkündigte als conſequenter Kopf ohne Menſchenfurcht ſeinen kategoriſchen Atheismus. Es fragt ſich alſo nur noch, ob man dieſen Conſequenzen nicht entgehen könne, ohne ſich gerade zu dem Platonismus oder zu einem dem Platonismus in der Hauptſache verwandten Syſtem der Philoſophie überhaupt zu bekennen.

Der Sokratiker, der zuerſt einen Mittelweg zwiſchen der platoniſchen und der ariſtippiſchen Moral ſuchte, war Antiſthenes, der Stifter der cyniſchen Secte. Seiner Sinnesart nach gleich weit entfernt von Plato's religiöſer Contemplation und von Ariſtipps fröhlicher Kunſt, das Leben zu genießen, idealiſirte er ſich die Beſtimmung des Menſchen rückwärts Der Cultur, zu der die Menſchheit ſich mühſam hinarbeitet, kehrte Antiſthenes ſtolz den Rücken zu. Rückkehr zu der Natur, die nur wenig verlangt, ſchien ihm die wahre Aufgabe der Weisheit. Ob er einen urſprünglichen Unterſchied des Guten und Böſen, des Edlen und Unedlen, *empfunden* habe, wer kann es wiſſen? Zum cyniſchen *Syſtem* gehört dieſe Unterſcheidung nicht. Von einem Princip des *Göttlichen* im Menſchen iſt, ſo viel man weiß, in der Lebensphiloſophie der Cyniker nie die Rede geweſen; und von ſpeculativer Philoſophie wollten ſie gar nichts hören. Die Herrſchaft der Vernunft über die Begierde iſt nach den Grundſätzen des Antiſthenes und ſeines luſtigeren Schülers Diogenes nur das *Mittel*, ſo *frei*, als möglich, und *durch Freiheit* ſo *glücklich* zu werden, wie, nach dieſen Grundſätzen, kein anderer Sterblicher es ſeyn konnte. Aber auch Ariſtipp war ja kein Sclav der Begierde. So wie er von ſeinem Umgange mit der Lais gerühmt haben ſoll, er beſitze ſie, ſie nicht ihn; ſo konnte er ſich nach ſeinem Syſtem im üppigſten Lebensgenuſſe ſo frei, wie ein Cyniker in der künſtlichen Armuth, fühlen. „Wenn du verſtändeſt, in einer Tonne glücklich zu ſeyn, würdeſt du nicht an den Höfen umher kriechen;" ſoll Diogenes zum Ariſtipp geſagt haben. Aber bekannt iſt auch Ariſtipps Replik: „Wenn du in der geſitteten Welt wie ein rechtlicher Menſch zu leben verſtändeſt, würdeſt du nicht in eine Tonne gekrochen ſeyn." Beide hatten denn freilich in einem gewiſſen Sinne Recht; nehmlich jeder nach *ſeinem* Sinne. Aber Ariſtipp lebte conſequent nach der Idee des vollkommenſten Lebensgenuſſes *überhaupt*. Der Cyniker verſtand nur die Kunſt zu *entbehren*. Ariſtipp verſtand beide Künſte, die, zu entbehren, und die, zu genießen, zugleich. Es war nur eine heroiſche Selbſttäuſchung, wenn der Cyniker durch bloßen Freiheitsgenuß dem Leben mehr abzugewinnen glaubte, als der Cyrenaiker durch Vereinigung aller Genüſſe unter der Souveränität der Vernunft. Aber gerade dieſe heroiſche Selbſttäuſchung gab dem Cynismus, ſo lange er nicht bis zur Caricatur geſteigert wurde, den imponirenden Charakter, der dem Cyrenaismus fehlte. Ueberdieß mußte der Cyniker der beſſere Menſch zu ſeyn ſcheinen und es auch oft wohl ſeyn, weil er ſich aller Bedürfniſſe entſchlug, die den Menſchen zum Böſen verführen. Aber die Inconſequenz dieſes Syſtems der energiſchen Simplicität bleibt, was ſie iſt, auch wenn hier und da ein Cyniker noch ſo exemplariſch lebte.

Einen andern Mittelweg zwiſchen der platoniſchen und der ariſtippiſchen Moral glaubte Ariſtoteles entdeckt zu haben. Man merkt ſeiner praktiſchen Philoſophie bald ihre platoniſche Abkunft an. Sogar des Ausdrucks der Göttlichkeit bediente er ſich gern, um das Vortreffliche und Edle zu bezeichnen, das, nach ſeinem Syſtem, von dem Weiſen höher, als alle ſinnlichen Freuden, geſchätzt wird. Aber er verlangte das Vortreffliche und Edle ohne alle religiöſe Tendenz. Die abſolute Weltvernunft, an die er ſyſtematiſch glaubte, kam, nach ſeinem Syſteme, nur bei der ſpeculativen Beurtheilung des Univerſums, aber nicht bei der moraliſchen Schätzung menſchlicher Geſinnungen und Handlungen in Betracht. Das höchſte Gut nannte er dasjenige, was unbedingt um ſeiner ſelbſt willen von allen Menſchen begehrt wird. Dieß ſey aber nichts anders als die Glückſeligkeit überhaupt. Nur müſſe man die Glückſeligkeit eines vernünftig-ſinnlichen Weſens von dem thieriſchen Genuſſe unterſcheiden. Nur wahrhaft menſchliche Glückſeligkeit oder Eudämonie, in deren Beſitze der Menſch ganz als Menſch erſcheint, ſey die wahre zu nennen. Dieſe Glückſeligkeit könne unmöglich in bloßem Genuſſe beſtehen. Bei dem bloßen Genuſſe verhält ſich der Menſch leidend. Thätigkeit aber ſey das Element unſers geiſtigen Daſeyns, und folglich erſte Bedingung der wahren Eudämonie. Freie Geiſtesthätigkeit, freie Geiſtesbeſchäftigung überhaupt, ſey des Weiſen erſtes Bedürfniß. Aber der Menſch habe auch phyſiſche Bedürfniſſe. Ein phyſiſches Uebel, das ſich nicht abweiſen laſſe, ſey allerdings eine Störung der Glückſeligkeit. Aber durch gehörige Organiſation der bürgerlichen Geſellſchaft laſſe ſich einer Menge ſonſt unvermeidlicher Uebel abhelfen. Nach bürgerlicher Glückſeligkeit neige ſich die ganze menſchliche Natur. In dem wohlorganiſirten Staate alſo müſſe die mögliche Glückſeligkeit Aller mit der möglichen Glückſeligkeit jedes Individuums coincidiren. Daher ſey die Politik der wahre Inbegriff aller praktiſchen Philoſophie *). In dieſem Staate werde dann gewiß der Weiſe der beſte und glücklichſte Bürger ſeyn. Wahre Glückſeligkeit ſey die

---

*) Auf dieſe durchaus politiſche Tendenz der geſammten praktiſchen Philoſophie des Ariſtoteles hat zuerſt, ſo viel ich weiß, Herr Buhle in ſeiner Darſtellung dieſer Philoſophie (Lehrbuch der Geſch. der Phil. Band III.) die Beurtheiler der Syſteme aufmerkſam gemacht.

ſichere Folge einer Geſinnung und eines Verfahrens, das der Beſtimmung des Menſchen in allen individuellen, bürgerlichen und häuslichen Verhältniſſen gemäß ſey. Aber die bürgerliche und häuslichen Ordnung verlange, gerade ſo wie die Natur des Individuums, das nach wahrer Glückſeligkeit ſtrebt, ein gewiſſes richtiges Verhältniß oder Ebenmaß in That und Genuß; ein verſtändiges Mittel zwiſchen entgegengeſetzten Extremen. Als einen Mittelweg zwiſchen den Extremen des Zuviel und Zuwenig in That und Genuß folge der Weiſe den Geſetzen der bürgerlichen, häuslichen und individuellen Ordnung; und dieſe Art, zu denken und zu handeln, ſey Tugend. Jede Tugend belohne eben deßwegen, weil ſie der Vervollkommnung des menſchlichen Daſeyns überhaupt gemäß ſey, ſich ſelbſt. Der Weiſe liebe daher auch jede Tugend, um ihrer ſelbſt willen. Er ſey glücklich im verſtändigen Genuſſe des Guten und Edlen.

Wie ſollen wir dieſes Syſtem nennen, das ſich ſo auffallend als ein Syſtem des geſunden Verſtandes und der rechtlichſten Geſinnung dem unbefangenen Prüfer empfiehlt? Kein Schein der Niedrigkeit, kein Schein der abenteuerlichen Exaltation beleidigt uns hier. Jeder Gedanke dieſes Syſtems erſcheint in gleichen Verhältniſſen natürlich und vernünftig; und alle ſeine Theile hängen zuſammen. Was wollen wir denn mehr? wird man veranlaßt, ſich ſelbſt und Andre zu fragen. Und der Schatz von vortrefflichen Grundſätzen, durch die Ariſtoteles ſeine Ethik an den Nikomachus ausgeführt hat, möchte denn auch wohl noch lange nicht genug hervorgehoben und praktiſch benutzt ſeyn. Wo fehlt es alſo dem Syſtem? Gewiß nicht an der gelehrten, aber an der moraliſchen Conſequenz. Die Moral des Ariſtoteles iſt ein Syſtem der bürgerlichen Honettetät; und in dieſer Würde ragt es über alle ähnliche Syſteme hervor. Aber man entzieht ihm ſeine politiſche Stütze; und die Fugen des ſchönen Gebäudes löſen ſich in ein offenes Fachwerk auf, durch das im Nothfalle der Frevel und das Verbrechen nach Grundſätzen aus- und einſchlüpfen. Denn von einem unbedingten Unterſchied des Guten und Böſen, des Edlen und Unedlen, iſt im ariſtoteliſchen Moralſyſtem ſo wenig, wie im cyrenaiſchen und cyniſchen, die Rede. Der innere Werth des Guten und Edeln wird nach dem Syſtem des Ariſtoteles freilich gelehrt, aber durch nichts ſanctionirt. Denn worauf gründet ſich das ganze Syſtem? Auf eine Analyſe der geiſtigen und phyſiſchen Bedürfniſſe des Menſchen. Nach dieſer Analyſe werden die geiſtigen Bedürfniſſe als die edleren vortrefflich hervorgehoben. Aber nach eben dieſer Analyſe wird zugeſtanden, daß der Weiſe auf die wahre Eudämonie nur in einem wohlorganiſirten Staate mit Gewißheit rechnen könne. Wo alſo die Anarchie (und alle wirkliche Staaten beſtehen nur durch einen unaufhörlichen Kampf des Rechts mit der Anarchie) vordringt, da bleibt, nach conſequenter Auslegung der ariſtoteliſchen Principien, dem Weiſen nichts übrig, als, ſich durchzuhelfen, ſo gut es gehen will, und ſein Ebenmaß zwiſchen dem Zuviel und Zuwenig nach Zeit und

Umſtänden zu berechnen. Die Noth entſchuldigt dann Alles. Und der ariſtoteliſche Weiſe, der, um ſeiner Liebe zum Guten und Edeln Ehre zu machen, für ſeine Pflicht im Nothfalle auch ſein Leben opfert, iſt, nach conſequenter Auslegung der ariſtoteliſchen Principien, eben ſo wohl, als nach der Lehre der conſequenten Cyrenaiker, ein Schwärmer oder, wie die Alten ohne Euphemismen ſagten, ein Narr.

Mit dieſen vier Syſtemen hatte ſich die Moralphiloſophie der Alten im Grunde erſchöpft. Denn die beiden Syſteme, die nun noch folgten und die berühmteſten wurden, ſind doch nur Syſteme der Verfeinerung und Veredelung der ariſtippiſchen und der cyniſchen Moral.

Der Epikureismus iſt ein Syſtem der Verfeinerung und Veredelung der ariſtippiſchen Moral. Epikur ſuchte nur, nach ſeiner individuellen und edeln Sinnesart, die höchſte Wolluſt in der Seelenruhe. In den Principien war er ein Schüler Ariſtipps; und ſeine conſequenten Schüler verwandelten auch den Epikureismus bald wieder in unverkennbaren Cyrenaismus.

Der Stoicismus iſt nichts anders als ein künſtlich verfeinerter und veredelter Cynismus. Dieß leugneten die Stoiker ſelbſt nicht. Zeno der Stoiker, ein Schüler des Cynikers Krates, zog den Cynismus aus der Tonne hervor, um ihn auf den Katheder, und dann weiter, wo möglich, auf den Thron zu erheben. Dazu bedurfte es nur einer gewagten Rectification des Princips der cyniſchen Glückſeligkeitslehre, nach der politiſchen Moral des Ariſtoteles, mit einem Anſtrich des Platonismus. Die höchſte Glückſeligkeit zu erringen durch Freiheit des Geiſtes, war nach Zeno's Idee, wie nach den Lehren der Cyniker, die wahre Aufgabe der Lebenskunſt. Dieſe Aufgabe praktiſch zu löſen, hatte der Cyniker nichts anders als Rückkehr von den Bedürfniſſen der Cultur zur urſprünglichen Einfalt der Natur verlangt. Zeno verlangte mehr. Sein Weiſer ſollte, als Weiſer, ohne alle Bedürfniſſe ſeyn; ſchlechthin ſelig im Gefühl abſoluter Selbſtſtändigkeit und Unabhängigkeit. Aber mit dieſem heroiſchen Selbſtgefühl ſollte der Weiſe nicht thatlos ſein Leben ablaufen laſſen, wie es der Natur gefalle. Dem Weiſen zieme es nicht, meinte Zeno, ſich der langen Weile, wie Antiſthenes, durch Schimpfen, oder, wie Diogenes, durch Spaßmachen zu entledigen. Thätig und gemeinnützig wollte er leben als Lehrer der Welt und als guter Bürger, alſo wie der Weiſe des Ariſtoteles. Aber dieſer thätige, in und mit der gelehrten und großen Welt vertraute Weiſe ſollte in allen Lagen des Lebens, immer ſich ſelbſt gleich, immer erhaben über alle Leidenſchaften und alles irdiſche Verlangen, nur nach dem Guten ſtreben. Er ſollte gar kein Glück kennen, außer der Tugend. Hier begegnete der Stoicismus dem Platonismus. Zeno ſchnitt, wie Plato, den Faden zwiſchen edler und unedler, wahrer und eingebildeter Glückſeligkeit, gerade durch. Aber er knüpfte nicht wie Plato das Bewußtſeyn des Edeln an einen religiöſen Glauben. Er leitete dieſes Bewußtſeyn aus keiner überirdiſchen Urquelle des Guten ab. Wenn er auch an Götter glaubte, ſo blieb doch das Princip ſeiner Tugendlehre immer das heroiſche Selbſtgefühl, von dem er ausgegangen war. Statt alſo das Gute für das Objectiv-Göttliche, im platoniſchen Sinne, zu halten, hielt er es für das reine Product der Selbſtſtändigkeit des Weiſen. Darum verlangte er, daß der Weiſe nichts unbedingt achten und für gut erkennen ſolle, als, was er in ſeiner Gewalt hat, welches denn eben wieder nichts anders ſey, als ſeine edle Geſinnung ſelbſt, aus welcher die einzig wahre und vollkommene Glückſeligkeit reininnerlich entſpringe. In dieſem Zirkel drehte ſich der Stoicismus mit einer ſophiſtiſchen Kunſt, gegen die der ungelehrte Menſchenverſtand ſich nicht wehren konnte. Das wahrhaftig Edle, das durch die Stoiſche Geſinnung praktiſch vordrang, riß die Gemüther hin. Im Hochgefühle ſeiner Freiheit war das edle Gemüth ſtolz auf die heroiſche Selbſttäuſchung, durch die es ſich nicht nur, wie der cyniſche Naturmenſch, über die Plagen der Cultur, ſondern, höher hinauf, über die Natur ſelbſt erheben konnte, um, in unverletzbarer Ichheit ſelig, und doch menſchenfreundlich, in ſeiner Art ein Gott, das Schickſal walten zu laſſen. *)

---

*) Die Darſtellungen des Stoicismus fallen unvermeidlich verſchieden aus, je nachdem der Referent ſich vorzugsweiſe an den einen oder andern alten Autor hält. Beſonders iſt es ſchwer, nach dieſen verſchiedenen Darſtellungen auszumitteln, was denn in der ſtoiſchen Moral eigentlich Princip, und was Folgeſatz iſt. Die künſtliche Verwirrung des Princips und der Folgen gehört aber zum Geiſte des Stoicis-

Die neuere Moralphiloſophie, von Epikur und Zeno bis auf Kant, iſt ſo arm an neuen Ideen, daß man kaum weiß, wie man ſie charakteriſiren ſoll, wenn man ſie in einem ihr eigenthümlichen Lichte oder Schatten darſtellen will. Durch das Chriſtenthum war das Gewiſſen des Volks weit feſter, als durch den Mythenglauben der Griechen, an religiöſe Vorſtellungsarten gebunden. Der moraliſche Geiſt des Chriſtenthums genügte auch den philoſophirenden Köpfen, als endlich wieder eine Art von Philoſophie zum Vorſchein kam, ſo ganz und gar, daß ſelbſt die Moral des Ariſtoteles bei den Scholaſtikern, die doch eifrig genug über

---

mus. Deßwegen nimmt er ſich immer anders aus, je nachdem er in dieſem oder jenem Stoiker individualiſirt erſcheint, wie im Epiktet, im Marc-Aurel. Aber der gelehrte Stoicismus iſt doch die Quelle des praktiſchen, ſofern der praktiſche mehr als Ausſpruch des Gefühls iſt. Deßwegen verdient beſonders die Darſtellung des Stoicismus nach dem Zeno ſelbſt und nach ſeinem Schüler Chryſipp in der Compilation des Stobäus (ex edit. Heeren, Part. II. Tom. I.) die größte Aufmerkſamkeit. Da ſieht man z. B. erſt deutlich, wie die Maxime: Lebe der Natur gemaß, ſich in den ächten Stoicismus einſchlich. Zeno hatte geſagt, das Ziel der Weisheit (το τελος) ſey, ὁμολογουμενως ζῆν; nehmlich in vollkommener Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt nach der Idee der höchſten Glückſeligkeit. Aber ſeine Schüler meinten, das ſey nicht verſtändlich genug ausgedruckt. Sie ſetzten alſo hinzu, und zwar Kleanth zuerſt: ὁμολογουμενως τῇ φυσει ζῆν. Nun gab es neue Subtilitaten. Siehe l. c. p. 832.

ihrem wieder erſtandenen Ariſtoteles brüteten, kaum in Betracht kam. Das Chriſtenthum mußte um ſo ſicherer über das Gewiſſen herrſchen, weil es dem Menſchen auf allen Stufen der moraliſchen Cultur entgegen kommt. Dem Zügelloſen und Rohen, deſſen Herz für moraliſche Eindrücke kaum empfänglich und noch weniger zur edeln Selbſtbeſtimmung geneigt iſt, zeigt es einen allgegenwärtigen Gebieter, der ſeine kategoriſchen Imperative mit dem ganzen Gewichte des nachdrücklichen „Du ſollſt“ zuerſt unter Blitz und Donner vom Sinai verkündigt, und ſie dann immer beſtimmter publicirt hat. Wer dieſen Imperativen nicht gehorcht, für den flammt im Hintergrunde ſeines ruchloſen Daſeyns, nach den drohenden Lehren des Chriſtenthums, eine ewige Hölle. Aber zu dem Beſſeren, der zum ſanften Mitgefühle geneigt, menſchlich empfindet und die Leiden und Freuden Anderer mit den ſeinigen auf eine und dieſelbe Wage legt, ſpricht das Chriſtenthum ohne Drohung: „Was du willſt, das dir geſchehe, das thue ihnen“. Und endlich dem, deſſen Geſinnung ſchon veredelt genug iſt, den Sinn des höchſten Geſetzes zu faſſen, dieſem legt der glorreiche Gottesſohn das himmliſche Geſetz, das er ſelbſt ausdrücklich das höchſte nennt, an das Herz: „Liebe Gott über Alles, und deinen Nächſten wie dich ſelbſt“. Er ſetzte um des Himmels willen nicht die kritiſche Auslegung hinzu, daß Gott lieben nichts anders heiße, als, ſeine Gebote gern thun. In der Betrachtung des höchſten Geſetzes des reinen Chriſtenthums verſinken alle kategoriſchen Imperative;

und das höchſte Sollen wird, was der beſte Menſch von ſelbſt will.

Hätte die neuere Moralphiloſophie fortgefahren, wie ſie anfing, eine Harmonie zwiſchen den Geſetzen des Chriſtenthums und der griechiſchen Syſteme zu ſuchen, aber eben darum freilich auch keine zu erträumen, welch einen ganz andern Gang würde unſre moraliſche Aufklärung genommen haben! Aber nur eine kurze Zeit, im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert, verſuchte eine kleine Partei in Italien, der platoniſchen Moral Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, ohne ſich mit dem Chriſtenthum zu entzweien. An Erneuerung des ſtoiſchen, oder gar des cyniſchen Syſtems dachte niemand. Die ariſtoteliſche Moral gehörig zu würdigen, wurde ſelbſt von den Peripatetikern des funfzehnten und ſechzehnten Jahrhunderts über der heftigen Vertheidigung der Metaphyſik ihres angefochtenen Lehrers vergeſſen. Endlich, im ſiebzehnten Jahrhunderte, hielt Peter Gaſſendi eine öffentliche Ehrenrettung der Glückſeligkeitslehre Epikur's für nöthig, weil Epikur bis dahin von allen neueren Parteien als ein Backtrog der Beſtialität, wie Shakespear ſeinen Fallſtaff nennt, wo nicht von Herzen, doch zum Schein, verabſcheuet worden war.

Was hat ſich nun ſeit dieſer Zeit in der neueren Moralphiloſophie bis auf Kant Neues ereignet? Iſt in dieſen anderthalb Jahrhunderten wohl irgend ein philoſophiſches Buch geſchrieben, das über die letzten Gründe der moraliſchen Ueberzeugung und über das höchſte

Geſetz des Guten Aufſchlüſſe gegeben hätte, die etwas mehr geweſen wären, als modificirter Epikureismus mit Clauſeln und Zuſätzen ohne durchgreifende Prüfung? Das Fundament des Epikureismus wurde von den Neueren ſo einmüthig als etwas angeſehen, das ſich von ſelbſt verſteht, das man die übrigen, von dem Alterthum hochgeſchätzten Moralſyſteme kaum des Andenkens würdigte.

Conſequente Fortſetzung des Epikureismus führte in Frankreich zum Cyrenaismus zurück. Helvetius, Diderot und die übrigen ſogenannten Encyklopädiſten gaben der öffentlichen Meinung den Ausſchlag. Rouſſeau ſprach bloß aus ſeinem Herzen. Die engliſchen Philoſophen glaubten dagegen durch Erfindung eines beſondern Princips der natürlichen Gutmüthigkeit (principle of benevolence) dem Uebel des Egoismus hinlänglich entgegen zu wirken. Das allgemeine Verlangen nach Glückſeligkeit bekam nun den Nahmen Selbſtliebe, der urſprünglich ein Spottnahme geweſen war, als einen Schulnahmen. Nun fingen die Streitigkeiten über das wahre Verhältniß der ſogenannten Selbſtliebe zu der Sympathie an. Das Princip der Gutmüthigkeit, zur Abwechſelung auch das Geſelligkeits-Princip (the social principle) genannt, wurde bald aus der Sympathie, und vermittelſt ihrer aus der Selbſtliebe, abgeleitet, bald als ein eigner moraliſcher Sinn analyſirt, u. ſ. w. So analyſirte man die Tugend pſychologiſch als einen Gemüthszuſtand; weil die vortrefflichen Männer Shaftesbury, Hutcheſon, Ferguſon und Adam Smith aus ihrem Herzen, nur ſyſtematiſcher als Rouſſeau, ſprachen, wurden ihre Grundſätze leicht nach Deutſchland verpflanzt. Im Grunde aber war ihre Lehre Epikureismus, an dem man ſo lange ſchneitelte, bis an ihm und an der ganzen Moralphiloſophie nichts mehr zu betrachten blieb, als das ſtreitige Verhältniß der Selbſtliebe zur Sympathie in verſchiedenen Gemüthern. Auf weiſe Selbſtliebe und weiſe Sympathie ſollte die Tugend, und auf dieſe die wahre Glückſeligkeit methodiſch gebauet werden. Daher, und nur daher, nach dieſer Glückſeligkeitslehre, der moraliſche Werth der Vernunft, oder eigentlich des Verſtandes, der im Reiche der Selbſtliebe und der Sympathie Ordnung ſtiften ſollte. An eine Ableitung des Weſens der Moralität aus der Vernunft dachte niemand. Aber man knüpfte, ganz gegen den Geiſt des alten Epikureismus, die neuere Glückſeligkeitslehre, die ſich ſchon durch das beſondere Princip der Gutmüthigkeit von der epikureiſchen zu unterſcheiden ſchien, an eine ſogenannte natürliche Theologie des geſunden Menſchenverſtandes, die dann weiter von einigen ihrer Bekenner an die Offenbarung geknüpft wurde. An das künftige Leben und an die ewige Gerechtigkeit und Weisheit Gottes verwies man den Zweifler, der fragte, warum er im Nothfalle Märtyrer ſeiner Pflicht werden ſolle. Aber wenn er weiter fragte: Warum man den Freuden der Sympathie den Vorzug vor den Freuden der Selbſtliebe geben ſolle, wenn man nach ſeiner Organiſazion, an dieſen mehr Geſchmack, als an jenen, finde? kehrte man dem Fragen entweder den Rücken zu, oder man ſuchte wieder, im Geiſt des ächten Epikureismus zu beweiſen, was doch immer Sache der individuellen Gefühlsart blieb, daß die Freuden der Tugend die ſüßeſten ſeyen. Wollte man conſequent bleiben, ſo mußte man nun billig dem Zweifler erlauben, auch die ſämtlichen Freuden des Laſters, beſonders die ſüßeſten, wenigſtens zu koſten, um ſich zu überzeugen, was denn im Grunde an der Sache ſey. Noch mehr. Wenn der Moraliſt nicht von ſich ſelbſt bekannte, daß er ſelbſt alle Süßigkeiten des Laſters durchgekoſtet; wie konnte er denn nach ſeinem Süßigkeitsſyſtem ohne Vorurtheil und Schwärmerei kategoriſch über das Laſter aburtheilen? Man ſtand alſo wieder, wo Ariſtipp und Epikur ſtehen geblieben waren. Und warum der gerechte Gott einen Menſchen in jenem Leben dafür ſtrafen ſolle, daß dieſer Menſch in dieſem Leben ein Glück nach ſeinem Geſchmacke geſucht habe, war dann auch nicht leicht zu errathen.

*

Der unterſcheidende Charakter der franzöſiſchen und der engliſchen Moral entwickelte ſich immer beſtimmter durch ungleiche Entfernung von der Religioſität. Die franzöſiſche Moral wurde zuletzt, wie es die epikureiſche und cyrenaiſche geweſen war, rein atheiſtiſch. Die engliſche blieb immer in einer Art von Verbindung mit der ſogenannten natürlichen Theologie. Selbſt was Hume, der eine Naturgeſchichte dieſer natürlichen Theologie ſchrieb, dazu ſagte, wirkte wenig auf die herrſchende Vorſtellungsart. Der merkwürdige Einfall des ehrlichen Wollaſton, alle Tugenden aus der Wahrhaftigkeit rein logiſch nach dem Princip des Widerſpruchs zu deduciren, hatte gar keine Spur hinterlaſſen.

Unterdeſſen hatte auch die Moralphiloſophie der Deutſchen in der Schule des Thomaſius mit dem Princip der natürlichen Gutmüthigkeit angefangen. Aber Thomaſius nannte dieſes Princip Liebe. Er unterſchied die vernünftige Liebe von der unvernünftigen. Auf jene gründet er alle wahre Tugend. Und was man auch von der populären Derbheit und Spaßhaftigkeit der thomaſianiſchen Philoſophie übrigens denken mag; Thomaſius näherte ſich, ohne es ſelbſt recht zu wiſſen, der platoniſchen Idee des Guten, wenn gleich in weiter Entfernung, doch mehr, als irgend ein Moraliſt ſeiner Zeit. Er wog freilich die Affecten pfund- und lothweiſe gegen einander ab; aber er theilte die Güter, die der Menſch beſitzen kann, in weſentliche und unweſentliche. Weſentliche Güter nannte er Weisheit und Tugend. Zur Erwerbung und Behauptung dieſer Güter und der mit ihrem Beſitz verbundenen Seelenruhe hielt er aber alles menſchliche Streben ohne Glauben an Gott unzureichend. Aus dem Glauben an Gott, ſagte er, entſpringe Liebe und Vertrauen zu Gott; und wer dieſe Liebe und dieſes Vertrauen nicht fühle, der ſey entweder ein Atheiſt, oder ein Abgötter. So ſprach ein Mann, der von der platoniſchen Contemplation ſo weit entfernt war, wie von dem heidniſchen Cultus. Früchte ſeines eigenen Geiſtes waren auch dieſe Gedanken nicht. Er zog nur ſein Chriſtenthum, an dem er mit Wärme und Redlichkeit hing, in ſeine Popularphiloſophie herüber. So entſtand ſeine religiöſe Moral der vernünftigen Liebe. Und gerade ſo, wie Thomaſius mit deutſcher Derbheit und Frömmigkeit aus dem Herzen moraliſirt hatte, fing nun Wolf an, mit deutſcher Altklugheit d. i Ueberverſtändigkeit (denn der Deutſche war ſonſt gern überverſtändig) aus dem bloßen Verſtande die Tugend zu deduciren.

Man hat das Wolfiſche Vollkommenheitsſyſtem mit dem Stoicismus zuſammengeſtellt. Aber wenn man ein zufälliges Zuſammentreffen in einem Grundſatze nicht mit den wahren Principien der Syſteme verwechſelt, und noch mehr, wenn man den Geiſt der Syſteme zum letzten Augenmerk wählt, bleibt zwiſchen der Wolfiſchen Vollkommenheitslehre und dem Stoicismus kaum der Schatten einer Aehnlichkeit übrig. Der Heroismus der Freiheit, dieſer Stolz und dieſe Seele der ſtoiſchen Tugend, ſind der Wolfiſchen Moral ſo fremd wie die wildeſte Schwärmerei. Wolf ſuchte die Tugend, wie die Wahrheit, in nichts Höherem als in der Ordnung, welche zu ſtiften und zu erkennen allein dem Verſtande zukommt, ſo daß dem Gefühle, es nenne ſich edler Stolz, oder Sympathie, oder Liebe, oder wie es will, gar keine Stimme mehr bleibt, indem jedes Gefühl als ein Affect nur die deutliche Erkenntniß verdunkelt, die in der Wolfiſchen Moral die

Hauptſache iſt. Daß es alſo in der ſittlichen Welt ſo ordentlich hergehe, wie in dem Kopfe des Philoſophen Wolf, dieß war das ganze ſittliche Verlangen des ordnungsliebenden Mannes. Woher die Tugend im Grunde ſtamme, war ihm eine Nebenfrage. Denn da doch die Ordnung in der Welt dieſelbe bleibt, man mag an einen Gott glauben, oder nicht, ſo ſei auch, lehrte Wolf, die Tugend für den Atheiſten und den Theiſten im Grunde ganz Daſſelbe. Aber nur durch genauere Betrachtung der Dinge und durch richtige Schlüſſe erlange man von der Ordnung und den wahren Geſetzen der Welt deutliche Begriffe. Nach dieſen deutlichen Begriffen müſſe man handeln, und was man dann thue, das ſey gut, d. h. der wahren Ordnung der Dinge gemäß. Da nun jedes Ding vollkommen inſofern ſey, als es der Ordnung des Ganzen gemäß iſt, ſo vervollkommne auch der Menſch ſich ſelbſt, wenn er den Geſetzen der Ordnung nachlebe, auf denen die Vollkommenheit aller Dinge beruhe. Das Streben nach Vollkommenheit in dieſem Sinne d. h. nach Uebereinſtimmung unſers Lebenswandels mit der wahren Ordnung der Welt, ſey alſo die wahrhaft gute Geſinnung. Bei dieſer Geſinnung werde aber der Tugendhafte, der an Gott glaubt, ſich beſſer befinden, als der aus gleichen Gründen tugendhafte Atheiſt, weil jener auch da, wo der Erfolg ſeinem ordentlichen Lebenswandel nicht entſpricht, in der Ordnung aller Dinge den Willen Gottes erkenne, in deſſen Schickungen er ſich willig ergebe. So knüpfte Wolf anhangsweiſe ſeine Moral an ſeine natürliche Theologie. In welch einem ganz andern Sinne verlangte die ſtoiſche Moral eine heroiſche Ergebung in die unabänderliche Ordnung der Welt, damit der Weiſe in ſouverainer Freiheit triumphire! Die Wolfiſche Vollkommenheitslehre iſt ein durch und durch hohles Gehäuſe, in das man jedes Moralſyſtem ſtecken kann. Denn jedes Moralſyſtem dringt auf Vervollkommnung nach ſeinen Principien; und kein Moraliſt hat noch die Ordnung der Welt abſchaffen wollen.

Die Wolfiſche Vollkommenheitslehre hat, genau genommen, gar kein Princip. Was die Wolfianer Moſes Mendelsſohn, Sulzer und Andere in dieſes Syſtem hineintrugen, iſt ihm fremd. An Vervollkommnung des Geiſtes durch energiſche und harmoniſche Entwickelung der Geiſteskräfte dachte Wolf zuverläſſig nicht. Nach ſeiner Philoſophie ſollten gar keine Kräfte entwickelt werden außer dem Verſtande oder dem Vermögen der deutlichen Erkenntniß. Uebrigens ſah Wolf das natürliche Streben nach Glückſeligkeit als etwas an, das ſich von ſelbſt verſteht; und ſein Weiſer ſollte durch einen ordentlichen Lebenswandel das natürliche Verlangen nur auf die verſtändigſte Art befriedigen. Eine höhere Moralität war in den Augen dieſes Moraliſten Schwärmerei. Und da nach Wolf der Erfolg der Handlungen der Maßſtab des Guten iſt, ſo läßt die Berechnung des Guten nach dem Wolfiſchen Syſtem der Speculation einen ſo weiten Spielraum, daß am Ende ſogar ein luſtiger Bruder mit Wolfiſcher Conſequenz der Maxime nachleben kann, es mit dem ordentlichen Lebenswandel nicht gar zu genau zu nehmen, weil eine gewiſſe ſcheinbare Unordnung der wahren Ordnung der Natur gemäß ſey, und deßhalb auch das angenehmſte Leben gewähre, wie die Erfahrung beweiſe.

Die Wolfiſche Moral wurde denn auch, ſo viel von ihr in Anſehen blieb, von den neueren deutſchen Moraliſten in der Periode des Eklekticismus nur noch als ein Gehäuſe für die engliſche Glückſeligkeitslehre benutzt, nach deren Principien man die franzöſiſche Glückſeligkeitslehre rectificirte. Von der moraliſchen Kraft der ſubalternen Wahrheiten, die von den deutſchen Eklektikern, beſonders von dem vortrefflichen Feder, gelehrt wurden, iſt hier nicht die Rede.

Nach ſolchen Erſcheinungen in der neueren Moralphiloſophie war der kategoriſche Imperativ der Kantiſchen Vernunftkritik nichts Geringeres als ein Blitz aus hellem Himmel. Einer neuen Darſtellung dieſes Imperativs bedarf es hier nicht. Kant's Verdienſt, die Moral wieder zu ihrer Würde hervorgerufen zu haben, iſt unter allen Verdienſten des unſterblichen Mannes das größte. Aber daß die Kantiſche Moralphiloſophie, die den Menſchen zu einem ungleich edleren Heroismus, als der ſtoiſche war, begeiſtern kann, als Philoſophie ſich ſelbſt zerſtört; daß ſie auf einer Verwechſelung der Vernunft mit dem Verſtande und auf einer grundfalſchen Entgegenſetzung der Sinnlichkeit und Sittlichkeit beruht; daß ſie ſelbſt im unmittelbaren Bewußtſeyn, auf das ſie doch gegründet iſt, nicht weniger niederreißt, als erbauet; dieß zu zeigen, wird der zweite Theil der Abhandlung, die hier abgebrochen werden muß, auf jeder Seite Veranlaſſung nehmen.

Die Fortſetzung folgt.

IV.

Ueber die Hauptmomente der Stoiſchen Sittenlehre,

Nach Epiktet's Handbuche.

Von

H. Kunhardt.

(Fortſetzung.)

Fortſetzung der Kritik des Stoiciſmus,

v. H. Kunhardt.

V.

Bey jeder traurigen Vorſtellung (φαντασια) bedenke nun ſogleich, daß ſie nur Vorſtellung, durchaus nicht Wirklichkeit ſey; dann prüfe ſie nach den Dir bekannten Regeln. Zunächſt, und vor allen Dingen, frage Dich, ob der Gegenſtand zu denen gehöre, die in unſerer Gewalt ſind, oder zu denen, die außer uns liegen.

Du erkläreſt Dich nicht deutlich über den Sinn des Wortes φαντασια. Ohne Zweifel iſt Dir bekannt, daß unter den Vorſtellungen des Gemüthes eine weſentliche Verſchiedenheit obwaltet. Manche werden durch den Zauber der Phantaſie aus den Tiefen der Seele, wie Funken aus dem Stahl, hervorgelockt; andre uns unwiderſtehlich aufgedrungen. Wäre dieß nicht der Fall, ſo ließe ſich gar kein Grund denken, warum wir uns nicht immer in ſüße Träume einwiegen, und in einem ewigen Kreislaufe der angenehmſten Phantaſien bewegen ſollten. Wer ohne überzeugenden Grund ſich mit dem Gedanken härmte, daß der Erdball in Kurzem zertrümmert werde; oder eine allgemeine Ueberſchwemmung erfolgen müſſe — würde eine Traurigkeit von ganz anderer Art empfinden, als wer einen geliebten Vater ſeiner Auflöſung nahe, oder den Abſchied des edelſten Freundes bevorſtehen ſähe. Sprichſt Du nun von ſchmerzlichen Phantaſien (um Deinen Ausdruck beizubehalten) die zur erſten Gattung gehören, und die wir Grillen zu nennen pflegen, ſo kann allerdings der Gedanke: *es ſind doch nur bloße Vorſtellungen*, ſie vielleicht ganz wegräumen. Ja ſelbſt ein durch Wirklichkeit veranlaßter Schmerz mag durch die *abſichtliche Fiction*, er ſey nur eingebildet, um viele Grade gemildert werden; und es giebt ſogar in Deutſchland einen Weltweiſen, der durch die Macht des Gemüthes Gefühle der Kränklichkeit unterdrückt; aber dieſe Kunſt iſt nicht Jedermanns Sache; auch nicht überall anwendbar; eine auf bloßen Wahn gegründete Klugheitslehre für Wenige. Der Gedanke aber, daß manche Gegenſtände (wie Du ſageſt) nicht in unſerer Gewalt ſind, iſt fürwahr ein leidiger Troſt. Denn eben darin ſetzen wir die Beſchränkung unſerer Glückſeligkeit, daß ſo die Freiheit des Geiſtes gehemmt iſt.

VI.

Vergiß nicht, daß die Begierde ſich durch das Verlangen ankündiget, den Gegenſtand ihres Wunſches zu erreichen; die Abneigung aber dem Uebel zu entgehen wünſchet, dem ſie ausweichet. Wer den Gegenſtand ſeiner Begierde verfehlet, iſt nicht glücklich; wen aber wirklich das Uebel trifft, dem er zu entgehen ſucht, der iſt unglücklich. Sucheſt Du nun bloß das zu vermeiden, was Deinen eigenthümlichen Gütern ſeiner Natur nach widerſtreitet, ſo wird Dich keines von den Uebeln treffen, die Du zu vermeiden ſtrebeſt; aber willſt Du Krankheit, Tod und Armuth meiden, ſo wirſt Du unvermeidlich unglücklich werden.

VII.

Lenke darum Deinen Widerwillen von allen Gegenſtänden zurück, die nicht in unſerer Gewalt ſind, und richte ſie auf ſolche Objecte, die ihrer Natur nach, dem, was von uns abhängt, widerſtreiten. Erhebe überhaupt Deine Neigung zu dem, was im Gebiete deiner Wirkſamkeit liegt. *) Denn

---

*) Die ſentenzenreiche Kürze der Urſchrift veranlaßt auch hier eine Zweideutigkeit, die nur der Zuſammenhang und ein

begehrſt Du, was nicht in unſrer Gewalt ſteht, ſo mußt Du nothwendig Dein Glück verfehlen, und haſt auch noch kein einziges von den eigenthümlichſten Gütern des Menſchen, nach welchen zu trachten ſo rühmlich wäre, errungen. Folge indeß Deiner natürlichen Neigung und Abneigung; aber freilich mit Leichtigkeit (ohne abſichtliche Anſtrengung) mit Ausnahme und Gelaſſenheit.

Ich lerne nun immer deutlicher den Grundfehler Deiner Sittenlehre einſehen. Wenn ich Dich recht verſtehe, ſo iſt nicht höchſte Selbſtſtändigkeit, nicht ungehinderte Pflichterfüllung und muthiges Fortwirken im Guten, ſondern eine Glückſeligkeit von ganz eigener Art, die ich eine *negative* nennen möchte, Dir höchſter Endzweck des Menſchen.

Blick auf das Folgende aufhebt. Der Ausdruck: την ὀρεξιν ἐπι τȣ παροντος ἀνελειν könnte nämlich, wenn anders ὀρέξις ἐπι τȣ παροντος *Begierde nach dem Gegenwärtigen* bezeichnen, und eine Präpoſition ſtatt des zweiten Falles ſtehen kann, auch heißen: die Begierde nach gegenwärtigen Gütern vertilgen. Aber ἐπι hängt von ἀναιρειν ab, und dieß heißt auch: *erheben*. παροντα iſt aber mit dem gewöhnlichen: τα ἐφ᾽ ἡμιν gleich bedeutend, und der folgende Gegenſatz beweiſet die Richtigkeit der Ueberſetzung.

Befreiung von quälender Furcht vor Krankheit und Tod; die Ruhe des leidenſchaftloſen Gemüthes, das von keinem Sturm der Ehrſucht, des Jähzorns, der ungemäßigten Freude erſchüttert, von keiner Furie des Neides und Haſſes geplagt wird — iſt Dir das höchſte Ziel Deiner Wünſche — iſt nicht etwa vorbereitende Stimmung der Seele zum freudigen Rechtthun, ſondern Zweck an ſich ſelbſt. Ich ſchließe dieß unter andern aus den Worten: „Willſt Du Krankheit Tod und Armuth meiden, ſo wirſt Du unglücklich werden.“

Ich will billig genug ſeyn, unter dieſer Vermeidung der Krankheit und Armuth jenen ängſtlichen Kleinmuth verzagter Seelen, die nichts Höheres als Geſundheit und Reichthum kennen, zu verſtehen (denn ſonſt wär' es ein Leichtes zu beweiſen, daß Gleichgültigkeit gegen beides durchaus unſittlich iſt): aber auffallend ſonderbar iſt die Art, wie Du Deine Jünger glücklich machen willſt. Du ſchneideſt gleichſam den Faden, wodurch ſie mit der Sinnenwelt zuſammenhängen rein ab; räumeſt durch die Zauberkraft des Willens jene Bedürfniſſe, die unaustilgbar uns als ſinnlichen Intelligenzen ankleben, hinweg, und denkeſt Dir den Kampf mit der Natur ſo leicht, wie mit einer Feder, die der leiſeſte Lufthauch verwehet. So wird die ganze Natur untergeordnet Deinem mächtigen Willen; alle Quellen des Mißvergnügens werden verſtopfet: aber, ich fürchte, mit eben ſo geringem Erfolge, als wenn ich dem vor Durſt ſchmachtenden Wanderer, um ihn des mühſamen Ganges nach einer Quelle zu überheben, rathen wollte, er möge ſich einbilden nicht durſtig zu ſeyn.

Das iſt nun freilich wahr: durch eine beliebige Richtung meiner Begierden, durch ein gefliſſentliches Ablenken derſelben von hinfälligen und nichtigen Gütern des Lebens kann der Schmerz über ihren Verluſt gemildert, das Gemüth ſonach ruhiger, und in jener Beſonnenheit erhalten werden, die der Pflichterfüllung ſo günſtig iſt; aber austreten kann ich darum nicht die Begierde nach Gütern, die, wenn nicht durchaus, doch zum Theil in meiner Gewalt ſind, die für mich einen weſentlichen Beſtandtheil jener Zufriedenheit ausmachen, die Dein Motiv iſt; die ſich ferner (ganz gegen Deine Behauptung) ſehr wohl mit dem Beſitze eigenthümlicher Geiſtesgaben vereinigen laſſen, und deren Aufopferung oder gänzliche Verachtung endlich aus ganz andern Motiven, als um Ruhe auf einem Wege zu ſuchen, wo ſie nicht zu finden iſt, geboten werden müßte.

VIII.

Bei Allem, was einem Reiz der Neigung im Gemüthe erweckt, oder Nutzen gewähret, oder Dich ergötzet, vergiß nicht zu bedenken, von welcher Beſchaffenheit es ſey, und mache den Anfang Deiner Betrachtung mit den geringfügigſten Dingen. Legſt Du z. B. Werth auf ein Gefäß, ſo bedenke, es ſey doch nur ein Gefäß, was Du ſchätzeſt. Denn zerbricht es nachher, ſo wirſt Du nicht dadurch in Deiner Ruhe geſtöhret. Bedeckeſt Du

Dein Kind oder Dein Weib mit Küſſen, ſo bedenke, es ſey doch nur ein Menſch, den Du küſſeſt. Iſt es dann geſtorben, ſo wirſt Du nicht aus Deiner Faſſung gebracht.

Du wähleſt Dein erſtes Beiſpiel ſehr glücklich, aber fürwahr nicht das zweite. Ein Gefäß müßte allerdings ſehr koſtbar, oder in der Noth das einzige brauchbare ſeyn, wenn man über deſſen Verluſt ſich abhärmen ſollte. Aber laß uns, ſtatt des Gefäßes, ein Haus mit allen Mobilien ſetzen, deſſen Beſitzer dadurch ſein ganzes Vermögen verliert. Gibt es nun wohl einen leidigern Troſtgrund, als dieſen: Es iſt doch nur ein Haus, was durch die Flamme verzehrt wird? — Kann denn der Beſitzer, wenn er noch nicht beſinnungslos iſt, das Haus denken, ohne ſich zu erinnern was es ihm werth war? Kann der beglückte Ehemann eine zärtliche Gattinn — die Erzieherinn ſeiner Kinder — die theilnehmende Gefährtinn ſeines Lebens — verlieren, und ſich durch den Gedanken beruhigen: ſie war doch nur Menſch? Quae, qualis, quanta! Und nun bedenke die froſtige, freudenleere Ehe, wo jeden Kuß dieſer elende Gedanke begleitete!

IX.

Wenn Du irgend eine Handlung vornehmen willſt, ſo beſinne Dich immer, von welcher Art das Geſchäft ſey. Gehſt Du ins Bad, ſo ſtelle Dir vor, was im Bade vorzugehen pflegt; die Schaar der Weggehenden; die herandringenden Haufen; die Schimpfenden und das Diebs-Geſindel. So wirſt Du ungehinderter (mit feſterem Sinne und größerer Gelaſſenheit) zur Sache ſchreiten, wenn Du z. B. gleich Anfangs denkeſt: Ich will mich baden; will meinen naturgemäßen (d. h. vernünftigen) Vorſatz behaupten. Und ſo verfahre bei jeder Sache. Denn ſo wird, wenn Dir eine Stöhrung beim Bade in den Weg kommen ſollte, Dir gleich der Gedanke gegenwärtig ſeyn: Dieß (nämlich das Bad) war ja nicht meine einzige Abſicht, ſondern ich wollte auch meinen vernünftigen Vorſatz befolgen: ich werde ihn aber nicht befolgen können, wenn ich durch dieſe Vorfälle zum Unwillen gereizt werde.

X.

Nicht die wirklichen Begebenheiten, ſondern die Meinungen von der Wirklichkeit ſind es, welche den Menſchen beunruhigen. Der Tod z. B. iſt, wie auch Sokrates glaubte, nicht ſchrecklich, ſondern die

Vorſtellung von ihm, daß er fürchterlich ſey, nur die iſt abſchreckend. Wenn wir alſo in Hinderniſſe verwickelt, in Unruhe und Kummer verſetzt werden, ſo laßt uns nie über Andre, ſondern immer über uns ſelbſt, d. h. über unſre Meinungen, Klage führen. Es verräth Mangel an Bildung, Andern das vorwerfen zu wollen, worüber man leidet; es iſt der Anfang der Bildung, ſich ſelbſt dieß beizumeſſen; es iſt vollendete Bildung, weder einem Andern, noch ſich ſelbſt darüber Vorwürfe zu machen.

Es iſt unläugbar, und die Geſchichte der Menſchheit beſtätigt es durch auffallende Thatſachen, daß von unſrer Anſicht der Gegenſtände, und von der willkührlichen Werthbeſtimmung der ſinnlichen Güter, die Stärke und Schwäche des Eindrucks, den ihr Verluſt verurſachet, mit abhängt. Haben wir doch Märtyrer und Schwärmer mit unerſchütterlicher Ruhe, ja mit Frohſinn und Heiterkeit, den Scheiterhaufen betreten ſehen; ſtiegen doch Empörer noch in unſern Tagen mit ungeſtörter Seelen-Ruhe vor den Augen ihrer Freunde zum Blutgerüſte hinan. Denn jene glaubten für Gottes Sache, dieſe für die Freiheit des Volkes, rühmlich ihr Leben zu enden; und die Verachtung des Todes war eine Folge des kühnen Schwunges ihrer entflammten Phantaſie. Dulden doch gefangene Indianer mit lachendem Spotte die Qualen ihrer Henker, weil ſie es rühmlicher finden Unwillen als Mitleid, unbefriedigten Zorn, als das Gefühl geſtillter Rachſucht, bei jenen zu erwecken. — Iſt nun Dein Ideal der vollendeten Bildung richtig, ſo muß auch eine unendliche Annäherung an daſſelbe jedem Menſchen möglich ſeyn. Nun aber iſt es unbezweifelt gewiß, daß die Natur jenem Streben nach ſtoiſcher Apathie unüberſteigliche Grenzen geſetzt hat; daß wir an beſchränkende Grundtriebe der Menſchen-Natur gebunden ſind; daß jeder Verſuch, dieſe ganz zu verläugnen, wenn er ein gewiſſes Maß überſchreitet, und nicht nach einem höhern Principe gelenkt wird, nicht allein gar keinen Werth hat, ſondern zugleich alle Schönheit des Lebens vernichtet.

XI.

Sey nie ſtolz auf einen Vorzug, der Andern gebührt. Wenn der Gaul, ſich brüſtend, ſagte: „ich bin ſchön,“ ſo möchte es hingehen. Wenn Du aber Dich ſtolz erhebeſt, und ſagſt: „ich habe einen ſchönen Gaul,“ ſo bedenke, daß Du auf den Vorzug eines Roſſes ſtolz biſt. Was gehört denn Dir davon? Nur der Genuß des Gedankens. Wenn Du alſo im Genuſſe Deiner Vorſtellungen (in der Richtung Deiner Gedanken) der Natur getreu bleibeſt, dann wird Dein Stolz vernünftig und edel ſeyn; denn Du wirſt ihn nur im Gefühl Deiner eigenthümlichen Güter hegen.

XII.

Wie Du während einer Schiffahrt, wann das Fahrzeug ans Land gezogen iſt, Dir, indem Du ausgehſt um Waſſer zu holen, ein Nebengeſchäft unterweges daraus macheſt, eine Muſchel, oder ein Zwiebelgewächs aufzuleſen, Deine Gedanken aber doch immer auf das Schiff richten, und zurückblicken mußt, ob etwa der Steuermann rufe, und, wann er ruft, alles Andere verlaſſen, um nicht, wie die Schafe, gebunden hineingeworfen zu werden: ſo muß auch im Leben, wenn Dir ſtatt des Zwiebelgewächſes, oder einer Muſchel, ein Weib oder ein Sohn gegeben wird, dieß Dir kein Hinderniß werden. Eile auf Dein Fahrzeug, ſobald der Steuermann ruft; laß das Alles zurück, und ſieh Dich nicht wieder um. Biſt Du aber ſchon alt geworden, ſo entferne Dich auch nie weit vom Schiffe, um nicht, wenn Du gerufen wirſt, die Abfahrt zu verfehlen.

Ich finde Deine Gleichniſſe treffend, und ganz dazu geeignet, die Güter des Lebens, an welchen der ſinnliche

Menſch mit ganzer Seele hängt, in ihrer Nichtigkeit darzuſtellen, und jene ängſtliche Liebe der Welt, wodurch die höhere Anſicht des Lebens verdunkelt wird, zu mindern. Aber ich vermiſſe die genauere Beſtimmung des höchſten Zweckes, zu welchem dieß Leben, mit allen ſeinen Gütern, ſich wie ein Streifzug, oder ein Nebenweg des aufſteigenden Schiffers verhalten ſoll. Du ſprichſt mit einer ſo ſchnöden Geringſchätzung von dieſem Leben, und den ſchönſten Verhältniſſen deſſelben, ohne ein hinreichendes Motiv zu der verlangten Selbſtüberwindung anzugeben, daß es Dir mit jener Vergleichung unmöglich Ernſt ſeyn konnte. Das ſinnliche Leben, wie es in der gegenwärtigen Periode unſers Daſeyns empfunden wird, mit den mannigfaltigſten Scenen der Freude und des Leides, iſt der Stoff, woran ſich die ſittliche Kraft des Menſchen üben, den er ſeinen vernünftigen Zwecken unterordnen, worauf er eine anhaltende Aufmerkſamkeit richten ſoll. Die Verhältniſſe, worein Natur, Schickſal und freie Wahl ihn verſetzen, ſind Anläſſe und Aufforderungen jene Kraft zu entwickeln, und durch vielſeitige Uebung zu verſtärken. Jede Scene des Lebens iſt mehr oder minder ein Uebungsplatz oder eine Kampfſchule der Selbſtſtändigkeit. Aber einlaſſen ſoll ſich der Menſch in den Kampf, um Frieden mit ſich und der Welt zu erſtreiten, und, da ihn der ernſte Wille ſchon im voraus des Sieges verſichert, Harmonie zu ſtiften unter den ſtreitenden Elementen, die unſer ganzes Weſen conſtituiren. Wer dagegen mit ſtoiſcher Apathie ſich, um ungeſtört zu bleiben, jenem Kampfe entzieht und das Erdenleben für ſo unbedeutend hält, daß er es mit einem Seitenwege, der von ſeiner eigentlichen Bahn abführe, vergleicht, der hat noch nicht über den Endzweck deſſelben nachgedacht. — Doch Du rechneſt vielleicht auf die nur allzugroße Anhänglichkeit der Menſchen an ſinnliche Güter des Lebens, wodurch die Ordnung der Dinge in der ſittlichen Welt durchaus umgekehrt wird, und ſetzeſt darum jene abſichtlich zu tief herunter.

XIII.

Verlange nicht, daß die Begebenheiten nach Deinem Willen ſich bequemen, ſondern wünſche nur, was ſich zuträgt, möge ſo ſich begeben, wie es geſchieht, und Du wirſt wohl dabei fahren.

Die Unmöglichkeit, das eben Geforderte zu leiſten, und das Widerſinnige in dieſer Zumuthung, iſt gerade die Klippe, woran Dein Syſtem ſcheitert. Du willſt nun auch den Weg zur Glückſeligkeit zeigen, und Deine Regel beweiſet die Richtigkeit Deines Begriffes von dieſem Zuſtande. Du verlangeſt nämlich *Uebereinſtimmung aller Begebenheiten mit unſern Wünſchen*; dieſe findet nun leider nicht Statt: Du willſt alſo durch einen Zauberſchlag des Willens Zufriedenheit mit dieſer Disharmonie bewirken. Dieß heißt mit andern Worten; Sey glücklich durch Zufriedenheit mit dem Unglück! Oder: *bilde Dir ein, Du wolleſt, was Du nicht willſt; täuſche Dich ſelbſt; träume Dich glücklich!* — Iſt nicht der

Wunſch eine Richtung der Begierde auf etwas noch nicht Vorhandenes?

XIV.

Krankheit iſt zwar ein Hinderniß des Körpers, aber nicht unſers Willens, wenn dieſer es nicht ſelbſt zugiebt. Lähmung iſt zwar eine Entkräftung des Schenkels, nicht aber des Vorſatzes (Willens). Und dieſen Gedanken wende auf jedes Schickſal an. Du wirſt dann finden, daß es zwar ein Hinderniß anderer Gegenſtände, nicht aber Deines eigenthümlichen Weſens iſt.

Im Ernſte: dieß iſt ein erfreulicher, herzerhebender Glaube, der den moraliſchen Schwächling mit neuer Lebenskraft erfüllet. Wir wollen ihn feſt halten, und dem Grundſatze: *der Menſch kann in ſittlicher Hinſicht, was er will*, ſeine volle Gültigkeit laſſen. Aber er muß nothwendig in Schwärmerei ausarten, und an das Gebiet der Unwahrheit ſtreifen, wenn er nicht ſo verſtanden wird:

1) Alles, was der Menſch ernſtlich will, kann er unter allen Umſtänden wollen, ſo lange ihm Beſonnenheit bleibt, und, nach Maßgabe der phyſiſchen Kraft, zu bewirken ſtreben.

2) Keine Macht der Erde, ſelbſt die Pforten der Hölle nicht, können ihn zwingen das Gegentheil zu wollen, und

die phyſiſche Kraft, ſo lange ſie ihm zu Gebote ſteht, ſeinen vernünftigen Zwecken, auf eine ihm zweckmäßig dünkende Weiſe, gemäß, anzuwenden.

XV.

Bei jedem Vorfalle des Lebens vergiß nicht, in Dich ſelbſt zurückzugehen, und zu unterſuchen, wie groß Dein Vermögen ſey, um (einen vernünftigen) Gebrauch davon zu machen. Wenn Du eine männliche oder weibliche Schönheit ſieheſt, ſo wirſt Du dagegen das Vermögen der Enthaltſamkeit in Dir entdecken; trifft Dich ein Schmerz, ſo wirſt Du Geduld, und bey Verläumdungen Gelaſſenheit, im Gemüthe wahrnehmen. Biſt Du daran gewöhnet, ſo werden die erſten Eindrücke Dich nicht hinreißen.

Es iſt ein unerklärbares Vermögen des menſchlichen Geiſtes — Freiheit genannt — wodurch er ſich zwar nicht, wie Du ſo oft zu verſtehen giebſt, gegen alle Eindrücke der Sinnenwelt zu verhärten, und, wenn ich einer kraſſen Vergleichung mich bedienen darf, ſich, wie das Schalthier jeder Berührung zu entziehen, wohl aber dem Einfluſſe derſelben auf ſein ſittliches Verhalten zu wehren vermag. Dieſes Vermögen äußert ſich bald in thätigem Widerſtande gegen die

Reizungen der Luſt, bald in ſtandhafter Feſtigkeit beim ſtürmenden Andrange des Schmerzes und Mißgeſchickes. Enthaltſamkeit und Gelaſſenheit ſind alſo nicht abgeſonderte, und zum Gebrauche gleichſam bereit liegende Grundkräfte des Gemüthes, ſondern Zweige eines und deſſelben Stammes, deſſen größere oder mindere Stärke aber offenbar wieder von zufälligen Bedingungen abhängt, ſo wenig auch ſeine Exiſtenz in Zweifel gezogen wird. Ich halte es für einen Vorzug Deiner Lehre, daß ſie auf dieſe göttliche Kraft hinweiſet, und dem kahlen Vorwande des Unvermögens das Wort nicht redet. Denn ohne Selſtvertrauen iſt keine Tugend möglich. Nur verwechſle nicht Mäßigung mit entſchiedener Gleichgültigkeit, Enthaltung nicht mit Ertödtung, den Sieg der beſonnenen Vernunft über empfundenen Reiz nicht mit dem Stumpfſinn des erſtorbenen Gefühls. Das vernünftige Princip ſoll herrſchen über die Unvernunft; das Sinnliche folgſam und gern ſich unterwerfen dem Ueberſinnlichen. — Auch ſoll die Gleichgültigkeit — beſonders gegen den Frevel freier Mitweſen — nicht bis zur Verletzung der Menſchenrechte in unſrer eigenen Perſon übertrieben werden. — Wo Du dieſe überſpannten Forderungen nun ferner an mich ergehen läſſeſt, *wie im gleichfolgenden Abſchnitte*, da werde ich ſie ſchweigend für unwahr halten.

XVI.

Niemals, und bei keinem Verluſte ſprich: dieß habe ich verloren, ſondern: dieß ha-

be ich zurückgegeben. Iſt Dein Kind geſtorben? Du haſt es abgeliefert. Deine Frau iſt geſtorben? Du haſt ſie zurückgegeben. (So weit vernünftig und ſelbſt religiös gedacht, wenn es gelaſſene Ergebung in die beſtehende Weltordnung ausdrücken ſoll) Dein Acker iſt Dir geraubt? „Nun auch dieſer iſt wieder abgeliefert.“ „Aber der Räuber iſt ein Frevler“. Was kümmert's Dich, durch wen der Geber ihn abforderte? (Sehr viel! Kein Menſch hat das Recht mir zu nahe zu treten, und ich habe die Verbindlichkeit, dem Unrecht zu ſteuern. Die Menſchenwürde iſt ein mir anvertrautes Heiligthum, und ich bin ein Niederträchtiger, wenn ich ſie geduldig entweihen laſſe) So lange er den Genuß Dir verſtattet, behandle Alles wie fremdes Eigenthum, gleich einem Reiſenden im Gaſthofe. (Dieſer läßt doch das Gut des Wirthes nicht entwenden.)

XVII.

Willſt Du fortſchreiten in der Tugend, ſo enthalte Dich folgender Gedanken: „wenn ich das Meinige nicht achte, ſo werde ich nicht zu leben haben.“ Wenn ich meinen Sclaven nicht ſtrafe, ſo wird er verdorben. „Denn es iſt beſſer, ohne Verdruß

und Furcht Hungers zu ſterben, als unruhigen Geiſtes im Reichthum zu leben; beſſer, daß Dein Sclav ein ſchlechter Menſch iſt, als daß Du unglücklich ſeyſt.

Auffallend in der That ſind Irrthum und Inkonſequenz in dieſen Vorſchriften. Unvermuthet tritt hier ein grober Eudämonismus aus dem Hintergrunde hervor, und macht Deine faſt mönchiſche Sittenlehre verächtlich. Denn

1) mit welchem Rechte forderſt Du Abſtumpfung der dringendſten Gefühle, wenn Glückſeligkeit der höchſte Endzweck Deines Strebens iſt? Wie willſt Du mich widerlegen, wenn ich in Reichthum und Sinnengenuß meine Glückſeligkeit ſuche, und den Verluſt beider willig ertrage, um einſtweilen zu genießen, was mir geboten wird?
2) Iſt nicht zeitliches Vermögen ein Mittel auf Andre zu wirken, und mich ſelbſt zu veredeln? Muß der Vernünftige die Mittel nicht wollen, ſo bald er den Zweck will? Iſt nicht Armuth ein Reiz mehr zur Sünde, und ein Unvermögen die Pflichten der Menſchheit zu erfüllen?
3) Wer möchte den Menſchen (nur Sclav ſoll dieſer nicht ſeyn) nicht, mit Aufopferung ſeiner Bequemlichkeit, ſelbſt durch gelinde Zwangsmittel zu beſſern verſuchen?

O der feigen, verächtlichen Selbſtſucht!

XVIII.

Beginne drum einmal mit der Betrachtung unbedeutender Dinge. Wird etwan ein

wenig Oel, werden einige Tropfen Weines vergeudet oder entwandt, ſo ſprich zu Dir ſelbſt: um dieſen Preis erkaufte ich die Apathie (den leidenſchaftloſen Zuſtand des Gemüthes); ſo theuer ward mir die Ruhe der Seele. Umſonſt hat man ja nichts! Rufeſt Du Deinem Diener, ſo denke: es iſt möglich, daß er nicht darauf höret, und wenn er es vernimmt, daß er Deinen Willen nicht thut. Dieß iſt zwar unſchicklich für ihn; aber doch gereicht es zu Deiner Ehre, wenn's in ſeiner Gewalt nicht ſteht, Dich mißvergnügt zu machen.

XIX.

Willſt Du wachſen an Vollkommenheit, ſo laß es Dir gefallen, daß man in Anſehung der äußern Güter Dich für unverſtändig und einfältig halte. Stelle Dich völlig unwiſſend, und wenn Manche Dich für einen Mann von Bedeutung halten, ſo traue Dir ſelbſt nicht. Denn Du mußt wiſſen, daß es nicht leicht iſt, ſeinen vernünftigen Grundſatz zu behaupten, und zugleich auf die äußern Gegenſtände zu achten: wer ſeine Sorgfalt auf das eine richtet, muß nothwendig das andere vernachläſſigen.

Mit der nöthigen Einſchränkung verſtanden, oder als Klugheitsregeln betrachtet, die in gewiſſen Fällen, ohne ſtringente Verbindlichkeit nach abſoluten Principien der Moralität zu enthalten, mit Nutzen befolgt werden können, ſind dieſe Lehren allerdings brauchbar. Aber es fehlt nicht nur an innern bündigen Zuſammenhange dieſer Regeln, weil ſtatt eines überall anwendbaren Grundſatzes

1) eine willkührliche Diſtinction der Gegenſtände des Begehrungsvermögens vorausgeſchickt;
2) bald darauf Glückſeligkeit als höchſter und einziger Zweck des Weiſen angedeutet,
3) dieſe aber als ein Zuſtand geſchildert wird, worin man ſich um nichts in der Welt bekümmert, ſondern in völlige Apathie verſinkt,

wogegen doch jedermann frei ſteht, ſich unter Glückſeligkeit etwas ganz Anderes zu denken, — ſondern es kann auch manche der angeführten Maximen, ohne Verletzung der heiligſten Pflichten, nicht zur Allgemeinheit erhoben werden. In welches phyſiſche und ſittliche Elend würde die Menſchheit verſinken, wenn jeder, um nur aus träger Ruhe nicht geſtöhrt zu werden, ſein Recht gleichgültig dem Frevler Preis gäbe? Welchen Werth kann jene Apathie und Ataraxie noch haben, wenn ſie mit der höchſten Indolenz gegen Menſchenrecht und geſellſchaftliche Pflichten ſich vereinigt? Sie führt zum gröbſten Egoismus, und ſteht mit der Natur des

Menſchen, den ſchon vor aller Reflexion ſein geſelliger Trieb zur Einwirkung auf Andre ermuntert, in geradem Widerſpruche. Daß ſie dennoch als höchſtes Gut erſcheinen, und denkenden Männern Ziel des Strebens werden konnte, iſt aus dem Freiheitsgebrauche, den ſie vorausſetzt, erklärbar. Sich, unbekümmert um alles Getümmel der Welt, in ſich ſelbſt zurückziehen, mit ruhiger Seele Eigenthum, Ehre, Geſundheit und Leben verlieren zu können, welchen Anſchein hat es nicht von Stärke der Seele, und abſoluter Selbſtſtändigkeit? Wie nährt es nicht zugleich den Dünkel, ſich über den gemeinen Haufen der Menſchen, durch Gleichgültigkeit gegen alles, was dieſem theuer iſt, erhaben zu wähnen? Nimmt man ferner hinzu, daß unter dieſe verkehrten Grundſätze manche treffende Klugheitsregel gemengt wird, z. B. daß der Weiſe in den Augen der Weltkinder ein Thor zu ſcheinen ſich nicht ſchämen müſſe — eine Maxime, die ſehr wahr und erbaulich iſt, wenn nur die vermeinte Weisheit nicht in Aberwitz ausartet — ſo darf man ſich über die Anhänglichkeit mancher Menſchen an die Lehre der Stoa nicht wundern.

XX.

Wenn Du verlangteſt, daß Deine Kinder, Gattinn und Freunde immer leben ſollten, ſo wäreſt Du ein Thor: denn Du wünſchteſt Dinge, die nicht von Dir abhangen, in Deiner Gewalt zu haben; wollteſt Fremdartiges Dir aneignen. Eben ſo thöricht wär' es zu wünſchen, daß Dein Diener kein Verſehen beginge. Denn das hieße wünſchen, Unart ſollte nicht Unart, ſondern etwas Anderes ſeyn. Willſt Du aber den Gegenſtand Deines Wunſches nicht verfehlen, ſo iſt auch dieß möglich. Suche nur das zu erſtreben, was Du erreichen kannſt.

Es iſt allerdings Weisheit, ſich den unabänderlichen Naturgeſetzen mit Gelaſſenheit zu unterwerfen; aber es iſt ſchwache feigherzige Nachgiebigkeit, ſich bei allen Vergehungen andrer Menſchen ruhig zu verhalten.

XXI.

Ein Herr über Alles iſt ein Menſch, der die Freiheit hat, was er will, oder nicht will, zu erlangen, oder zu entfernen. Wer alſo frei ſeyn will, wünſche und meide nichts, was von Andern abhängt. Im andern Falle muß er nothwendig dienſtbar werden.

Frei iſt alſo, wer darin, daß er nicht frei iſt, ſich mit Gelaſſenheit zu finden weiß, gleich dem Gefangenen, der nicht weiter zu gehen ſich anſtrengt, als es ſeine Feſſeln erlauben.

XXII.

Bedenke immer, daß Du, wie bei einem Gaſtmahle, Dich benehmen müſſeſt. Wird etwas herumgetragen, und kommt an Dich? Strecke die Hand aus, und nimm es mit Anſtand! Geht es vorüber? Bemühe Dich nicht es feſtzuhalten! Kommt es noch nicht? Richte nicht weiter Deine Neigung darauf, ſondern warte, bis die Reihe Dich trifft! So mäßige Deine Liebe zu Kindern, und zur Gattinn; ſo Dein Verlangen nach Herrſchaft und Reichthum, und Du wirſt einſt ein würdiger Gaſt ſeyn am Mahle der Götter. Wenn Du aber die vorgeſetzten Güter nicht einmal annimmſt, ſondern ſogar ſie verſchmäheſt, Dann wirſt Du nicht nur ein Gaſt, ſondern ſelbſt ein Mitregent ſeyn unter den Göttern. Denn ſo machten es Diogenes, Heraklit und ähnliche Männer, und waren und hießen mit Recht göttliche Menſchen.

Du vergleicheſt nicht ganz treffend den Genuß irdiſcher Freuden mit einem Mahle, bei welchem der Mäßige ſich als ruhiger beſcheidener Gaſt verhalten müſſe. Wollten alle ſo denken, ſo würden bald die Hände ruhen, wodurch dieß Mahl, ſeinen kräftigſten und nothwendigſten Beſtandtheilen nach, der Natur abgewonnen wird. Denn an dieſer großen irdiſchen Tafel ſind der Gäſte wenig, die nicht zugleich Köche wären; da giebt es keinen Wirth, der uns nur Nothdurft vorſetzte, wenn wir nicht ſelbſt Hand anlegen. So anſtändig und wahrhaft göttlich drum auch unter gewiſſen Umſtänden die Mäßigung iſt, ſo thöricht würde doch ein mäßiges Verhalten und ſtilles Abwarten ſeyn, und ſo erlaubt iſt es, die Hand nach dem nicht Verbotenen auszuſtrecken. Daß völlige Reſignation in manchen Fällen edel ſey, wer mag dieß leugnen? Aber an ſich ſelbſt hat ſie keinen Werth; ſonſt müßte man der Gottheit am nächſten ſeyn, wenn man freiwillig den Hungertod ſtürbe.

XXIII.

Siehſt Du einen Menſchen Thränen des Kummers vergießen, entweder über die Abweſenheit ſeines Kindes, oder weil er das Seinige verloren hat, ſo gib Acht, daß nicht die Phantaſie Dich hinreiße, da es doch nur ein äußerliches Ungemach iſt, worin er ſich befindet. Vielmehr bedenke ſogleich, und ſprich auf der Stelle zu Dir ſelbſt: Dieſen Menſchen macht nicht der wirkliche Vorfall, ſondern die

Vorſtellung davon unglücklich. Weigre Dich indeß nicht, durch ein theilnehmendes Wort Dich nach ihm zu bequemen, und, wenn's die Umſtände mit ſich bringen, auch mit ihm zu ſeufzen. Hüte Dich indeß, auch innerlich zu trauern!

Du willſt mich zum Schauſpieler bilden, und, ohne Grund, die zarten Gefühle der Sympathie, wodurch mein Ausdruck herzlich, mein Betragen aufrichtig und wahr iſt, erſticken. — Doch dieß geſtehſt Du im Folgenden ja ſelbſt; ich laſſe Dich weiter reden.

XXIV.

Vergiß nicht, Du ſpieleſt in einem Drama, welches der Vorſteher der Bühne nach Belieben aufführen läßt, eine Rolle — eine kurze, wenn das Drama kurz, eine längere, wenn es lang iſt, um in allen Fällen, er mag Dich einen Blinden vorſtellen laſſen wollen, oder einen Lahmen, einen Herrſcher oder Privatmann, gut zu ſpielen. Denn Deine Pflicht iſt es, die aufgetragene Rolle mit Anſtand zu ſpielen; ſie (Dir) auszuwählen iſt Sache eines Andern.

Wie jedes Gleichniß hinket, ſo iſt auch in dieſer Vorſtellung des Lebens und der Stände, unter dem Bilde eines Drama, viel Unwahres. Die Verſchiedenheit der Stände iſt allerdings in manchen Staaten mehr das Werk des Glückes, Folge der Geburt und einer ſchon beſtehenden Ordnung der Dinge, als der freien Wahl und des Verdienſtes; aber es bleibt doch immer ein gewiſſer Spielraum der Willkühr; es kann unter den Ständen von gleichem Range einer den übrigen vorgezogen, ja, wenn man ſich über Landes-Sitte und Herkommen hinwegſetzen will, nach bloſer Laune ein niedriger gewählt werden. Auf jeden Fall verhält ſich der Menſch nicht durchaus leidend; läßt ſich nicht, wie der Schauſpieler eine Rolle zutheilen. — Ein Andres iſt es mit dem Lahmen und Blindgebornen, die freilich nicht eigener Wahl ihre Unvollkommenheit zuſchreiben, eben darum aber mit dem Regenten und dem Privatmanne ſehr unſchicklich zuſammengeſtellet werden. — Ferner beim Schauſpieler kommt nur der äußere Anſtand, bei dem Menſchen, der ſittlich gebildet werden ſoll, die Aufrichtigkeit des Herzens, die Reinheit der Geſinnung, mithin das Gegentheil jener dem Akteur geziemenden ὑπόκρισις in Betrachtung. — Endlich fehlt es auch dieſer Lehre, daß man ſeine Rolle mit Anſtand ſpielen müſſe, ſo wahr ſie iſt, wie den meiſten Deiner Sittenregeln, an philoſophiſcher Deduction aus höheren Principien.

XXV.

Ertönte Rabengeſchrei von ſchlimmer Bedeutung, ſo laß Dich Deine Phantaſie

nicht hinreißen, ſondern unterſcheide ſogleich in Gedanken, und ſprich zu Dir ſelbſt: Keine dieſer Vorbedeutungen betrifft eigentlich mich, ſondern entweder meinen hinfälligen Körper, oder mein unbedeutendes Vermögen, den eiteln Ruhm, oder meine Gattinn und Kinder. Mir aber wird alles Heil verkündet, wenn ich ſelbſt es nur will. Denn, was auch immer davon ſich eräugnen möge, bei mir ſteht es, Nutzen daraus zu ziehen.

XXVI.

Unüberwindlich kannſt Du ſeyn, wenn Du in keinen Kampf Dich einlaſſen willſt, in welchem der Sieg nicht von Dir abhängt.

Glücklicher Träumer! Kühner Phantaſt, der Du alle Fäden, womit Dein geiſtiges Weſen an die Sinnenwelt gekettet iſt, ja ſelbſt den Körper, in Gedanken ſo ganz von dem Ich abſonderſt, daß Du ſchußfrei von jedem Pfeile des Mißgeſchickes zu ſeyn wähneſt, wie unmöglich iſt es, ſich auf dieſer erträumten Höhe zu erhalten! Wer vernähme nicht gern mit bewundernder Theilnahme die energiſchen Aeußerungen Deines nach abſoluter Freiheit ſtrebenden Geiſtes? Aber Du ſelbſt räumeſt ſo eben ein, daß es einen Kampf gebe, den man, wegen der Unmöglichkeit zu ſiegen, nicht eingehen dürfe, und dieß iſt, wie man aus andern Ausſprüchen abnimmt, der Kampf mit dem Schickſale, und der beſtehenden Natur-Ordnung. Wo bleibt nun die Freiheit und ungeſtöhrte Ruhe des Weiſen? Jene ruhige Ergebung iſt eine Hemmung der abſoluten Thätigkeit des Selbſtherrſchers, für welchen Du ſo gern den Menſchen erkläreſt. Mag auch mit unbeſiegter Kraft Dein moraliſcher Sinn über den Trümmern der Körperwelt ſchweben; dennoch biſt Du nicht frei von den Schlägen des Schickſals; dennoch nicht unzugänglich dem Schmerze. Man kann Deinem Körper, um in Deiner Sprache zu reden, nicht wehe thun, ohne Dein Ich, das ſo gern frei ſeyn möchte, zu kränken; denn nicht der Körper empfindet, ſondern Du ſelbſt biſt der Fühlende.

XXVII.

Hüte Dich, beim Anblick eines vorzüglich geehrten, oder ſehr mächtigen, oder ſonſt angeſehenen Mannes, verleitet durch Phantaſie, ihn glücklich zu preiſen. Denn ſobald das Gute ſeinem Weſen und ſeiner Natur nach in ſolchen Objecten geſucht wird, die von unſrer Willkühr abhangen, ſo kann weder Neid noch Eiferſucht Statt finden. Du ſelbſt aber wirſt weder Feldherr, noch ein Mitglied des hohen Rathes *), noch der erſte Conſul, ſondern frei zu ſeyn wünſchen. Nur einen Weg aber giebt es zur Freiheit — Verachtung deſſen, was nicht in unſrer Gewalt ſteht.

Der bloße Beſitz des Reichthums und einträglicher Aemter macht, ohne die Fähigkeit und den guten Willen dieſe geſchickt zu verwalten, und jenen zweckmäßig anzuwenden, zwar einen geringen, aber doch immer einen nicht ſchnöde zu verachtenden Beſtandtheil menſchlicher Glückſeligkeit aus. So ſehr ich die Seelengröße deſſen bewundre, der, wenn ſeine vernünftigen Bemühungen Beides zu erſtreben, fruchtlos bleiben, auf dieſe Güter mit ſtoiſcher Gelaſſenheit Verzicht leiſtet, ſo tadelnswürdig finde ich den indolenten Menſchen, der ſie auf rechtmäßigem Wege nicht zu erringen trachtet. Denn es iſt unläugbare Pflicht des ſittlichen Weſens, jedes Hinderniß des freudigen Rechtthuns zu entfernen, ſeinen Wirkungs-Kreis im Reiche der Geiſter auf jede erlaubte Art, mit kluger Rückſicht auf das Maß ſeiner Kräfte, zu erweitern, und, weit entfernt von Gleichgültigkeit gegen die Meinung Anderer, ſich vielmehr durch wahres Verdienſt um die Menſchheit jene Achtung zu ſichern, ohne welche ſein Rath nicht geſchätzt wird, und vielleicht ſein Talent fruchtlos bleibt. — Der Stoi-

---

*) Der Funfziger nämlich, die, aus den Fünfhunderten ausgewählt, unter dem Namen der Prytanen (πρυτανεις) das Beſte der Republik beſorgten.

ker will auf einem Wege, und durch ein, jedem Menſchen zu Gebote ſtehendes, Mittel uns glücklich und zufrieden machen. Dieß iſt der Weg gänzlicher Reſignation, abſoluter Sorgloſigkeit, und eines aus der Befriedigung des naturwidrigſten Eigenſinnes entſpringenden Hochgefühls der Freiheit. Aber dieſer Freiheitsgebrauch iſt darum zweckwidrig, weil er die Vollendung der allſeitigen Bildung des Menſchen, und die von ihm nothwendig zu befördernde Cultur ſeines Geſchlechtes, hindert, und einen das ganze Getriebe menſchlicher Thätigkeit ſtöhrenden Egoismus, der, bei aller ſcheinbaren Aufopferung, nur ſeiner Ruhe opfert, befördern muß. Wer nicht annimmt, daß die Freiheit durch ein ſittliches Geſetz gebunden ſey, und nur zwiſchen Achtung, oder Geringſchätzung, Erfüllung oder Nichterfüllung die Wahl bleibe: der könnte einen in böſer Maxime hartnäckig beharrenden, ungeſelligen und ſelbſtſüchtigen Menſchen irrig für frei, ſelbſtſtändig und groß halten. — Ware es möglich, einen untrüglichen, die Gränze des Rechts und der Pflicht nicht durchkreuzenden Weg zu völliger Glückſeligkeit zu entdecken, wie ihn der Stoiker verſpricht: wem würde dieſer nicht willkommner ſeyn, als die mannigfaltigen, oft ſich ſelbſt unter einander aufhebenden, Klugheitsregeln anderer praktiſchen Weisheitslehrer? Aber eine aus ſo heterogenen Beſtandtheilen componirte Natur, wie die menſchliche, muß auf verſchiedenen Pfaden die Blumen der Freude und des Genuſſes ſuchen. Wenn dieſe nur parallel ſind dem geraden Wege der Pflicht, ſo iſt es laubt, ſie ohne Ausnahme zu betreten; aber, wo ſinnlicher Genuß nur auf Koſten der Menſchenwürde und des Geſetzes zu erndten iſt, da muß man ihn mit edelen Stolze verſchmahen. Entweder gebe man alſo den Gedanken, eine Glückſeligkeitslehre zu liefern, ganz auf, oder man geſtehe, daß alle Anweiſungen der Klugheitslehrer nur ein Aggregat von Erfahrungen ſeyn können, die jeder beliebig erweitern, befolgen oder vernachläſſigen, und nach eignem Gutdünken berichtigen kann.

XXVIII.

Schmähet oder ſchlägt Dich einer, ſo denke, nicht dieſer Menſch beleidige Dich, ſondern, was Dir wehe thut, ſey nur die Vorſtellung, daß ſein Verhalten beleidige. Reizet drum jemand Dich zum Unwillen, ſo mußt Du nicht vergeſſen, daß eigener Wahn Dich gereizet hat. Uebe Dich demnach vorzüglich im Widerſtende gegen die hinreißende Gewalt der Phantaſie. Denn haſt Du einmal Zeit gewonnen, ſo wird die Selbſtbeherrſchung Dir leichter.

Daß durch Milderung der Eindrücke, die eine Beleidigung hervorbringt, kraft des Zügels, woran man die Phantaſie lenkt, jene Selbſtbeherrſchung und Beſonnenheit, die

Du ſo oft anpreiſeſt, erleichtert werde, will ich Dir gern zugeben. Aber Nachſicht bei den Angriffen auf meine Perſon, auf Ehre und Leben, wäre die Wegwerfung eines Nieterträchtigen, wie oben gezeigt iſt, und mein Gefühl der Beleidigung iſt nichts weniger als Schimäre, weil Duldſamkeit gegen das Unrecht in eben dem Grade unſittlich, als der Frevel ſelbſt, ſeyn würde.

XXIX.

Tod und Flucht, und Alles, was Dir fürchterlich ſcheint, ſchwebe Dir täglich vor Augen, doch vor allen Dingen der Tod, und Du wirſt weder niedrigen Begierden, noch fruchtloſen Wünſchen nachhängen.

Mit dem Gedanken an widrige Schickſale, und ſelbſt an die Vergänglichkeit des ſinnlichen Lebens, ſich abſichtlich vertraut zu machen, um das eintretende Unglück minder ſchrecklich zu finden, oder die Heftigkeit ſinnlicher Begierden zu mäßigen, dieß gebietet allerdings die Klugheit zaghaften und leidenſchaftlichen Seelen. Aber es kommt auf den Grad der Stärke im einen, und der Reizbarkeit im andern Falle an, den jeder ſich ſelbſt zutrauet, um zu beſtimmen, in wiefern dieſer Rath für ihn anwendbar ſey. Nicht jedem kann ein tägliches Andenken an den Tod, und an mögliche Leiden, wodurch oft zur Unzeit Freuden und Geſchäfte möchten geſtöhrt werden, abſolute Pflicht ſeyn;

ſelbſt dem nicht, der Beides ſchrecklich findet, ſobald nur die Furcht vor dieſen Uebeln ihm ſo wenig, als die Begierde nach ſinnlicher Luſt, Hinderniß der freien und willigen Pflichterfüllung wird.

XXX.

Biſt Du Freund der Philoſophie, ſo bereite Dich nur gleich auf Spott und Hohngelächter; denn Manche werden ſich über Dich luſtig machen, und ſagen: Da kommt ja urplötzlich ein Philoſoph wieder zum Vorſchein! Oder: Woher dieſe erhabenen Augbraunen (dieſe weisheitsvolle Stirn)? Du aber hüte Dich zwar vor affectirtem Ernſte, doch halte ſo feſt an den Grundſätzen, von deren Wahrheit Du überzeugt biſt, als hätte Dich ein Gott auf den Poſten geſtellet, den du bekleideſt, und bedenke, daß, nach ſtandhafter Beobachtung derſelben, einſt eben dieſe vormaligen Spötter Dich bewundern, wenn Du aber Dich irre machen läßt, noch lauter lachen werden.

XXXI.

Sollteſt Du einmal die Schwäche begehen, um einen Andern zu gefallen, Dich in die Außenwelt zu verirren,*) ſo bedenke, daß Du aus Deiner Stellung**) gerückt biſt. Es genüge Dir alſo, in jedem Falle Philoſoph zu ſeyn; willſt Du aber auch den Schein des Weltweiſen haben; ſey es in Deinen Augen, und Du wirſt groß genug ſeyn!

Der Beſchluß folgt.

---

*) ἔξω στραφῆναι. d. h. aus ſich ſelbſt herausgehen; unzufrieden mit eigner Größe, nach äußern Gütern trachten.

**) ἔνστασις und στάσις — bildliche Ausdrücke, hergenommen von Kämpfern oder Fechtern, die eine gewiſſe Poſition behaupten muſſen, um nicht zu wanken und unterzuliegen. Der Lateiner: gradum tenere, und de ſtatu ſuo dejici ſind ihnen nachgebildet. Auch die vorhergehenden Vergleichungen mit einer Rolle im Schauſpiele, und einem Poſten (τάξις) ſind von analoger Bedeutung.

V.

Ueber den Begriff der Mythologie, und den philoſophiſchen Sinn der alten Mythen.

Von demſelben Verfaſſer.

Ueber den Begriff der Mythologie, und den philoſophiſchen Sinn der alten Mythen.

Von

H. Kunhardt.

Wäre in manchen Lehrbüchern ein beſtimmter Begriff der Wiſſenſchaft, die ſie enthalten ſollen, feſtgeſetzet, ſo würde den Verfaſſern die Arbeit durch Auswahl des Zweckmäßigen zwar nicht erleichtert, aber ihre planloſen Compilationen würden weniger ausführlich und ermüdend geworden ſeyn. Zu wie dünnen, faſt ſchmächtigen, Bändchen würden manche Lehrbücher der Geſchichte und Mythologie, der ſogenannten ſchönen Wiſſenſchaften und der Philoſophie, die jetzt ganze Alphabete einnehmen, zuſammenſchrumpfen, wenn ihre Verfaſſer ein beſtimmtes Ziel unverrückt im Auge behalten, und den Weg dahin mit ſcharf gezogenen Grenzen bezeichnet hätten. Und welcher Gewinn ließe ſich von eine ſo ſcharfen Abſonderung der Reviere auf dem unermeßlichen Gebiete der Wiſſenſchaften nicht hoffen! Minder abſchreckender Vortrag, Harmonie und Einheit des Ganzen, ungeſtörte Ueberſicht des Wahren und Gewiſſen! — Beſonders iſt die Mythologie eine der Wiſſenſchaften, deren Begriff nur in wenigen Büchern ſcharf genug bezeichnet zu ſeyn ſcheinet. Der Unterricht in dieſer zwiſchen Wahrheit und Fabel ſchwebenden Lehre veranlaßte mich, über den Begriff derſelben, und über die wahrſcheinliche Entſtehung der Mythen nachzudenken. — Hier iſt das Reſultat dieſer Unterſuchung.

Mythus heißt Sage überhaupt, und iſt mit dem Worte Fabel im weiteſten Sinne, wobei weder auf die äſopiſche, noch auf die Fabel des Heldengedichtes Rückſicht genommen wird, gleichbedeutend. Allein es giebt der Sagen und Fabeln und Mährchen mancherlei; bei chriſtlichen Völkern und Nicht-Chriſten; in der Vorwelt und jetzt noch gangbare; die Religion und andre Gegenſtände betreffende; ungereimte und gedankenreiche; aus der bloßen Phantaſie der Dichter hervorgeſponnene, und ſolche, die auf hiſtoriſche Thatſachen Beziehung haben können. Im Worte ſelbſt liegt alſo kein Grund, warum man unter Mythologie nicht Alles, was zu allen Zeiten unter jedem Volke als geſchehen erzählt, oder als Gedanke in die Form der Begebenheit eingekleidet ward, für deſſen Wahrheit man aber nicht, durch Hinweiſung auf unläugbare Monumente, redende, oder ſtumme, durchaus glaubwürdige Zeugen einen Ueberzeugungs-Grund anführen kann, begreifen ſollte. Dieſe

Beſtimmung halte ich für nöthig, um das Gebiet der Geſchichte von der Mythologie zu trennen; und ſie enthält das einzige Merkmal, wodurch einer Verwirrung vorgebeugt werden kann. Denn, was glaubwürdige Zeugen, als eine in ihrer Gegenwart vorgefallene, aus natürlichen Urſachen begreifliche Begebenheit erzählen, das wird zwar auch, ſo lange es nicht ſchriftlich verzeichnet iſt, nur geſagt, aber dennoch als zuverläſſige Erzählung, nicht als Sage, betrachtet. Es kann mit der Zeit die Natur der bloßen Sage annehmen, wenn jene Zeugen, ohne ein unbezweifeltes Denkmal hinterlaſſen zu haben, geſtorben oder entfernet ſind; und die Nachwelt nicht weiß, wie viel zu dem urſprünglich Wahren, abſichtlich oder aus Mißverſtand, oder als Urtheil von ſpäter lebenden, oder gleichzeitigen Menſchen hinzugeſetzt ſey.

Aber, wenn jener Fall nicht eintritt, ſo wird die Erzählung ſich von dem Mythus wie Wahrheit vom Scheine, wie Vorſtellung von der Sache unterſcheiden. Daß ein Palmyra, oder Herkulanum geweſen ſei, könnte vielleicht uns Deutſchen bisher immer nur erzählet, nie in den Jahrbüchern der Geſchichte verewiget ſeyn: dennoch wäre es nicht Sage, ſondern Erzählung. Dagegen möchten Hygin und Ovidius, Parthenius und Konon uns noch ſo ernſtlich verſichern, daß Apoll einen Wettſtreit mit Marſyas gehabt habe, es bleibt dennoch, wenn auch innere Wahrſcheinlichkeit nicht mangelte, aus dem angeführten Grunde, ein bloßer Mythus. — Der Charakter des letztern muß alſo, wenn man nicht Fabel und Geſchichte vermengen will, in den Mangel an Beziehung auf ein, nach genauer Prüfung der hiſtoriſchen Kritik, unläugbares Factum geſetzet werden. Iſt das Factum keinem Zweifel unterworfen, die Erzählung deſſelben aber nur in der figürlichen Sprache eines Zeitalters abgefaßt, in welchem die Phantaſie andern Seelenkräften überlegen war: ſo iſt's eine Geſchichte der Materie, ein Mythus der Form nach, und es wird dann ſchon möglich ſeyn, das bunte Gewand abzuſtreifen, um die unverhüllete Wahrheit zu ſehen.

Aber die Gewißheit der Thatſache muß, wenn die Geſchichte durch dergleichen Deutungen etwas gewinnen ſoll, vorher ausgemacht ſeyn, weil ſonſt zwar zu bloßen Hypotheſen ein weiter Spielraum bleibt, aber jeder Erklärung doch das Kriterium der Wahrheit — d. h. ein Factum fehlet, dem ſie nicht widerſprechen darf, mithin Alles nur Vermuthung bleibt, die freilich, wenn ſie auf Bekanntſchaft mit dem Geiſte der Sprache, der ganzen Vorſtellungsart des Zeitalters gegründet iſt, bis zum höchſten Grade der Wahrſcheinlichkeit geführt werden, nie aber die Stelle der Geſchichte vertreten kann. Wenn z. B. der Trojaniſche Krieg, oder doch die Haupt-Begebenheit deſſelben, gar keinem Zweifel ausgeſetzt wäre, ſo würde man, nach Abſonderung deſſen, was zur epiſchen Handlung, zur Vorſtellungs-Art und Sprache des homeriſchen Zeitalters gehört, über die Veranlaſſung und den Gang deſſelben, durch Uebereinſtimmung der Ilias mit einer ſchon an ſich für wahr gehaltenen Thatſache, noch mehr Gewißheit erlangen, und ſeine Ueberzeugung befeſtigen. Aber aus dem Homer beweiſen zu wollen, daß ein ſolcher Krieg geführet daß er die Folge vom Raube der Helena geweſen ſey, und durch welche Hinderniſſe er ſich verlängert habe — iſt fruchtloſe Bemühung. Denn wer bürgt uns dafür, daß nicht ſchon im Homeriſchen Zeitalter ein Heldendichter ſich unterſtanden habe, eine völlig erdichtete Begebenheit zum Objecte ſeines Werkes zu machen? Am wenigſten läßt ſich für die Wirklichkeit der in das Gedicht eingeflochtenen Veranlaſſung, für das Daſeyn eines Paris, Achilles, Menelaus und Hector ein Beweis aus der Ilias hernehmen. Der verdienſtvolle Hr. Hofr. Heyne ſagt in ſeinen neueſten Bemerkungen über das mythiſche Zeitalter: „Ob je ein Troja geweſen ſey, nicht nur bezweifeln, ſondern ſogar läugnen zu wollen, geht über alle Grenzen einer erlaubten Skeptik hinaus, und verliert ſich ins Willkührliche.“ Mir ſcheint mehr das Läugnen, als das Bezweifeln willkührlich; und nicht ſowohl der Zweifel am ehemaligen Daſeyn Troja's, als an der Wahrheit des ganzen Krieges; weil es nicht unmöglich iſt, daß Homer durch die Schöpfer-Kraft ſeines Geiſtes den ganzen Stoff der Ilias erzeugt und verarbeitet habe.

Wir haben alſo vom Unterſchied der Sage und der Geſchichtserzählung ein Merkmal gefunden. Dazu kommt, daß eine Geſchichte, ſobald ſie innern Widerſpruch enthält, allen Glauben verliert; ein Mythus aber, als Erzählung deſſen, was man entweder als geſchehen angenommen, oder über den Urſprung und die Wirkungen einer zwar an ſich unläugbaren, nur in Hinſicht auf jene nicht weiter bekannten, Thatſache geurtheilt habe, noch ſo läppiſch und abgeſchmackt ſeyn könnte, und dennoch als Sage gelten würde, ſobald ſie nur mit einen gewiſſen Vertrauen auf ihre Glaubwürdigkeit von dem großen Haufen, oder einem Theile deſſelben angenommen und verbreitet wäre. Denn da der Gegenſtand aller Hiſtorie das Geſchehene iſt, was aber geſchehen ſoll, wenigſtens möglich ſeyn mußte: ſo folgt, daß Widerſprechendes in hiſtoriſchen Erzählungen nicht enthalten ſeyn darf. Zum Mythus aber wird nur erfordert, daß etwas geſagt und für wahr angenommen ſey; weil aber Menſchen die ungereimteſten Mährchen für Wahrheit halten, ſo kann die ſchärfſte Kritik die Wirklichkeit des Mythus nicht wegſchaffen.

Endlich hat die Geſchichte im engern Sinne des Wortes nur Begebenheiten, die in der Sinnenwelt zum Vorſchein kamen, nicht aber Urtheile, Meinungen, Hypotheſen — kurz nur das Geſchehene, nicht das Gedachte, zum Gegenſtande. Was gemeint, und geträumt iſt; worin Menſchen geirrt haben, und wie ſie zu Irrthümern verleitet, oder davon zurück gebracht ſind — das gehört in ein anderes Fach, welches zwar auch Geſchichte der Menſchheit, der Litteratur, der Philoſophie, genannt wird, aber deſſen Inhalt aus einer Welt von ganz anderer Art — aus der Verſtandeswelt — entlehnet iſt. Mythen können dagegen Urtheile, Vermuthungen, Erklärungsgründe, wahrſcheinliche oder ungereimte, über phyſiſche oder moraliſche, über theologiſche oder hiſtoriſche Gegenſtände enthalten, ſobald ſie nur als Begebenheit, wie wundervoll und vom gewöhnlichen Gange abweichend dieſe immer ſey, eingekleidet werden.

Nun ſey es mir erlaubt, aus den vorläufigen Bemerkungen einige Folgerungen abzuleiten, und an manchen vom Mythus und der Mythologie aufgeſtellten Definizionen meine eben geführte Klage zu rechtfertigen. Wenn ich das unterſcheidende Merkmal der Geſchichte richtig angegeben habe, ſo folgt zunächſt, daß Alles, was durch gleichzeitige und unverdächtige Zeugen als wirklich vorhanden oder geſchehen uns mitgetheilt wird, zur Mythologie nicht gerechnet werden dürfe. Nun aber iſt die Art, wie man ehemals im griechiſchen und römiſchen Alterthum Götter und Halbgötter verehrte, aus den Annalen der Geſchichte, und Denkmälern der Vorzeit bekannt; ſelbſt die Namen und Attribute dieſer Götter, die Vorrechte und beſtimmten Geſchäfte ihrer Prieſter ſind von gleichzeitigen Männern, als unleugbar wirkliche Facta erzählt, und ſo fabelhaft auch, um nur ein Beiſpiel anzuführen, die Erzählungen vom Bachus ſeyn mögen, ſo zweifelhaft es immer bleiben mag, ob jemals ein Bachus außer dem Gebiete der Phantaſie geweſen ſey: ſo unverdächtig ſind die Zeugniſſe von ſeiner Verehrung. Will man drum Mythologie als einen von der Geſchichte abgeſonderten Zweig bearbeiten, ſo muß alles, was die Verehrung der Götter, die bildliche Vorſtellung derſelben, ihre Namen, Attribute und Prieſter betrifft, nur als ein aus der wahren Geſchichte entlehnter, zur vollſtändigen Kenntniß der heidniſchen Religion und Mythologie leitender Zuſatz betrachtet, nicht aber in die Beſchreibung dieſer Lehre aufgenommen werden, obgleich die Verehrung jener Weſen und ihre ſymboliſche Darſtellung ſich auf die Geſchäfte, Handlungen und Schickſale bezieht, die nach der mythiſchen Erzählung ihnen beigelegt werden. Denn wer wird z. B. in einer Definition der Geſchichte den Begriff der Geographie und Zeitrechnung, ſo unentbehrlich auch dieſe ſind, um jene gründlich zu lernen; oder wer in den Begriff der Sittenlehre die empiriſche Pſychologie verweben können, ohne Verwirrung anzurichten?

Mit Recht ſagt alſo Herr Hofrath Eſchenburg in ſeinem Abriſſe der Fabellehre: man verſtehe gewöhnlich unter Mythologie auch jene aus dem Fache der wahren Geſchichte entlehnten Erzählungen: nur folgt daraus nicht, daß man, nach genauer Kritik, den Begriff derſelben ſo beſtimmen dürfe.

Am wenigſten möchte wohl die von Banier aufgeſtellte Definizien die Probe der Kritik aushalten; und ich wundere mich ſehr, daß ſein Ueberſetzer, Johann Adolph Schlegel, zur Berichtigung derſelben kein Wort beigefügt hat. Er beſchreibt die Mythologie als Kenntniß der Fabel, und zu gleicher Zeit der heidniſchen Religion, ihrer Geheimniſſe, ihrer Kirchengebräuche, und des Dienſtes, womit die Heiden ihre falſchen Gottheiten beehrten. Wie viel Schwankendes, Ueberflüſſiges, und offenbar Falſches dieſe Beſchreibung enthalte, darf wohl kaum erinnert werden. Mythologie iſt Kenntniß der Fabel, ſagt eben ſoviel als: die Fabellehre iſt Lehre der Fabel. Hätte der Verfaſſer nur beſtimmt, was Fabel heißen ſolle: ſo könnte man in Hinſicht auf dieſen Begriff noch mit der Erklärung zufrieden ſeyn. Aber daran hat er ſo wenig gedacht, daß er ſogar die Aeſopiſche Fabel unter dem beſonderen Titel Apologen bald zu den moraliſchen rechnet, bald ihr einen abgeſonderten Platz anweiſet, ohne das Wort Apologen mit einer Sylbe zu erklären.

Wenn es ferner heißt: die Mythologie ſey zugleich Kenntniß der heidniſchen Religion: ſo könnte man fragen, ob denn nicht manches, was zu dieſer gehört, auf fabelhaften, oder aus frommem Aberglauben für wahr gehaltenen Erzählungen beruhe. Und ſind denn Kirchengebräuche, Geheimniſſe, und der Dienſt womit die Götter beehrt wurden, nicht ſchon in dem Begriffe der heidniſchen Religion enthalten? Durfte alſo dieſer Zuſatz noch gemacht werden, um den Gegenſtand der Mythologie zu verdeutlichen?

Eben ſo wenig befriedigt Banier den Leſer, wenn er die Fabeln in hiſtoriſche, phyſiſche, allegoriſche und moraliſche eintheilt. Denn wie kann eine Fabel moraliſch genannt werden, ohne allegoriſch zu ſeyn? Die Allegorie iſt ja eine fortgeſetzte Metapher, und bezeichnet einen Gegenſtand mittelbar durch den Gebrauch von Wörtern, die, im eigentlichen Sinne verſtanden, etwas anders bedeuten, aber durch Hülfe der Phantaſie, nach dem Geſetze der Aehnlichkeit, eine Vorſtellung von jenem zu erwecken vermögen. Mithin muß jede ſowohl moraliſche, als phyſiſche Fabel, wenn ſie einen Satz aus der Natur oder Sittenlehre anſchaulich darſtellen ſoll, im allegoriſchen Gewande vorgetragen werden. Banier fehlt alſo gegen ein wichtiges Geſetz der Logik, wenn er das, was allen Gliedern der ganzen Eintheilung gemein iſt, als einen beſondern Theil des Ganzen aufſtellet. Höchſtens kann die hiſtoriſche Fabel von derjenigen, die Heyne den Gedanken-Mythus nennt, oder von dem Philoſophem unterſchieden werden. Dann muß aber jener Ausdruck (hiſtoriſche Fabel) nicht den erzählenden Ton, worin ſie vorgetragen wird, weil dieſer allen Mythen gemein iſt, ſondern die wahrſcheinliche Beziehung deſſelben auf ein wirkliches Factum, welche dann bloß ein Gegenſtand der Vermuthung bleibt, bezeichnen. Daraus ergiebt ſich zugleich, daß bei zweideutigen Erzählungen, die eben ſo wohl einen figürlichen Sinn, als urſprünglich wahre Begebenheit enthalten können, auch der größte Scharfſinn des gelehrteſten Auslegers irre geleitet, mithin aus Mythologie für wahre Geſchichte nicht das Mindeſte gewonnen werden kann.

Wird nun die von Heyne gemachte Eintheilung, die nach meiner Ueberzeugung allein zuläſſig und erſchöpfend iſt, angenommen: ſo darf man nach der Natur des Gegenſtandes, der durch Urtheils-Mythen, oder Philoſopheme wahrſcheinlich bezeichnet werden ſollte, die Unterabtheilung machen.

So würde z. B. der Mythus: Oceanus ſey Vater der Flüſſe; der Mond habe ſich mit der Luft vermählet und mit ihr den Thau erzeuget, zu den phyſikaliſchen gehören. Die Erzählung von der Themis, von den Furien, und ihren folternden Qualen, würde zu den moraliſchen gerechnet werden müſſen. Aber den Begriff der phyſiſchen müßte man freilich beſſer beſtimmen, als Banier gethan hat, wenn er ſie Fabeln nennet, die einige philoſophiſche Poeten erfanden. Haben denn nicht einige philoſophiſche Poeten, oder vielleicht auch nur bildlich ſprechende Philoſophen, die moraliſchen Fabeln ſowohl als die phyſiſchen erfunden? Und erklärt man einen Gegenſtand dadurch, daß man den Erfinder deſſelben anführt? Wird man ſagen dürfen: die Buchdruckerkunſt ſey diejenige, welche von Johann Guttenberg, einem Deutſchen, erfunden wurde?

Wer die Philoſopheme noch allgemeiner eintheilen will, kann ſie nach dem Vernunftgebrauche des Erfinders in ſpekulative und praktiſche abſondern. Spekulativ würde ein Philoſophem genannt werden müſſen, wenn die erdichteten Vorfälle ſo beſchaffen und geordnet wären, oder wenn man auch zu etwas, urſprünglich aller Vermuthung nach, Wahrem, ſo viel durch Phantaſie Geſchaffenes, und in der Ordnung hinzuſetzte, daß dadurch eine Begebenheit, oder ein Objekt überhaupt, ſeinem Grunde oder Zwecke nach begreiflich würde. Spekulativ nennt man überhaupt den Gebrauch der Vernunft, wenn ſie entweder von einem gegebenen Objekte (Gegenſtande) ausgeht, und aus Gründen ſich das Daſeyn deſſelben ſeiner Möglichkeit und Zweckmäßigkeit nach zu erklären ſucht, oder wenn ſie einen Erklärungsgrund vorausſetzt, und durch Anwendung deſſelben in jedem vorkommenden Falle die wirklich vorhandenen Dinge begreiflich macht. Wenn z. B. ein Weiſer des Alterthums ſich die Frage aufwarf, woher doch wohl das mannigfaltige Elend der Menſchheit ſeinen Urſprung genommen haben möge, und nun eine Abrede des Jehovah mit den erſten Menſchen annahm, nach welcher dieſe verpflichtet geweſen wären, von einer verbotenen Frucht nicht zu eſſen, im Fall der Uebertretung des gegebenen Geſetzes aber, mit Strafe bedroht wären: ſo war es ein Bedürfniß der ſpekulativen Vernunft, das ihn zur Erfindung jenes in den moſaiſchen Büchern befindlichen Mythus leitete, ob er gleich, weil dieſe ihm nicht befriedigend das Räthſel löſte, ſich durch Phantaſie hintergehen ließ. – So führte Spekulation auf die Erfindung von der abentheuerlichen Veranlaſſung einer Sündfluth. Der philoſophiſche Dichter mochte wahrnehmen, oder gehört haben, daß Tauſende in der Fluth überſtrömender Flüſſe ihr Leben eingebüßt hatten. Unbekannt mit den natürlichen Urſachen dieſer Erſcheinung; ſelbſt die Entſtehung des Regens, der Ströme anſchwellte, zu erklären unfähig, ſchweift er in das Gebiet der Phantaſie hinüber. Schon gewohnt, Unglück als Strafe der Sünde anzuſehen, träumt er von muthwilligen, alle Warnung des Richters verachtenden Uebertretungen der göttlichen Geſetze, und ſo entſteht ein Mythus, der zwar, wie alle, hiſtoriſch vorgetragen wird, aber ſpekulativ, und, wegen des beſondern Gegenſtandes der Spekulation, phyſikaliſch iſt. Manche Hypotheſen der älteſten Philoſophen, die ſich das Daſeyn der Welt bald aus Waſſer, bald aus der Vermiſchung und Gährung verſchiedenartiger Elemente erklären wollten, durften nur in Umlauf gekommen und allgemein für wahr gehalten ſeyn, um ebenfalls unter dieſen ſpekulativen Mythen ihren Platz zu finden.

Je älter nun ein Mythus von der Art; je allgemeiner verbreitet, und je größer, je mehr in die Sinne fallend die darin enthaltene Begebenheit iſt, deſto wahrſcheinlicher iſt es, daß etwas Wirkliches die Veranlaſſung dazu gegeben habe. So würde z. B. wenn auch nicht die Beobachtungen der Naturforſcher die Knochen der Seethiere, die Lagen von Muſcheln, und andere Seeprodukte auf hohen Gebirgen, von einer großen Fluth zeugten, doch der Mythus von jener fürchterlichen Ueberſchwemmung für eine wahre Naturbegebenheit der Art ſprechen. Gewißheit erhält man auf dem Wege freilich nicht, und in ſo fern bleibt mein vorhin aufgeſtellter Satz, daß die Geſchichte aus Mythen nichts hernehmen kann, unumſtößlich. Aber Wahrſcheinlichkeit entſteht 1) durch das Alter des Mythus, weil es der Einfalt roher Menſchen angemeſſener iſt, vorauszuſetzen, daß eine Begebenheit, deren Folgen ſich noch Jahrhunderte nachher zeigen mußten, von ihnen nicht willkührlich erfunden ward. Man würde den erſten, der ſo etwas ſagte, beim Worte gehalten, und Beweiſe verlangt haben, 2) weil der Mythus bei mehr als einer Nation in den früheſten Zeiten angetroffen wird.

Späterhin, da ſchon die Phantaſie mehr Spontaneität zu äußern, da man Fakta zu erſinnen, und hinterher dieſe mit manchen Fiktionen zu ſchmücken begonnen hatte, verliert aber die Mythologie ſogar alle nur wahrſcheinliche Beziehung auf wirkliche Begebenheiten. Vorzüglich ſchwindet die Wahrſcheinlichkeit der Erzählungen, die nur unter einem Volke gangbar waren, wenn ſie Fakta enthalten, die ihrer Natur nach allen Völkern des Erdbodens hätten bekannt werden müſſen. Wenn z. B. das Mährchen von der Sprachenverwirrung zu Babel in jener Beziehung auf Wirklichkeit ſtände: ſo ließe ſich, da doch jenem Mythus zu Folge, alle Nationen des Erdbodens durch ein Wunder göttlicher Allmacht zerſtreuet ſeyn ſollen, kein Grund einſehen, warum nicht unter jedem Volke dieſe für das ganze Geſchlecht der Menſchen ſo wichtige Begebenheit ſich im Andenken erhalten haben ſollte, wenn man nicht annehmen will, daß einige Stammeltern mit ihrer alten Sprache alles Bewußtſeyn verloren haben. Ich kann bei dieſer Gelegenheit eine ſcharfſinnige Vermuthung des Herrn Forberg, die er im philoſophiſchen Journale äußert, nicht übergehen. Man pflegt die Fabel vom babyloniſchen Thurmbau gewöhnlich als einen ſpekulativen Mythus anzuſehen, deſſen Abſicht geweſen ſey, die Verſchiedenheit der Sprachen, welche dem alten Denker aus natürlichen Urſachen unbegreiflich vorkam, zu erklären. Forberg verläßt dieſe Deutung der meiſten Ausleger, und findet die veranlaſſende Urſache zu jener Fiktion in dem Namen des Ortes, wohin die wundervolle Begebenheit verlegt wird. Babel heißt nämlich Verwirrung, und man ſieht aus verwandten Dialekten, daß dieſe Bedeutung des Wortes nicht willkührlich angenommen iſt. Nun mochte der Erfinder des Mythus ſich erklären wollen, woher es doch komme, daß dieſer Stadt ein ſo bedeutender Name gegeben ſey. Vielleicht war ihm auch die Verſchiedenheit der Sprache ſonſt ſchon ein Räthſel geweſen, und nun gab eine etymologiſche Träumerei zur Erfindung einer Fabel Anlaß, die nach Jahrtauſenden noch als Erzählung einer hiſtoriſchen Thatſache galt. Dieſe Deutung iſt nicht bloß ſinnreich, ſondern beruht zugleich auf einem feſten exegetiſchen Grunde. Nachdem nämlich der ganze Vorfall erzählt iſt, ſetzt der ehrliche, noch keiner Verſtellung fähige Erfinder ſehr naiv hinzu: Darum heißt die Stadt Babel, weil der Herr daſelbſt verwirret hatte aller Länder Sprache. Nun werden ſich Leſer des Herodot erinnern, daß es bei alten Hiſtorikern üblich war, nicht bloß das Hauptfactum, ſondern auch wohl die Abſicht, in der es erzählt ward, treuherzig zu wiederholen, und ich müßte ſehr irren, wenn nicht der moſaiſche Mythen-Dichter in der angeführten Stelle ſich ſelbſt am beſten erklärte. Auch hier iſt alſo ein ſpekulativer, und, wenn man will, etymologiſcher Mythus, der doch zum hiſtoriſchen Gebrauche noch in ſo fern dienlich ſeyn kann, als er wenigſtens das Daſeyn der Stadt Babel beſtätiget. Aber wie ſehr würde ſich der Geſchichtforſcher täuſchen, der aus jener Sage auch nur beweiſen wollte, daß Babel Thürme gehabt, oder, wenn der Bau eines in die Wolken reichenden Thurmes bildlicher Ausdruck für ein frevelhaftes Betragen und empörender Stolz ſeyn ſoll, ſchließen wollte, daß Babels Einwohner ſtolz, und zu Empörungen geneigt geweſen wären.

Beim Ovidius finden wir manche Fabeln, die zwar auch zur Gattung der ſpekulativen gehören, aber die der Dichter eines ſo gebildeten Zeitalters nicht aus Bedürfniß und Mangel aus Erklärungsgründen, nicht um ernſtlich

Wahrheit zu ſuchen, ſondern mit dem Bewußtſeyn, daß die ganze Erzahlung bloßes Spiel und ein Luxus der Einbildungskraft ſei, erfunden hat. Den Hebräiſchen Mythiker täuſchte die Einbildung vermuthlich auf dem Wege zur Wahrheit, der gebildete Römer ſtellt ſich mit erheucheltem Ernſte, als wollte er mit ſeinem Leſer Wahrheit aufſuchen, und führt den willig Folgenden in die blumichten Gefilde der Phantaſie.

Wer wird es ihm glauben, wenn er das Daſeyn der Spinne aus einem Streite Minervens mit Arachne ableitet, oder Nyktimenen zur Nachteule, Lyciens Bauern zu Fröſchen, Prognen zur Schwalbe werden läßt, daß er die Abſicht habe, eine ernſthafte Erklärung vom Entſtehen dieſer Thiere zu geben? Dergleichen Fabeln ſind auch wahrſcheinlich unter dem großen Haufen niemals in Umlauf gekommen, und mochten nur den Freunden der ſchönen Litteratur zur Unterhaltung dienen, denen der ſpielende Witz und die treffende Verknüpfung der Aehnlichkeiten gefiel, die, mit einer hinreißenden Lebhaftigkeit, und blühenden Sprache vereinigt, Ovids Gedichte ſo anziehend machen.

München

VI.

Salomon Maimon's

Geſchichte

ſeiner

philoſophiſchen Autorſchaft,

in Dialogen.

Aus ſeinen hinterlaſſenen Papieren.

Salomon Maimon's

Geſchichte ſeiner philoſophiſchen Autorſchaft, in Dialogen.

Aus ſeinen hinterlaſſenen Papieren.

Der Verfaſſer und der Recenſent.

Verfaſſer.

Ehe ſie zur Beurtheilung meines Buchs ſchreiten, erlauben Sie gütigſt, daß ich Ihnen die Geſchichte meiner Schriftſtellerei, in ſo weit ich es zu dieſem Behuf für nöthig erachte, vorlegen darf.

Recenſent.

Wozu das? Haben Sie etwas Neues und Gutes geliefert, ſo wird Ihnen der Recenſent auch ohne dieſes Gerechtigkeit widerfahren laſſen. Wo nicht, ſo kann Ihnen dieſes zu nichts helfen. Wahrheit muß aus *objectiven* Gründen beurtheilt werden; und ſo wenig Geburt, als Erziehung und ſonſtige Verhältniſſe des Verfaſſers können hier in Betracht kommen.

Verfaſſer.

Im Allgemeinen haben Sie ganz Recht. Doch werden Sie hoffentlich eingeſtehen müſſen, daß es Fälle geben kann, wo dieſes zur Verhütung aller Mißverſtändniſſe, und als eine Anweiſung des wahren Geſichtspunkts der Beurtheilung nothwendig wäre; und daß der Verfaſſer ſelbſt ſich eben in einem ſolchen Falle befinde, ſoll Ihnen aus der Geſchichte ſelbſt zur Genüge erhellen.

Recenſent.

Wenn dem ſo iſt, ſo muß Ihnen freilich der Recenſent hierin willfahren. Aber machen Sie es kurz und gut!

Verfaſſer.

So kurz und gut, als mir möglich ſeyn wird. Alſo zur Sache! Der Verfaſſer iſt ein Mann von *jüdiſcher Nation.*

Recenſent.

Dieſen Umſtand, glaube ich, konnten Sie mit gutem Fug weglaſſen. Wir ſind, Gott Lob! in unſern aufgeklärten Zeiten über Religionsvorurtheile hinweg. Wir laſſen dem Juden als Schriftſteller eben die Gerechtigkeit widerfahren, die wir einem chriſtlichen Schriftſteller widerfahren laſſen. Sind nicht *Mendelsſohns* Schriften unpartheiiſch beurtheilt, und gehörig gewürdigt worden?

Verfaſſer.

Ueber das Factum mag ich mit Ihnen nicht ſtreiten. Doch bitte ich, zu bemerken, daß erſtlich Mendelsſohn zu einer, zu ſeiner Zeit herrſchenden Partei gehörte, zweitens daß er in ſeinen Schriften das Utile mit dem Dulci vortrefftrefflich zu verbinden wußte; drittens, daß er ſehr politiſch war, und mit gewiſſen Perſonen und Sachen ſehr ſäuberlich umging; welches Alles bei gegenwärtigem Verfaſſer der Fall nicht ſeyn möchte.

Recenſent.

Nun gut! Von jüdiſcher Nation!

Verfaſſer.

Aus Lithauen in Polen gebärtig. Nehmlich von einer Colonie dieſer Nation, die zu Zeiten der Religionsverfolgung aus Deutſchland verjagt wurde und in Polen einen Zufluchtsort fand, wie dieſes aus ihrer Sprache zu erſehen iſt, deren Grundlage bei ihrer Verdorbenheit und Vermiſchung mit den orientaliſchen ſowohl, als mit den ſlaviſchen Sprachen, die deutſche Sprache iſt. Wobei die edlen Polen, die ihnen dieſen Zufluchtsort eingeräumt hatten, auch ihre Rechnung fanden. Denn die wenige Induſtrie, Handel und Gewerbe, die in Polen anzutreffen ſind, hat das Land einzig und allein dieſer Colonie zu verdanken. Die übrigen Einwohner ſind entweder die urſprünglichen Beſitzer des Landes, die eigentlichen Polen, Herren, die nichts zu thun brauchen, oder, wie aus ihren Namen und vielen Wörtern ihrer Sprache zu erſehen iſt, griechiſche Sclaven, die einzig und allein zum Feldbau verdammt ſind.*)

Recenſent.

Wozu dieſe Umſtändlichkeit?

Verfaſſer.

Damit Sie die Mutterſprache des Verfaſſers kennen lernen. Sie iſt, wie es ſich leicht aus dem Vorhergehenden ergiebt, ein Gemiſch aus der hebräiſchen, griechiſchen, deutſchen und ſlavoniſchen Sprache; ſo, daß die Grundwörter der einen Sprache nicht ſelten in ihrer Zuſammenſetzung den Regeln der andern Sprache, und zuweilen gar keinen Regeln folgen. Man kann ſich alſo leicht denken, wie wenig eine ſolche Sprache zum Ausdrucke völlig beſtimmter Begriffe geſchickt iſt, und wie man nur durch Hypotheſen und Verſuche den Sinn einer Rede nach und nach enträthſeln kann; und wie eine ſolche Sprache zum wiſſenſchaftlichen Vortrag, wo Alles auf deutliche und völlig beſtimmte Begriffe ankommt, gänzlich untauglich iſt.

Recenſent.

Traurig genug!

---

*) Die Ur-Einwohner von Lithauen oder Littauen ſind Letten; Stammesverwandte der Letten in Liefland und der vormaligen Preußen. Nachkommen dieſer Letten ſind die Bauern oder Leibeigenen in Littauen. Der Adel oder der Stand der heutigen Güterbeſitzer daſelbſt iſt Polniſch.

Anmerk. des Herausgebers.

Verfaſſer.

Ob ſchon die Fortſchritte oder Hinderniſſe in der Cultur der Sprache mit den Fortſchritten oder Hinderniſſen in der Cultur der Wiſſenſchaften immer in gleichem Verhältniſſe ſtehen, indem ſie wechſelſeitig Einfluß auf einander haben; ſo iſt doch bei dieſer Nation dieſe als Urſache, und jene als Folge zu betrachten. Sie hat die Cultur der Sprache vernachläſſigt, weil ſie die Cultur der Wiſſenſchaften vernachläſſigt hat. Dieſe Vernachläſſigung aber hat in ihren Religionsbegriffen ihren Grund, nach welchen alle profanen (aus der Natur des Erkenntnißvermögens und ſeinem Verhaltniſſe zu den Objecten der Erkenntniß zu beſtimmenden) Wiſſenſchaften für unnütz erklärt, und die Cultur einer einzigen ſogenannten Wiſſenſchaft, nemlich die ihrer Religionsgeſetze, ihr zur Pflicht gemacht wurde; welche Wiſſenſchaft ſo wenig völlig beſtimmte Begriffe und aus denſelben unmittelbar hergeleitete Grundſätze, als ſichere Methoden, nach welchen alles Uebrige aus dieſen erſten Grundſätzen hergeleitet werden könne, vorausſetzt. Die Mängel dieſer Wiſſenſchaft ſtimmen alſo mit den Mängeln der Sprache, worin ſie vorgetragen wird, wohl zuſammen: wie dieſes in der Folge noch mehr erhellen wird. Was aber die Erziehung des Verfaſſers anbetrifft, ſo war dieſe —

Recenſent.

Allem Vermuthen nach, höchſt elend.

Verfaſſer.

Nicht ſo übereilt, Herr Recenſent! Sowohl die allgemeine, als die beſondre Erziehung des Verfaſſers war, wider alles Vermuthen, mehr gut als ſchlecht.

Recenſent.

Was verſtehen Sie unter allgemeiner und beſondrer Erziehung?

Verfaſſer.

Unter der allgemeinen Erziehung verſtehe ich die Erziehung eines jeden beſondern Menſchen zum Menſchen überhaupt, die theils in Wegräumung der Hinderniſſe, theils auch in Anwendung der Beförderungsmittel zur Entwickelung aller menſchlichen Fähigkeiten und natürlichen Anlagen beſteht; ohne auf den Unterſchied der Subjecte Rückſicht zu nehmen. Wo die Natur mehr eingewickelt hat, kann freilich die Cultur auch mehr entwickeln; aber der Zweck dieſer allgemeinen Erziehung geht bloß darauf, ſo viel oder ſo wenig zu entwickeln, als ſich entwickeln läßt. Der dadurch beſtimmte Unterſchied der Subjecte iſt nicht Folge dieſer Erziehung, ſondern der Natur ſelbſt. Dieſe ſcheint die einzige Erziehungsart zu ſeyn, worauf die neuere Pädagogik Rückſicht nimmt. Unter der beſondern Erziehung aber verſtehe ich die Erziehung eines jeden beſondern Menſchen zu dem, wozu er nach ſeinen beſondern natürlichen Anlagen von der Natur beſtimmt zu ſeyn ſcheint. Es werden dieſem zu Folge, nicht alle natürlichen Anlagen in gleichem Verhältniſſe entwickelt. Der Erzieher richtet hauptſächlich ſein Augenmerk auf die hervorſtechenden, ſich auf eine merkliche Art auszeichenden darunter, denen alle übrigen nach dieſem Erziehungsplane ſubordinirt werden. Er vertritt gleichſam die Stelle der Natur, und macht ihren Zweck zu dem ſeinigen. Der Unterſchied dieſer beiden Erziehungsarten in Anſehung ihrer Folgen, iſt offenbar. Die allgemeine Erziehung iſt für ſolche Subjecte, die in ihren natürlichen Anlagen nichts Auszeichnendes haben, die beſte. Für ſolche hingegen, die die Natur zu beſondern Zwecken auserwählt, und vorher beſtimmt zu haben ſcheint, iſt ohne Zweifel die beſondere Erziehung die vorzüglichſte. Jene macht den Menſchen geſelliger, dieſe aber macht ihn brauchbarer. Ob dieſer oder jener Menſch mehr durch die allgemeine oder durch die beſondere Erziehung gewinne (vollkommner würde), iſt zuweilen ſehr zweifelhaft. Die Menſchheit aber wird gewiß immer durch dieſe mehr, als durch jene, gewinnen (Fortſchritte zur Vollkommenheit machen).

Recenſent.

Wie ging es nun hierin dem Verfaſſer?

Verfaſſer.

Was die *moraliſche* Erziehung des Verfaſſers anbetrifft, ſo war dieſe zum Theil gut, zum Theil aber ſchlecht. Ich verſtehe unter moraliſcher Erziehung nicht die Erziehung zur Moralität (zur Beſtimmung des Willens nach dem praktiſchen Vernunftgeſetze), weil Erziehung zur Moralität in der That Moralität unmöglich machen würde.

Wer aus Gewohnheit und nach dem Beiſpiele Anderer dem Moralgeſetze gemäß handelt, kann eben darum nicht durch das Geſetz in der Handlung beſtimmt ſeyn. Ich verſtehe alſo unter moraliſcher Erziehung 1) bloß Erziehung zur Legalität; 2) zur Zweckmäßigkeit in den Handlungen; 3) zur freien Entwickelung der Kräfte als Zweck an ſich betrachtet. Der Verfaſſer war nun frühzeitig genug auf das Moralgeſetz aufmerkſam gemacht, und durch Belohnungen und Strafen zur Legalität angeführt. So weit ging es gut. Dagegen wurde er in Anſehung der zur Zweckmäßigkeit erforderlichen Klugheit faſt gänzlich vernachläſſigt und in der freien Ausübung der Kräfte ſehr beſchränkt.

Recenſent.

Erklären Sie mir, wie es damit zugegangen ſeyn mag.

Verfaſſer.

Ganz natürlich. Klugheit ſetzt nicht nur die Ueberzeugung von dem allgemeinen Grundſatze: Nichts ohne zureichenden Grund. ſondern auch die Einſicht in die beſondern Verhältniſſe der Dinge als Grund und Folge von einander, voraus. Woher ſoll aber die Klugheit kommen bei Menſchen, denen nicht nur, wegen Mangel an Kenntniſſen und Wiſſenſchaften, dieſe Einſicht in Verhältniſſe beſonderer Dinge, als Mittel und Zwecke, größtentheils mangelt, ſondern die nicht einmal jenen Grundſatz in ſeiner Allgemeinheit zugeben, und glauben, daß es Naturerſcheinungen geben kann, die keinen zureichenden Grund in der Natur haben; und eine jede Naturerſcheinung, deren Urſache ſie nicht kennen, für eine unmittelbare Wirkung des göttlichen Willens, oder der ihm untergeordneten, auf die Natur wirkenden, guten und böſen Geiſter, erklären: denen pſychologiſche Kenntniß der Motive menſchlicher Handlungen (die, um auf Menſchen zweckmäßig zu wirken, höchſt nothwendig iſt) noch weniger zu Theil geworden iſt; und die der reinen, poſitiven, moraliſchen Freiheit (möglichen Beſtimmung des Willens durch Vernunft) die empiriſche negative, pſychologiſche Freiheit (abſoluter Determinismus) unterſchieben? Eine ſolche Erziehung iſt, wenn auch nicht der Moralität, doch derjenigen Sittlichkeit, die die Klugheit fordert (ſich in andre Menſchen zu ſchicken) und der davon abhängenden Glückſeligkeit höchſt hinderlich.

Recenſent.

Dieſe Hinderniſſe können aber durch Erwerbung richtigerer Begriffe und Grundſätze, und mehrerer Kenntniſſe aus dem Wege geräumt und ihre Folgen verhütet werden.

Verfaſſer.

Ja, wenn dieſes frühzeitig genug geſchieht! Sind hingegen jene falſche Vorſtellungen durch lange Gewohnheit ſchon tief eingewurzelt und gleichſam in Empfindungen übergegangen, ſo iſt man durch die nachher erlangte richtigere Kenntniß deſto mehr unglücklich. Man iſt in beſtändigem Streit und in Unzufriedenheit mit ſich ſelbſt. Man hadert beſtändig theils mit ſich ſelbſt, theils mit dem Zufalle oder der Vorſehung, nachdem man jenen oder dieſe als Urſache des nun unabänderlichen Uebels betrachtet; und der Contraſt zwiſchen ſich ſelbſt und andern nicht mit beſſeren Anlagen von der Natur begabten, aber glücklichern Menſchen, erhöhet noch das unangenehme Gefühl um Vieles; beſonders wenn dieſe (wie es mehrentheils zu geſchehen pflegt), theils unwiſſend, theils ungerecht in ihrem Urtheile ſind, die durch unmerkliche Stufen fortſchreitende Entwickelung des Menſchen entweder nicht bemerken, oder nicht bemerken wollen, welches ſie von Andern nach und nach auf eine unvermerkte Art erlangt haben (ihre Mutterſprache z. B., wie auch gewiſſe mechaniſche Operationen, z. B. Schreiben, und gewiſſe körperliche Bewegungen — wie Tanzen u. ſ. w.), ſcheint ihnen ganz leicht zu ſeyn, und ſie können ſich nicht genug verwundern, wenn ein Erwachſener das entweder gar nicht, oder ſehr ſchwer erlernen kann, was ſie in ihrer Kindheit ſo leicht erlernt haben. — Doch davon nachher Mehreres.

Recenſent.

Wie iſt es nun mit der Entwickelung der Anlagen des Verfaſſers zugegangen?

Verfaſſer.

Seine *phyſiſche Erziehung* (die auf Erlangung gewiſſer körperlicher Geſchicklichkeiten abzielt) wurde gänzlich vernachläſſigt. Er erhielt eine ſogenannte *gelehrte* Erziehung; die ſich aber bloß auf die, ſeiner Nation eigenthümliche Gelehrſamkeit einſchränkte; wodurch, ob zwar auf eine ſehr unvollkommene Art, ſeine höhere Erkenntnißvermögen in Ausübung geſetzt wurden. Von Wiſſenſchaften hatte er durch beſondere Zufälle manche dunkle Vorſtellungen; ſo erhielt er z. B. von den mathematiſchen Wiſſenſchaften einige verworrene und unzuſammenhängende Erkenntniß. Er glaubte Sätze mit dem Verſtande zu begreifen, von welchen bloß die Einbildungskraft die Wahrheit vorher ſehen ließ; welches auch, wie die Veranlaſſung dazu war, nicht anders ſeyn konnte; da ihm der Zufall z. B. ein altes aſtronomiſches Werk in die Hände lieferte, ehe er noch einen Euklid, oder ein ähnliches Werk der Elementar-Geometrie zu Geſicht bekam; und ſelbſt dasjenige, welches er zufälliger Weiſe erhielt, waren nicht etwa Lehrbücher, ſondern mehrentheils Abhandlungen, die ſchon die Bekanntſchaft mit jenen vorausſetzen; Fragmente, oder bei Gelegenheit der Bibelauslegung gegebene Winke und Anſpielungen auf gewiſſe Erkenntniſſe, die beim Leſer ſchon vorausgeſetzt werden, und ſelbſt dieſes in ſchlechten Ueberſetzungen aus dem Arabiſchen, worin jene Schriften abgefaßt wurden, in's Hebräiſche, eine Sprache, die zu arm iſt, um zu einem wiſſenſchaftlichen Vortrag gebraucht werden zu können; und von Werken des Geſchmacks hatte er bis in ſein reiferes Alter nicht den mindeſten Begriff.

Recenſent.

Wie iſt er doch endlich zur wiſſenſchaftlichen Erkenntniß gelangt?

Verfaſſer.

Die beſondern Veranlaſſungen und Mittel dazu können Sie aus des Verfaſſers Lebensgeſchichte zur Genüge erſehen. Der Verfaſſer will ſich hier bloß auf die beſondern *Methoden* einſchränken, die er zu dieſem Behuf hat ergreifen müſſen. Nachdem er in ſeinem Vaterlande ſeine beſten Kräfte in beſtändigem Kampfe mit Mangel und Hinderniſſen verſchwendet und eine lange Zeit nach wiſſenſchaftlicher Erkenntniß vergebens geſchmachtet hatte, kam er endlich in ſeinem acht und zwanzigſten Jahre nach Deutſchland, in einem Alter, wo man vor Ungeduld, den lang erwünſchten Zweck zu erreichen, die Mittel zu vernachlaſſigen pflegt. Er lernte daher *Deutſch ſchreiben und leſen*, nicht auf die gewöhnliche Art, ſondern geniemäßig durch eine Art des Dechiffrirens. Eben ſo raſch nach ſeinem feſtgeſetzten Plane und keiner beſtimmten Ordnung ſchritt er zum Studium der Wiſſenſchaften. Er eilte zu den *Hauptwiſſenſchaften*, und vernachläſſigte die *Hülfswiſſenſchaften*; und erſt dann, wann er bemerkte, daß er in jenen ohne dieſe nicht weiter fortkommen konnte, nahm er den Rückweg von jenen zu dieſen. So mußte er z. B. von der Metaphyſik zur Logik, von der angewandten Mathematik zur reinen, zurück gehen, u. d. g.; und auf dieſe Art nach und nach immer ſeinem Wunſche näher kommen.

Recenſent.

Dieſes raſche und einigermaßen gewaltſame Verfahren, Erkenntniß nicht durch eine Art von Capitulation zu erhalten, ſondern gleichſam mit Sturm zu erobern, mußte in dem Verfaſſer ſelbſt große Erſchütterungen, und in ſeinem Gedankenſyſtem wichtige Revolutionen hervorbringen.

Verfaſſer.

Allerdings. Der Verfaſſer glaubt drei Haupt-Epochen dieſer Revolutionen angeben zu können, die durch drei wichtige Lehren, die er zu verſchiedenen Zeiten von drei großen Männern erhalten hat, in ihm verurſacht worden ſind. Von Majmonides hat er den Unterſchied zwiſchen dem eigentlichen und uneigentlichen Ausdruck in der Sprache gelernt, und, daß man diejenigen Stellen der heiligen Schrift, deren eigentlicher Sinn der Vernunft zuwider iſt, in figürlichem Sinne nehmen muß. Dieſes verurſachte bei ihm eine ſehr wichtige Revolution; indem durch dieſe Ausgleichung zwiſchen Vernunft und Glauben, jene von den Banden, welche dieſer ihr auflegt, befreiet wurde. Die Vernunft konnte nun ungehindert ihren Weg zur Vollkommenheit fortgehen und der Glaube immer vernünftiger werden. Dieſe Revolution betraf alſo hauptſächlich ſeine Religionsbegriffe. Von Wolf hat er den formellen Unterſchied der Begriffe (dunkle, klare, deutliche u. ſ. w.) gelernt. Dieſes zündete ein neues Licht in ſeinem Gedankenſyſteme an. Nun entdeckte er erſt, daß von dem ganzen Vorrath von Begriffen, die er bisher geſammelt hatte, faſt kein einziger die Erforderniſſe zu einem ausführlich deutlichen Begriff hatte; welchen Mangel er durch ſolche Erklärungen zu ergänzen ſuchte, die den Begriffen dieſe formelle Vollkommenheit verſchaffen. Freilich waren ſolche Erklärungen, aus Mangel an genauer Sprachkenntniß, nicht ſelten willkührlich und nicht dem Sprachgebrauche gemäß. Endlich von *Kant* hat er gelernt den Unterſchied zwiſchen bloß formeller und reeller Erkenntniß, und daß jene nicht hinreichend iſt, dieſe zu beſtimmen. Dieß hatte den negativen Vortheil, die durch bloße Erklärungen beſtimmte vermeintliche reelle Erkenntniß auf Bedingungen einer möglichen Conſtruction einzuſchränken.

Recenſent.

Trieb nicht der Verfaſſer die gedachten Lehren weiter, als es die Abſicht ihrer Urheber geweſen ſeyn mag?

Verfaſſer.

Allerdings. Die ſogenannte *Harmonie zwiſchen Glauben und* (theoretiſcher) *Vernunft* iſt ſeiner Meinung nach, nichts anders, als die gänzliche *Aufhebung des erſtern durch die letztere.* *) Wenn z. B. der transcendente Begriff von Sprachen nichts mehr enthält, als: Urſache ſeyn, von der Entſtehung gewiſſer Vorſtellungen in einem Andern; und Gott, als ein reiner Geiſt, keine Sprachorgane haben, noch in eigentlicher Bedeutung ſpre-

---

*) Aus dem Zuſammenhange ſieht man zwar, wer nicht flüchtig lieſet, deutlich genug, daß der Verfaſſer nur vom *Offenbarungsglauben* ſpricht. Aber es that doch vielleicht Noth, aufmerkſam darauf zu machen.

Anmerk. des Herausg.

chen kann; ſo kann der Ausdruck: Gott ſprach zum Moſes, nichts anders heißen, als: Es entſtanden im Moſes Vorſtellungen (durch Mittelbarſuchen, die die Vernunft nicht wegzudenken zugiebt), deren erſte Urſache Gott, d. h. die erſte Urſache aller Dinge, war. Auf dieſe Art aber ſpricht Gott zu jedem Menſchen; was bleibt nun hier dem Glauben an das Beſondre dieſes Sprechens übrig?

Die *Definitionswuth* ging beim Verfaſſer anfangs ſehr weit. Alles, ſelbſt die allerbekannteſten Dinge mußten definirt werden, welche Wuth aber nachher (durch die Kantiſche Epoche) ziemlich nachließ.

Recenſent.

Aber die dritte Lehre, ſollte man denken, kann nicht weiter getrieben werden; und da der Verfaſſer den Unterſchied zwiſchen bloß *formeller* und *reeller Erkenntniß* eingeſteht, indem ſich jene auf ein, ſeinem Inhalt nach, unbeſtimmes Object überhaupt, dieſe aber auf ein beſtimmtes (a priori oder a poſteriori gegebenes) Object bezieht; ſo kann durch jene einem gegebenen Object, nichts anders, als dasjenige analytiſch (das vermöge der Form Allgemeine, das auch in jedem Beſondern angetroffen werden muß,) beigelegt werden, was einem Objekte überhaupt zukommen muß, durch dieſe hingegen wird es ſynthetiſch (durch die nothwendige Verknüpfung der beizulegenden Eigenſchaften mit dem, ſeinem Inhalte nach beſtimmten Weſen,) beſtimmt. Nun giebt es aber außer der Form des Denkens, nichts anders, wodurch ein Object ſeinem Inhalte nach beſtimmt werden kann, als Anſchauung. Mögliche Anſchauung iſt alſo die materielle Bedingung eines reellen Objects überhaupt.

Verfaſſer.

Der Verfaſſer glaubt, daß damit das Geſchäft einer Kritik des Erkenntnißvermögens noch bei weitem nicht vollendet ſey. Die Frage iſt hier nach einem ſynthetiſchen Grundſatze aller ſynthetiſchen Erkenntniß. Nun iſt aber mögliche Conſtruction (Darſtellung in einer Anſchauung) kein ſynthetiſcher Grundſatz, wodurch neue ſynthetiſche Erkenntniß beſtimmt werden kann, ſondern bloß die allgemeine Bedingung der Möglichkeit ſynthetiſcher Erkenntniß überhaupt. So wenig die Vorſtellung des Raumes, als Bedingung aller geometriſchen Objecte, einen ſynthetiſchen Grundſatz abgiebt, wodurch die Erkenntniß dieſer Objecte erweitert werden kann, indem die Vorſtellung des Raumes überhaupt eine zwar materielle, aber dennoch bloß analytiſche Bedingung iſt (in einem jeden beſtimmten Raume muß Raum überhaupt enthalten ſeyn), die Axiome und Poſtulate aber, die eigentliche Grundſätze der Geometrie ſind, durch deren mannigfaltige Verbindung dieſe Wiſſenſchaft erweitert wird: eben ſo iſt mögliche Anſchauung überhaupt kein ſynthetiſcher Grundſatz, ſondern eine analytiſche Bedingung einer jeden gegebenen Anſchauung. Eben ſo iſt der Grundſatz aller empiriſchen Erkenntniß: Mögliche Erfahrung (nothwendige Verknüpfung der Erſcheinungen), kein ſynthetiſcher, ſondern ein analytiſcher, ja ſogar identiſcher Grundſatz. Soll Erfahrung d. h. Erkenntniß einer nothwendigen Verknüpfung der Erſcheinungen möglich ſeyn, ſo muß dieſe nothwendige Verknüpfung nach irgend einer logiſchen Form hinzugedacht werden. Es ſieht alſo mit dergleichen Grundſätzen ſehr übel aus. Sie ſind bloß darum *abſolut nothwendig* und *allgemein gültig*, weil ſie *identiſch* ſind, und alſo gar nichts ſagen.

Recenſent.

Da aber doch der Verfaſſer eingeſehen muß, daß wir im Beſitze ſynthetiſcher Erkenntniſſe ſind, ſo muß er doch dieſe, wenn auch nicht als Grundſätze zur *Erweiterung* der *Erkenntnißgründe* zur Begründung derſelben zugeben.

Verfaſſer.

Dieſes *Factum*, (daß wir im Beſitze ſynthetiſcher Erkenntniſſe ſind) hat in Anſehung ſynthetiſcher Erkenntniſſe a priori (der Mathemathik) allerdings ſeine Richtigkeit. Auch kann der Erkenntnißgrund (die materielle Bedingung der Möglichkeit dieſer Erkenntniſſe) durch mögliche Conſtruction nicht geleugnet werden. In Anſehung der empiriſchen Erkenntniſſe (der Naturerſcheinungen) hingegen iſt *mögliche Erfahrung* nicht nur, wie ſchon bemerkt worden, an ſich *tautologiſch*, ſondern auch, weil das Factum (daß wir im Beſitze nothwendiger empiriſcher Erkenntniſſe ſind), nach D. Hume bezweifelt werden kann, von gar keinem Gebrauche.

Recenſent.

Da aber der Verfaſſer die Unentbehrlichkeit einer Kritik des Erkenntnißvermögens überhaupt zugeſteht, ſo wünſchte ich zu wiſſen die Art, wie er dieſe Mängel der Kantiſchen Kritik durch ſeine eigene zu verbeſſern ſucht?

Verfaſſer.

Er geht in ſeiner Kritik ebenfalls von der Frage aus: *Wie ſind ſynthetiſche Sätze möglich?* die aber nicht, wie in der Kantiſchen Kritik, in folgenden *zweien* Fragen: Wie ſind ſynthetiſche Sätze a priori: wie ſind ſynthetiſche Sätze a poſteriori, möglich, (weil er das *Factum* in Anſehung der zweiten Frage *bezweifelt*) ſondern in *andern zweien Fragen*: Wie ſind ſynthetiſche Sätze a priori, wodurch die Möglichkeit der Objecte (z. B. Raum kann in drei Linien aber nicht in zwei eingeſchloſſen werden) beſtimmt wird; und: wie ſind ſynthetiſche Sätze a priori, wodurch den möglichen Objecten Prädicate, die in ihrer Conſtruction unmittelbar nicht erkannt (z. B. daß die Summe der Winkel in einem Dreiecke zweien Rechten gleich iſt), beigelegt werden, möglich? *Objecte a priori* werden durch ſynthetiſche Urtheile, wodurch die mögliche Verknüpfung in der Anſchauung erkennbarer Merkmale beſtimmt wird (z. B. durch das Urtheil: Raum kann in drei Linien eingeſchloſſen ſeyn, wird das Dreieck als ein mögliches Object a priori beſtimmt) erkannt, und umgekehrt die an ſich ſchon erkannten möglichen Objecte beſtimmen wiederum neue Urtheile (worin ſie als Subjecte vorkommen.) Die erſte Frage iſt alſo: Was iſt das als Grundſatz aufzuſtellende *allgemeine Kriterium*, nicht eben der materiellen Wahrheit, wovon ein allgemeines Kriterium unmöglich iſt, ſondern bloß *der Möglichkeit der erſten Urtheile*? Daß z. B. Raum nicht in zwei, wohl aber in drei Linien eingeſchloſſen werden kann, kann nicht nach irgend einem *allgemeinen* Kriterium beurtheilt werden, weil die materielle Wahrheit dieſes Satzes in dem Beſondern dieſer Vorſtellungen gegründet iſt, wovon ein allgemeines Kriterium einen Widerſpruch enthält. Daß aber überhaupt Raum von Linien, es mögen ſeyn zwei oder mehrere, begrenzt werden kann, und daher eine geometriſche *Figur* überhaupt möglich iſt, und daß dem Raum das Prädikat der *Süßigkeit* nicht zukommen kann, und alſo ein *ſüßes* Dreieck unmöglich iſt; davon kann und muß ſich allerdings ein allgemeines Kriterium der Beurtheilung angeben laſſen. Was iſt nun dieſes Kriterium? Dieſe Frage beantwortet der Verfaſſer dadurch, daß er den *Satz der Beſtimmbarkeit* als ein ſolches Kriterium aufſtellt. (S. Maimon's Logik und kritiſche Unterſuchung u. ſ. w.) Die zweite Frage iſt: Wie können *Sätze* ſich auf ein Object beziehen, deren *Wahrheit* nicht unmittelbar durch die *Conſtruction des Objects* erkannt wird? Die Antwort auf dieſe Frage iſt: durch eine mögliche *Reduction*, indem man eben dieſelben gegebenen Stücke als in verſchiedenen Objecten zugleich enthalten, betrachtet, und die geſuchten Stücke von den Objecten, worin ſie gegeben, auf die, worin ſie geſucht werden, überträgt. So wenig aus dem Begriffe, als der Conſtruction eines gleichſchenklichten Dreiecks, kann unmittelbar hergeleitet werden, daß die Winkel an der Baſis einander gleich ſind, ſondern bloß vermittelſt einer Reduction, nach welcher der, der Baſis gegenüberliegende Winkel als in dem gegebenen gleichſchenklichten Dreiecke und auch zugleich der gleiche Winkel in zweien Dreiecken, deſſen einſchließende Seiten (einzeln genommen) in beiden gleich ſind, betrachtet wird, und die in dieſen bekannten gleichen Stücke auch in dieſem gleichſchenklichten Dreieck dadurch als gleich erkannt werden. Durch den Grundſatz der Beſtimmbarkeit wird die allgemeine *materielle* Bedingung der Möglichkeit einer Materie überhaupt; durch den einer möglichen Reduction aber, die der gegebenen Materie zukommende Form (wo dieſes unmittelbar nicht angeht) a priori beſtimmt.

Recenſent.

Wie es ſcheint, fordert der Verfaſſer zu dem von Kant aufgeſtellten Grundſatz aller ſynthetiſchen Erkenntniß a priori: mögliche *Conſtruction noch einen andern Grundſatz*. Wo ſoll man nun mit dieſer Forderung aufhören?

Verfaſſer.

Da Kant kein allgemeines Kriterium angegeben hat, nach welchem man vor der wirklichen Conſtruction, von ihrer Möglichkeit urtheilen kann, ſo kann dieſe Möglichkeit bloß durch die Wirklichkeit erkannt werden, die in Anſehung der, ihr zu ſubſumirenden empiriſchen Objecte, allerdings a priori gilt; an ſich aber iſt dieſe Möglichkeit nicht a priori vor der mathematiſchen Wirklichkeit erkennbar. Nun aber kann das Factum nicht geläugnet werden, daß wir im Beſitze ſynthetiſcher Erkenntniſſe ſind, die ſich auf die Möglichkeit einer Conſtruction ſtreng a priori, vor ihrer Wirklichkeit beziehen. Die mögliche Conſtruction eines gleichſeitigen Dreiecks z. B. erkennen wir bloß durch ihre Wirklichkeit, ſo wie die unmögliche Conſtruction eines rechtwinklichten gleichſeitigen Dreiecks durch Aufhebung einer dieſer entgegengeſetzten Conſtruction. Daß aber dennoch das letztere ſo wie das erſtere ein, wenigſtens in ſo fern reelles Object iſt, als ihm als Subjecte ein (wenn auch verneinendes) Prädicat ſynthetiſch beigelegt werden kann; da hingegen ein tugendhaftes Dreieck z. B. von uns unmittelbar (ohne erſt ſeine, oder die ihm entgegengeſetzte Conſtruction zu verſuchen) für ein bloß logiſches (indem es keinen Widerſpruch enthält) aber nicht für ein reelles Object erkannt wird, beruhet nicht auf der Wirklichkeit (die in beiden Fällen nicht Statt findet), ſondern auf dem Grundſatze der Beſtimmbarkeit. Sowohl gleichſeitig, als ungleichſeitig, ſowohl rechtwinklich als ſchiefwinklich, ſind mögliche Beſtimmungen des Dreiecks, nur, daß gleichſeitig und rechtwinklich einander in eben derſelben Conſtruction aufheben. Dahingegen iſt ſo wenig Tugend, als Laſter, eine mögliche Beſtimmung des Dreiecks. Ein gleichſeitiges Dreieck iſt z. B. eine poſitive; ein rechtwinklichtes ebenfalls eine poſitive, jener entgegengeſetzte Größe. Zuſammen genommen machen ſie ein

Nihil negativum aus. Ein tugendhaftes Dreieck aber iſt ein Nihil privativum. Der Satz der Beſtimmbarkeit iſt alſo der höchſte Grundſatz, wodurch die mögliche Conſtruction a priori, vor ihrer Wirklichkeit, beſtimmt wird.

Die Fortſetzung folgt.

VII.

Diogenes unter den Büchern,

oder:

Wo fehlt es der deutſchen Litteratur?

Von einem Ungenannten.

Diogenes unter den Büchern,

oder:

Wo fehlt es der deutſchen Litteratur? *)

Wenn Diogenes der Cyniker mit ſeiner Laterne Bücher unter den Büchern, wie vormals Menſchen unter den Menſchen ſuchte, könnte man ihm doch ſchon eine artige Reihe

*) Ich habe dieſem Beitrage zur allgemeinen Kritik, ſo derb er auch iſt, die Aufnahme in das Muſeum der Philoſophie und Litteratur nicht verweigern dürfen, weil der Verfaſſer den Unterſchied zwiſchen Cynismus und Sansculottismus nicht aus dem Auge verloren, und wo jener ſich in dieſen verliert, lieber der Honettetät, als ſeinem Coſtum, hat nachgeben wollen. Uebrigens mag die Wahrheit ſich ſelbſt verantworten.

Der Herausgeber.

deutſcher Bücher präſentiren, vor denen er ſein kritiſches Haupt verneigen müßte, wenn er anders nur urtheilen und nicht ſchikaniren wollte. Die unüberſehliche Menge der litterariſchen Meßwaaren in Deutſchland würde ihm vermuthlich gar nicht anſtößig ſeyn. Er dürfte die Fruchtbarkeit unſrer Litteratur nur mit der unſrer Natur vergleichen. Tauſende von deutſchen Eicheln müſſen wachſen, damit aus einer eine Eiche werde. Die übrigen düngen den Boden des Waldes, oder ſie werden, wie man weiß, noch vortheilhafter von den Oekonomen benutzt. Und auf ökonomiſche Bedürfniſſe wird ja die geſammte neuere Litteratur immer feſter gegründet.

Aber wenn Diogenes die deutſchen Bücher, Journale und Zeitungen muſterte, um ſich einen klaren Begriff von der deutſchen Litteratur im Ganzen zu abſtrahiren, dann würde er ohne Uebertreibung mit cyniſcher Gemächlichkeit ſich ungefähr äußern dürfen, wie folgt:

„Aber die deutſche Litteratur, wo finde ich denn nun die?“

Die Schriftſteller bilden ſich gar zu gern ein, ſie allein machten die Litteratur. Und auch, meine Herren deutſchen Schriftſteller, verzeihe ich dieſe alberne Meinung, wie ich einem Despoten, der aus dem Volke macht, was er will, den Glauben an ſeine Allmacht verzeihe. Der Despot kann bei dieſem Glauben, wie ihr bei jener Meinung, ſehr viel Verſtand haben. Aber eine Litteratur iſt und bleibt in Deutſchland, wie außer Deutſchland, das gemeinſame Werk der Schriftſteller und des

Publicums. Von der *Reaction* der Leſewelt auf die Autorenwelt hängt großen Theils der Geiſt der geſammten Bücherſchätze einer Nation ab. Schriftſteller, die nur ſchreiben was kein Publicum zu leſen *verlangt*, machen in Ewigkeit keine Litteratur. Schriftſteller ſehe ich nun in Deuſchland überall; und Leſer mehr, als zum höchſten Ueberfluſſe genug. Aber das Publicum, das *deutſche* Publicum, wo iſt es?

Ein Publicum iſt eine *moraliſche Perſon*, eine Geſellſchaft, die einen gemeinſchaftlichen Willen hat. Soll aber eine Geſellſchaft einen gemeinſchaftlichen Willen haben, ſo muß ſie als eine Art von vernünftiger Einheit doch wenigſtens ungefähr *wiſſen, was ſie will*. Aber ein Publicum, das weiß, was es will, wenn es dann auch nicht immer das Beſte will, finde ich eher in jedem Lande der Welt, als in Deutſchland, mit eurer Erlaubniß. Ein Publicum, das ſelbſt nicht weiß, was es will, iſt nur ein Titular-Publicum. Ihr könnt mich beim Worte faſſen, und mich lehren wollen, daß es ja eben das Publicum des *Landes der Titel* und *Titulaturen* iſt, von dem ich rede. Aber ich rede doch wirklich nicht von Titeln und Titulaturen.

Dreierlei Arten von Büchern finden in Deutſchland, ſeitdem deutſche Bücher gedruckt worden, immer gleich guten Abſatz; *Erbauungsbücher*, *Rechenbücher* und *Kochbücher*. Ich lobe dieſe ſolide Tendenz des deutſchen Pubicums. Wer gottesfürchtig iſt, dabei ein guter

Wirth, und doch kein Verächter eines guten Tiſches, mit dem läßt ſich wohl leben. Und wäre nur die deutſche Litteratur auf die genannten drei Fächer eingeſchränkt, ſo hätte ich nichts dagegen zu erinnern.

Aber da wallt mir eine brauſende Fluth entgegen, die mich mit allen deutſchen Erbauungsbüchern, Rechenbüchern und Kochbüchern wie einen Kork aufhebt. Ohne Gleichniß zu reden, eure ſchöne Litteratur und eure wiſſenſchaftliche Litteratur fallen mir in's Auge. Und auf dieſe möchtet ihr doch wohl eigentlich ſtolz ſeyn dürfen, wenn ihr es nur anzufangen wüßtet.

Vor zwei tauſend Jahren machte ich mir noch nicht viel aus der ſchönen Litteratur. Aber man lernt zu. Ich habe nunmehr begriffen, daß ein geſunder und gebildeter Geſchmack zur Erhaltung der Geſundheit der Vernunft, und zur vernünftigen Entwickelung aller Geiſteskräfte in demſelben Verhältniſſe nothwendig iſt, wie ein verzärtelter, läppiſcher, phantaſtiſcher, pedantiſcher und in jedem Sinne verbildeter Geſchmack, entweder alle Geiſteskräfte lähmt, oder im Reiche dieſer Kräfte eine Verwirrung ſtiftet, die ſchlimmer, als Verwilderung iſt, weil die tolleſte Abſurdität in dieſer Verwirrung gar nicht mehr als eine Abſurdität bemerkt, und wohl gar als ein großer und ſchöner Gedanke zur Schau getragen wird. Weiter davon zu reden, verſpare ich bis zu unſrer nächſten Zuſammenkunft. Heute wollte ich dieſe Wahrheiten als bekannt vorausſetzen. Das darf ich um ſo zuverſichtlicher, weil ich ſehe, daß ihr Deutſchen, wenn ihr aushaltet, und nicht vor Uebervernunft euren alten Verſtand verliert, am Ende eine Aeſthetik, und durch dieſelbe eine Kritik bekommen müßt, wie noch keine ältere und neuere Litteratur eine aufzuweiſen hat. Aber mir ahndet ſchon nichts Gutes, wenn ich beobachte, wie die Kritik auf euere Genies und auf euer Publicum wirkt. Eben an dieſen Wirkungen erkenne ich beſonders, wo es der deutſchen Litteratur fehlt. Was hilft euch eure Aeſthetik? Das Genie ſpielt mit ihr. Das Publicum läßt ſich von ihr äffen. Und nur den deutſchen Recenſenten, die den Zwiſchenhandel zwiſchen dem Genie und dem Publicum treiben, kommt die Kritik wirklich zu Gute, weil ſie nirgends in der Welt ſo lucrativ iſt, als in Deutſchland.

Ich erkläre mich. Wenn es ein deutſches Publicum gäbe, das wüßte, was es will, ſo würde das Genie in Deutſchland, wie in der ganzen Welt außer Deutſchland, den Wünſchen des Publicums entgegenkommen müſſen, um auf das Publicum zu wirken. Homer, Aeſchylus, Sophokles, Pindar, Horaz, Virgil, Ovid, und in neueren Zeiten Dante, Petrarch, Arioſt, Camoens, Calderon, Cervantes, Shakeſpear, Swift, Corneille, Voltaire waren Männer ihres Jahrhunderts und ihres Volks. Sie beherrſchten nicht die ohnmächtigen und immer wechſelnden Launen einer Leſewelt, die ſich Alles bieten, und Alles wieder rauben läßt, und der Mode allein gehorcht. Sie lebten ein glorreicheres Leben, jeder in dem Herzen ſeines Volks, das ſeinen Sinn in ihnen wiederfand, aber ihn ſo erhöht, geläutert, und veredelt wiederfand, daß der Ruhm des Genies, das ein ſolches Publicum beherrſchte, mit der Ehre der Nation ſich von Vater auf Sohn und Enkel vererbte. Die Natur, die ihn anſchaulich geworden, und zu der ſie ſelbſt gehörten, war in ihrem Geiſte zur Höhe des Ideals aufgewachſen, wo die Heimath des Genies iſt. Aber ein abſtrahirtes Ideal, ein Speculations- und Bücher-Ideal, war ihnen ſo fremd, als eure abſtrahirte Natur, eure Speculations- und Bücher-Natur. Dieſe Männer waren in ihrer Art weder Grillenfänger, noch Phantaſten, noch faſelnde Nachahmer. Aber der deutſche Geſchmack war ſeit ſeinem Aufkeimen das immer bewegte Rohr im Winde der Nachahmerei, der Pedanterei, und der Phantaſterei bis heute. Das deutſche Genie, ja ſogar das verwegene Talent ohne Genie, ſpielt mit dem deutſchen Publicum, wie die Katze mit der gefangenen Maus; und die deutſche Kritik beſtätigt jedes Mal gründlich die vorübergehende Kurzweile der Geſchmacksmacher. Mit knechtiſcher Nachahmung des franzöſiſchen Styls fing eure ſchöne Litteratur an. Euch war wohl dabei. Plötzlich ſprangen eure Geſchmacksmacher zum engliſchen Styl über. Ihr wußtet euch vor Freude nicht zu laſſen. Ihr wurdet endlich ſo närriſch vor Freiheit und Natur, und ſchwitztet dabei dermaßen in der Preſſe zwiſchen dem heroiſchen Sturmdrange und der ſüßen Weinerlichkeit, die da Empfindſamkeit hieß, daß euch Licht und Athem ausging, und es ſchien, als ſey es mit eurer ſchönen Litteratur am Ende. Aber ſieh, eine neue Secte findet eine neue Theorie; findet nach dieſer Theorie nur einen deutſchen Dichter der unbedingten Vergötterung werth; und nun ſollt ihr die Altäre niederreißen, die ihr noch nicht einmal fertig gebauet hattet; nun regnet es Proſa und Verſe von der neuen Kunſt, die da entweder eine helleniſche, oder eine romantiſche Kunſt ſeyn ſoll; und eure liebe Jugend, die zu dem Geſchmacke ihrer Väter freilich kein Zutrauen faſſen konnte, ſprudelt, faſelt, witzelt, ſchimpft, betet in Sonetten, Terzinen, Canzonen, Aſſonanzen, und was weiß ich's in was für peinlich nachgeſtümperten italieniſchen und ſpaniſchen Formen, und rühmt ſich, daß die Welt es höre, der neuen Epoche, die bald eben ſo plötzlich vorübergehen wird wie eure franzöſiſch-deutſche, und engliſch-deutſche Epoche vorüberging.

Nur ſo beſchränkte, der freien Reflexion, die über die geſchloſſenen Kreiſe des ſchon Vorhandenen hinausſieht, ſchlechthin unfähige Köpfe, wie z. B. ein A. W. Schlegel, der als Ueberſetzer einen Kranz, als Nachahmer in einer gewiſſen Sphäre großen Dank, als Recenſent in eben dieſer Sphäre, und zwar wenn er nicht verhetzt iſt, ein gutes Honorarium, als platter Enkomiaſt eine Priſe Nieſewurz, und als noch platterer Schimpfredner die Ruthe verdient, können Epochen wittern, wo die alte Nachahmerei in einer neuen Kappe erſcheint, und mit einer neuen Schelle klingelt. Mit der ſonſt gerühmten Deutſchheit war freilich in eurer ſchönen Kunſt ſo wenig auszurichten, wie mit den Biergläſern aus Walhalla in eurer guten Geſellſchaft. Aber ihr waret auf dem Wege, wenn ihr die Wiederherſtellung des griechiſchen

Geiſtes der Kunſt ohne affectirte Griechheit betriebet auch eine deutſche Poeſie zu ſchaffen, die nun aber dem Pfuſchwerk der Nachahmerei wieder verloren gehen muß, ehe ſie auch nur einmal in der Idee recht klar geworden.

Willſt du dich ſelbſt ſehen, deutſches Publicum, ſo beſuche das deutſche Schauſpiel. Heute wird auf wiederhohltes Verlangen gegeben das Donauweibchen; morgen die Jungfrau von Orleans; übermorgen die Sonnenjungfrau. Das nenn' ich drei dramatiſche Schweſtern. Auf Mahomed, nach Voltaire von Göthe, folgen die Jäger von Iffland, und auf dieſe folgt Alarcos von Friedrich Schlegel. Nun ſtrangulirt zwar Alarcos ſeine liebe Frau und das aufhorchende Publicum nicht in Jägerproſa, ſondern in romantiſchen Verſen; die Jäger ſprechen, wie Hiob lebte, ſchlecht und recht, und wiſſen viel davon, was Sonetten und Terzinen ſind; und Mahomed ſchreitet mit aller Eleganz des franzöſiſchen Pathos daher. Aber im Sinne des Publicums, das ſich in dieſem Wechſel des Heterogenen bald über, bald unter ſeinem Elemente fühlt, wird aus dem Mancherlei des Geiſtes und der Formen ein ſo caricaturmäßiges Ganzes, daß ich aus wahrer Menſchenliebe alle deutſchen Theater einreißen, und zehn Jahre lang bloß Seiltänzern und engliſchen Kunſtreitern den Schauplatz einräumen möchte, damit du, armes Publicum, indeſſen nur zur Beſinnung kämeſt, und nicht ſo in wächſerner Jammergeſtalt vor den Schauſpielern da ſäßeſt, immer unſchlüſſig, ob du weinen, oder lachen, klatſchen oder pfeifen ſollſt, und doch zu Allem bereit.

Folge der äſthetiſchen Paſſivität des deutſchen Publicums iſt die Undankbarkeit, mit der dieſes Publicum einen ſeiner Günſtlinge nach dem andern verabſchiedete. In jeder Periode eurer ſchönen Litteratur ſeit Hagedorn, gab es unvergeßliche Dichter, deren Schriften in einer guten deutſchen Bibliothek nicht fehlen dürfen, und von denen beſonders die Sonettiſten noch vieles lernen könnten. Aber ſie aufzuzählen, iſt heute nicht mein Beruf. Zur Vermeidung aller Weitläuftigkeiten will ich lieber offenherzig geſtehen, daß ich über einen gewiſſen Punkt mit den neuen Sonettiſten völlig einverſtanden bin; nicht über den poſtulirten Scheitelpunkt des culminirenden Verdienſtes dieſer Sonettiſten ſelbſt; noch weniger über ihren neuen Ehrenpunkt; wohl aber über ihr unverkennbares Streben nach dem wahren Geiſte der Kunſt, der ganz etwas anderes iſt, als der franzöſiſche Geiſt der Eleganz, ganz etwas anderes, als der engliſche Geiſt der Natürlichkeit und der ſentenziöſen Gedankenfülle, und ganz etwas anderes als der deutſche Geiſt der verſificirten Herzlichkeit und Frömmigkeit.

Aber was iſt mit dem Streben gethan, wenn Kraft und Verſtand fehlen? Und geſetzt, Einige unter euch Sonettiſten hätten das Ziel der wahren Kunſt erſtrebt, und eure Werke könnten den pretiöſen Pedantismus und die theoretiſche Peinlichkeit eurer Anſtrengungen verläugnen; ſo wollten alle wahren Dichter eben da hinaus, wenn ſie es auch nicht mit euren ſchulmäßigen Worten ſagten; und mehrere eurer älteren Dichter, die weder in Sonetten, noch in Terzinen reimten, wußten vom griechiſchen und romantiſchen Geiſte mehr, als ihr. Zugeſtanden aber gar ein Mal, ihr allein wüßtet Beſcheid, ſo wird doch eure Schulpoeſie mit ihren nachgeahmten, und dem deutſchen Sinne durchaus fremdem Formen, in Ewigkeit keine Nationalpoeſie werden; eure Weisheit wird in ihren eigenen Fette erſticken; und die künftigen Generationen der Deutſchen werden noch geſchwinder euch vergeſſen, als die jetzt heranwachſende Jugend auf euren Wink ein Faunengelächter über den Gräbern ihrer Väter anſtimmen lernte. In der äſthetiſchen Cultur der Deutſchen griff noch nie ein Rad in das andre. Genieſprünge und Bocksſprünge wechſelten mit platter Nachahmerei ab; und wo nur einer rief: Vivat sequens! da deckte die Staubwolke, die die modiſchen Nachſpringer erregten, das ganze Verdienſt der vorangegangenen Dichter uud Denker.

Denn, mein liebes, paſſives, deutſches Titular-Publicum macht es mit ſeinen Denkern nicht beſſer, als mit ſeinen Dichtern. Eure wiſſenſchaftliche Litteratur laborirt faſt an denſelben Gebrechen, als eure ſchöne. Nur nehmen ſie ſich anders aus. Nirgends in der neueren Welt, treten die jungen Gelehrten mit ſolcher Impertinenz auf die Schultern der ältern, und ſuchen mit ſolcher Ruhmredigkeit auf Koſten ihrer Lehrer ſich zu erheben, als im heutigen Deutſchland. In der deutſchen Litteratur bewährt ſich ſogar das fatale Sprichwort, das vermuthlich einer meiner Collegen in der Tonne erfunden hat: „Den alten Löwen bey — ſſen die Hunde.“ Ihr wollt Beiſpiele hören? — — — — — — — — — — *) Und ſo wie die Lehrer in Deutſchland wechſeln, ſo wechſeln die Lehren. Nirgends wird die wiſſenſchaftliche Litteratur ſo mit Modekram, bald pedantiſchem, bald phantaſtiſchem [illegible] ausſtaffirt, als unter den ſonſt ſo ſoliden Deutſchen. Und weil ihr das Neue noch immer nicht neu genug haben könnt, ſo freut ihr euch nicht neuer Gedanken und Entdeckungen, durch die ein Gelehrter nach dem andern die Wiſſenſchaft erweitert; ihr nehmt nur für den Partei, der alles Oberſte zu unterſt zu kehren, und ſchlechthin von vorn anzufangen ſcheint; und habt ihr endlich bemerkt, daß die neue Pyramide ſo wenig wie die alte auf der Spitze ſtehen will, ſo wendet ihr euch von ihr, und mögt von dem Manne gar nichts lernen, der euch die Köpfe nicht umdreht. Dieß iſt die kurze Geſchichte namentlich eurer Philoſophie. In eurer Theologie, Jurisprudenz und Medicin wird das Revolutioniren von Grund aus mit etwas mehr Anſtand betrieben; aber die revolutionäre Tendenz blickt doch überall durch; und faſt ſo wild, wie die Philoſophen, revolutioniren die Mediciner in Deutſchland. Und dieſe Revolutionslaune hat euch wie ein Fieber ergriffen, euch, die

---

*) Da der Verfaſſer eclatante Beiſpiele gewählt hat, ſo war es wohl räthſamer, hier einen leeren Raum zu laſſen, den jeder Leſer leicht ausfüllen kann, ohne noch mehr Eclat zu machen, und den Scandal zu vermehren.

D. H.

ihr noch vor nicht langer Zeit die langweiligſten Eklektiker in Europa waret. Wie lange wird es währen, ſo ſeid ihr wieder, was ihr waret. Nur eure Mathematiker und Naturforſcher ſchienen bis auf die allerneueſte Zeit männlich und ohne Bocksſprünge fortzuſchreiten. Aber ſeitdem in Deutſchland die vier edlen Metalle aus der abſoluten Vernunft deducirt, und die Productionskraft als die Diagonale eines irritabeln Winkels von einem deutſchen Gehirne conſtruirt worden, könnt ihr euch in dieſem Fache eure Deuſchheit nicht verhehlen. Bücher in der Revolutions-Manier, die ſind es, die der deutſche Verleger ſucht; denn ſo etwas verkauft ſich — in Deutſchland.

Wäre eure wiſſenſchaftliche Bildung ſchon ungefähr was ſie ſeyn ſollte, ſo würde auch der Compendien-Geiſt nicht der herrſchende Geiſt in eurer wiſſenſchaftlichen Litteratur ſeyn. Compendien ſchreibt der Lehrer für ſeine Schüler. Wie viel Altes, oder Neues in dem Compendium ſteht, iſt da Nebenſache. Aber der Gelehrte ſoll für Gelehrte Abhandlungen ſchreiben, die vorausſetzen, was in den Compendien ſteht, und die nur den Zweck haben, die Wiſſenſchaft zu erweitern. Nun vergleicht einmal die Zahl der Abhandlungen, die in Deutſchland geſchrieben werden, mit dem unaufhörlichen Platzregen von neuen Compendien in allen Fächern! Welcher Buchhändler verlegt gern Abhandlungen? Aber Compendien, ſollten ihrer auch ſchon an die drei tauſend exiſtiren, die ungefähr alle daſſelbe enthalten, wenn es nur neue Compendien ſind, ſo werden ſie gekauft, nicht etwa nur von Jünglingen, die dem Compendium ihres Lehrers folgen müſſen, ſondern von dem ganzen Haufen der ſo genannten *Studirten*, die nur ſehen wollen, wie ſich das vollſtändig ausgezimmerte Häuschen des Nachbars Hans neben dem Häuschen des Nachbars Peter ausnimmt.

Wäre endlich eure *Litteratur überhaupt*, was ſie ſeyn ſoll, ſo würden der *deutſche Recenſions-Geiſt* und der *deutſche Journal-Geiſt* längſt die Herrſchaft eingebüßt haben, die ſie noch lange behaupten werden. Auch ich in meiner Tonne war ein Recenſent, und jetzt recenſire ich auch in Maſſe. Aber ihr Deutſchen könnt euch gar nicht ſatt leſen an Recenſionen, weil ihr entweder zu einer Secte gehört, deren Triumphe oder Niederlagen ihr in allen, ſelbſt in den elendeſten Zeitungsblättern aufſucht, oder weil ihr wenigſtens gar keine öffentliche Meinung für euch zu haben wagt. Welche Zeit verdirbt der Deutſche mit Recenſiren und Recenſionsleſen! Und wie zittert in Deutſchland, aber auch nur in Deutſchland, ſo mancher berühmte Schriftſteller vor dem obſcurſten und geiſtloſeſten Recenſenten! Denn das deutſche Publicum nimmt in der Regel die Partei des Recenſenten, alſo auch, wie ich hoffen will, die meinige gegen ſich ſelbſt. Dieſe *Ergebung* iſt dem deutſchen Publicum ſchon mechaniſch geworden.

Was nun endlich euer *Journalweſen* betrifft, das ich mir als eine Tranſpiration eures auſſer Athem gejagten Litteraturkörpers denke — Aber was geht es im

Grunde mich an? Ich wollte einmal wieder meine Tonne wälzen. „Nur, meine Freunde, wo es rumpelt, wenn ich meine Tonne wälze, da iſt der Weg nicht eben. Das vergeßt nicht.“ —

VIII.

Litterariſche Scherze.

Deduction des Tinteſtoffs,
nach Principien
des
Herrn Profeſſors Schelling.

Deduction des Tinteſtoffs.

Nach Principien des Herrn Profeſſors Schelling.

Jede Wiſſenſchaft hat ihr Unbedingtes, welches nichts anders iſt, als das Unbedingte, in ſo fern daſſelbe bedingt iſt oder erſcheint. Denn was iſt oder erſcheint, iſt nur gleichſam die Farbe des Unbedingten, welches, wie das Licht, keines höhern Lichts bedarf, um ſichtbar zu werden.

Da nun Alles, was iſt, Conſtruction des Geiſtes iſt, durch deſſen Thätigkeit die ewigen Ideen ſich in den Erſcheinungen conſtruiren, ſo folgt, daß dieſe Conſtruction, und ſonach auch das Unbedingte, in ſo fern es bedingt iſt, nur in demjenigen Stoffe vollkommen erſcheinen kann, in welchem der geſammte Inbegriff aller Vernunft und Wiſſenſchaft empiriſch wahrgenommen wird. Daß aber dieſer Stoff kein anderer, als der *Tinteſtoff* ſeyn kann, wollen wir erweiſen.

Was der chemiſche und elektriſche Proceß für die anorgiſche Natur, und was der allgemeine Geſticulations-Proceß für die organiſche Natur der Affen und andrer dem Menſchen zunächſt verwandten Thierarten iſt, das iſt der graphiſche Proceß insbeſondre für die menſchliche Natur. Denn der gemeine Proceß des *Sprechens*, den jedermann kennt, kann ohnehin nicht für die vollkommene Erſcheinung des Unbedingten in dem menſchlichen Organismus angeſehen werden, da die Luft als ein gröberer und ſchon halb der Erde angehöriger Stoff bei dem Mechanismus des Sprechens nur die Rolle des Lichts übernimmt, deſſen höherer und reinerer Urſprung erwieſen iſt. Hingegen iſt es beim Leſen und Schreiben das Licht ſelbſt, das ſich ausſpricht und zu dem ſchaffenden Geiſte als ſein reines Echo zurück tönt. Folglich darf auch in der anorgiſchen Natur derjenige Stoff, ohne welchen der organiſche Proceß des Schreibens nur unvollkommen ausfällt, für den vollkommenſten und edelſten Stoff überhaupt angeſehen werden. Schreiben aber *ohne Feder und Tinte* iſt, wie auch die Weltgeſchichte beweiſet, nur ein Vorſpiel des graphiſchen Proceſſes, der ſeit der Erfindung des Gebrauchs der Feder und Tinte vollendet iſt und nicht höher mehr geſteigert werden kann. Ohne den elaſtiſchen *Federſtoff*, der in ſeinem lebendigen Zuſtande mit Luft durchdrungen und ohne Zweifel alſo das reinſte Produkt des Oxygens in einem organiſchen Körper iſt, fehlt die *poſitive* Bedingung des vollkommenen graphiſchen Proceſſes.

Wir betrachten hier aber vorerſt nur die negative, welche nichts anders als der Tinteſtoff iſt, den ein grobes Vorurtheil zu einer Zuſammenſetzung von Schwefelſäure, Eiſen und Galläpfelſaft herabgewürdigt hat, da ſich doch dieſe vermeinten Beſtandtheile des Tinteſtoffs als die drei nothwendigen Factoren der dynamiſchen Einheit deſſelben hinlänglich ergeben. Man ſieht leicht, daß es der allgemeine Magnetismus iſt, der die Vollkommenheit des graphiſchen Proceſſes von der negativen Seite bewirkt. Aber in dem Eiſenoxyd, das die Erſcheinung der Schrift auf dem Papiere zur Beharrlichkeit bringt, zeigt ſich der Magnetismus nur in ſeiner Indifferenz. Die Rolle der Polarität ſpielen bei dieſem Proceſſe die Schwefelſäure und der Galläpfelſaft. Indem ſich dieſe entgegengeſetzten Kräfte aber nur als Bedingungen der ſchwarzen Erſcheinung des Magnetismus auf dem weißen Schreibpapiere kund thun, drückt ihre Verbindung mit dem Eiſen die Homogenität des Heterogenen aus, welches die höchſte Aufgabe der Naturphiloſophie oder die Identität der Differenz und Indifferenz iſt.

Sonach entſprechen denn auch die ſo genannten Beſtandtheile des Tinteſtoffs, der alſo einfach und ein reines Element iſt, den drei Functionen des Gemüths, das in einem Tinteflecken ſich ſelbſt anſchaut. Denn wer kann zweifeln, daß die Eiſenſchwärze vermöge des allgemeinen Magnetismus in ihrer ſichtbaren Indifferenz der negative Factor des Genies iſt, dem unſre Naturphiloſophie ihre Entdeckung verdankt? Nun ſind aber Scharfſinn und Witz unläugbar die beiden Pole des Genies. Das Vermögen der ſinnreichen Trennung vereinigt ſich mit dem Vermögen der ſinnreichen Verbindung in dem Magnetismus der höchſten Potenz, d. h. im Genie. Daß aber der Sauerſtoff in der Schwefelſäure nur anorgiſcher Scharfſinn, der adſtringirende Galläpfelſaft aber anorgiſcher Witz iſt, wird nur denjenigen zweifelhaft bleiben, die vermöge ihrer angebornen Beſtialität alles Sinnes für die höhere Speculation ermangeln.

Anmerkung.

Mit dem zunächſt folgenden Hefte ſollen alle in dieſem und den beiden vorigen Heften abgebrochenen Beiträge geſchloſſen werden, ſo, daß die beiden erſten Bände des Muſeums als ein Ganzes angeſehen werden können.

Eine vollſtändige Anzeige aller Druckfehler, die ſich bisher eingeſchlichen haben, ſcheint überflüſſig zu ſeyn, da beſonders einige derjenigen, die den Sinn am auffallendſten entſtellen, den aufmerkſamen Leſer am wenigſten irre führen. Wenn es z. B. in der Abhandlung: Die goldenen Jahrhunderte, S. 88. Zeile 8. heißt, „beſonders lobten die Philologen", ſo ſieht man bald, daß es tobten heißen ſoll. In derſelben Abhandlung S. 93, ſteht gedruckt, daß der Ablaßhandel u. ſ. w. die geſunde Vernunft Luthers, „nie mehrerer gläubigen Catholiken," empört habe. Sollte hier jemand im Ernſte nicht ſogleich den Fehler berichtigt, und wie, ſtatt nie, geleſen haben? Aber in transcendentalen Abhandlungen ergiebt ſich der Druckfehler nicht immer ſo von ſelbſt. Deßwegen werden folgende, die in den Aphorismen über das Abſolute (B. 1. H. 2.) vorkommen, auf beſonderes Verlangen des Herrn Verfaſſers, hier genauer angezeigt.

S. 109. Z. 4. v. u. ſt. an l. den
— 111. — 8. v. u. ſt. müßte l. müſſe
— 116. — 1. ſt. ſteigern l. ſteigere
— 118. — 3. v. u. ſt. auf l. auch
— 119. — 18. ſt. nicht l. nichts
— 124. — 13. ſt. richtige l. nichtige
— 144. — 3. ſt. Trug l. Weg
— — — 14. ſt. Endliche l. Endlichen
— 146. — 3. v. u. ſt. diejenigen l. denjenigen
— 147. — 11. ſt. dem Ton ſich l. dem An ſich

Neues Muſeum

der

Philoſophie und Litteratur.

Herausgegeben

von

Friedrich Bouterwek.

Zweiten Bandes zweites Heft.

Leipzig,
bey Gottfried Martini.
1804.

Universitäts-
München
Bibliothek

Inhalt.

I.

Die letzte Kriſe der Syſteme, oder: Von der Moralität und Immoralität der Ueberzeugung. Vom Herausgeber.

II.

Von der Naturphiloſophie nach der Idee einer Apodiktik. Vom Herausgeber. Fortſetzung und Beſchluß.

III.

Von der Wiederherſtellung der Moralphiloſophie. Fortſetzung und Beſchluß. Vom Herausgeber.

IV.

Ueber die Hauptmomente der Stoiſchen Sittenlehre, nach Epiktet's Handbuche. Von H. Kunhardt. Fortſetzung und Beſchluß.

V.

Ueber Herrn Reinhold's neueſte Expoſition der Verwandlung der Logik in religiöſe Metaphyſik.

VI.

Idee einer Litteratur. Fortſetzung und Beſchluß. Ueber die Nothwendigkeit einer ſcharfen Trennung der Poeſie von den Wiſſenſchaften in jeder gebildeten Litteratur.

VII.

Ideen und Plane zu neuen Unterſuchungen. Aus Salomon Maimon's hinterlaſſenen Papieren.

VIII.

Salomon Maimon's kritiſches Gutachten über die Kantiſche Philoſophie. Als Beſchluß der Geſchichte ſeiner philoſophiſchen Autorſchaft.

IX.

Litterariſche Scherze. Poetiſch-prophetiſche Conſtruction der Geſchichte der Kantiſchen Philoſophie, nebſt einem geſchwänzten Sonette und einer neueſten Epoche in der deutſchen Poeſie. Eingeſandt aus Jena.

I.

Die letzte Kriſe der Syſteme,

oder:

Von der Moralität und Immoralität der Ueberzeugung.

Vom Herausgeber.

Die letzte Kriſe der Syſteme,

oder:

Von der Moralität und Immoralität der Ueberzeugung.

Es iſt Schein, wenn die Philoſophie in Deutſchland wieder rückwärts geht. Freilich, wer nur beobachtet, was ſich ſeit einigen Jahren an unſerm philoſophiſchen Horizonte ereignet hat, dem muß es ſo vorkommen, als ob Alles, was Jacobi, Kant, Schulze, und Andre geleiſtet haben, um die Vernunft vor der übermächtigen Phantaſie zu retten, in den Sand einer Wüſte geſchrieben und mit dem Sande verweht ſey. Aber ſo ſcheinen auch die obern Planeten dem, der ſie nur beobachtet, zu beſtimmten Zeiten rückgängig zu werden, während ſie doch ſo gut, wie vorhin, wenn gleich als Planeten nur im

Zirkel, fortſchreiten. Man ſcheue nur die Mühe nicht, die Gründe des Phänomens, in der Vernunft ſelbſt, nicht bloß, wie es gewöhnlich geſchicht, in äußern Umſtänden aufzuſuchen; und man erblickt das Phänomen des neueſten Rückganges der deutſchen Philoſophie in einem ganz andern Lichte.

Mag die neueſte Schwärmerei, die noch ein Mal den Namen der Philoſophie uſurpirt hat, auch außerhalb der ſchwankenden Gränzen eines ſich ſelbſt auflöſenden Publikums hier und da unter Männern ein Paar ſchwärmeriſche Anhänger zählen; der deutſche Verſtand, wie ein deutſcher Geſchichtſchreiber bei einer ähnlichen Veranlaſſung ſich ausdrückt, bleibt ſtark, und läßt keinen Schwärmer aufkommen.

Ohne Zweifel hat der neue Sauerteig noch nicht ausgegohren. So wie uns der neueſte Idealismus wieder zum alten Materialismus, der nur ein neues Schild aushängt, zurückführen möchte; ſo drohet auch ſchon ein erneuerter Determinismus aus trüben Ecken. Ein erneuerter, vorgeblich genialiſcher Epikureismus, der über die Moralphiloſophie, die noch etwas mehr, als Aeſthetik ſeyn will, ein vornehmes Faunengelächter aufſchlägt, tanzt auch ſchon romantiſch vor dem ſteifen Determinismus voran. Bald wird, hoffentlich bald, nicht die Philoſophie in Deutſchland, aber doch die Theorie philoſophirender Sectirer von der neueſten Obſervanz, dem echtfranzöſiſchen, ſchon jetzt von ihr nur noch ſcheinbar geſchmähten

Materialismus zuerſt poetiſch, dann auch in aller gemüthlichen Proſe, die Füße küſſen.

Aber ſo lange nur die deutſche Vernunft ſich ſelbſt nicht verläßt, wird die Pyramide, an welcher wir ſeit der Kantiſchen Epoche bauen, nicht den Kartenhäuſern der ſchwärmenden Sectenführer nachſtürzen. Es ſind Wahrheiten an den Tag gekommen, an die man vor der Kantiſchen Epoche nicht dachte. Dieſe Wahrheiten, die ſelbſt in Griechenland nie deutlich zur Sprache gebracht worden, ſprechen, mit dem Modeworte zu reden, ſich aus.

Ein neues Zeitalter in der Philoſophie fängt an, ſeitdem die Dialektik ſelbſt das ihrige gethan hat, begreiflich zu machen, was vorher nur geahndet wurde, daß mit der bloßen Demonſtration in Sachen der Philoſophie, die aus der Quelle aller Ueberzeugung bis auf den Grund ſchöpfen will, nichts gethan iſt. Es fragt ſich jetzt klar und beſtimmt, worauf denn die Ueberzeugung ſchlechthin, und worauf folglich die reine Ueberzeugungslehre, die ſich Philoſophie ohne Beinamen nennen will, eigentlich fuße. Der halben Antworten, deren noch immer mehrere wiedertönen, iſt man herzlich müde. Wir verlangen zu wiſſen, ob es eine unmittelbare Moralität der Ueberzeugung giebt, die ſich ſelbſt bewährt, and ohne deren Sanction, im buchſtäblichen Sinne des Worts, auch keine ſpeculative Ueberzeugung möglich iſt; - oder ob Moralität ſelbſt nur ein Product der Speculation, mithin an ſich nichts, die Speculation aber das Höchſte im Menſchen iſt. Je nachdem jetzt ein philoſophirender Kopf dieſe Frage beantwortet, tritt er in die diametraliſche Oppoſition mit der andern Partei, die eine entgegengeſetzte Antwort vertheidigt. Von nun an treten die Syſteme wie entgegengeſetzte Pole, ohne Möglichkeit einer Annäherung, einander gegenüber. Dieſer Conflict iſt der bleibende in der Philoſophie. Dahinaus, ſo befremdend, oder hoffärtig, oder pretiös, oder troſtlos es klingen mag, wollte die Menſchheit.

Auch der gemeinſte Menſchenverſtand, der nicht verſteht, was die Philoſophen unter einander verhandeln, merkt nun, wie ſie es verhandeln, wenn ſie nur Muth genug haben, ſich auszuſprechen. Er merkt, daß Diejenigen, die ſich um keinen Preis, ſo wie eine andere Partei, ausſprechen möchten, auch eine ganz andre Art von Philoſophie haben. Und während Einige ſich nicht ſcheuen, laut zu bekennen, daß ihnen die neue Ehre, in welcher die neue Wiſſenſchaft, Kunſt, und Religion geſucht wird, ein Scandal iſt, kann Jedermann beiläufig erfahren, daß ein Philoſoph, als Philoſoph, nicht eher einen Grundſatz als den ſeinigen geltend macht, bis er von der Wahrheit deſſelben überzeugt iſt.

Nun iſt das in ſeiner Art einzige Gefühl der Ueberzeugung zwar zum Theil immer ein Werk der Demonſtration. Aber jede bündige Demonſtration ſetzt zu ihrer Möglichkeit voraus, daß man ſchon von etwas völlig überzeugt ſey, nämlich von der Wahrheit der Grundſätze, aus denen man folgert. Auch dieß begreift Jedermann wie das Ein Mal Eins und die Anfangsgründe der Logik.

Alſo muß auch Jeder, wer ſich nur ein wenig beſinnt, begreifen, daß entweder zur Untrüglichkeit der Prämiſſen, aus denen die abſolute, ſchlechthin geltende Demonſtration entſpringen ſoll, noch etwas ganz Beſonderes, was es denn auch ſey, hinzukommen muß, das aus keiner Prämiſſe deducirt werden kann, oder daß, Ueberzeugung durch Demonſtration überhaupt ſuchen, ſchon in der Vorausſetzung ſich ſelbſt widerſprechen heißt. Es fragt ſich alſo, was denn jenes ganz Beſondere, das allen Grundſätzen den Stempel der Wahrheit aufdrücken ſoll, vernünftigerweiſe wohl ſeyn könnte? Wer es aber wiſſen will, muß ſich ſelbſt vor allen Dingen ſchon ſagen können, was er denn eigentlich zur völligen Ueberzeugung verlangt. Und ſo möchte denn wohl die Entdeckung, wenn ſie noch ſo heißen darf, von Jedermann gemacht werden können, daß es charakteriſtiſch verſchiedene Syſteme der Philoſophie genau in dem Verhältniſſe geben muß, wie die philoſophirenden Individuen etwas ganz Anderes zur Befriedigung ihrer Vernunft oder, was Daſſelbe ſagt, zur völligen Ueberzeugung verlangen; und daß eben deswegen die Philoſophie überhaupt von jeher genau in dem Verhältniſſe mehr oder weniger Charakter gezeigt hat, wie im Bewußtſeyn der philoſophirenden Individuen das Gute mit dem Wahren Daſſelbe war, oder in der Speculation dem vermeintlich Wahren untergeordnet wurde.

Es iſt eine klägliche Philoſophie, die dem Menſchen Grundſätze als Wahrheiten geradezu in das Gewiſſen ſchiebt. Aber iſt denn im Begriffe einer unmoraliſchen oder übermoraliſchen Wahrheit mehr Verſtand, als im Begriffe eines viereckigen Zirkels? Iſt die Ueberzeugung, nach welcher den Philoſophen verlangt, nach der Idee eines letzten Grundes als rein ſpeculative Ueberzeugung auch nur denkbar? Will nicht die Philoſophie, die ſich ſelbſt nicht verleugnet, reine Ueberzeugungslehre ohne Beinamen ſeyn? Will ſie alſo nicht offenbar die gewöhnlichen nur für das gemeine Leben und die verſchiedenen Geſichtspunkte der verſchiedenen Wiſſenſchaften gültigen Entgegenſetzungen der empiriſchen, mathematiſchen, moraliſchen Ueberzeugung u. ſ. w. aufheben, um aus der Idee der Ueberzeugung überhaupt die verſchiedenen Ueberzeugungsarten zu deduciren? Alle Ueberzeugung iſt Befriedigung. Rein ſpeculative Befriedigung einer moraliſchen Intelligenz heißt eben ſo viel als Tilgung des Durſtes durch den Hunger. Die praktiſche Vernunft, man fertige ſie ab, wie man will, fragt immer ſchlechthin: *Cui bono?* Und doch will man noch immer den Begriff einer rein ſpeculativen Ueberzeugung, einer Ueberzeugung durch bloßes Einſehen und Erkennen in Schutz nehmen, um der Ehre der Wahrheit nichts zu vergeben?

Das Syſtem des allerneueſten Idealismus iſt das Syſtem des vollendeten Triumphes der Speculation über die Moralität der Ueberzeugung. Man vergeſſe nie, daß hier, und überhaupt in dieſer Analyſe der Begriffe, nicht von der Moralität der Individuen die Rede iſt. Aber was in der Schule des Idealismus Wahrheit heißt, iſt etwas ganz Anders, als was philoſophirende Köpfe, die ſich bis zur Höhe der ſpeculativen Indifferenz noch nicht empor geſchwungen haben, zur Ueberzeugung unerlaßlich verlangen. Zwiſchen dem, der nicht auf jener Höhe ſteht, und dem, der von ihr auf das unmittelbar moraliſche Verlangen als auf eine platte Sentimentalität, ein hyſteriſches Uebel der Vernunft, herabſieht, iſt, ſo lange Jeder nicht ſich ſelbſt von Grund aus verleugnet, gar keine Verſtändigung möglich und kein Friede erlaubt. Denn hier wechſeln Licht und Finſterniß die Namen; hier wird das Heilige der einen Partei der andern nothwendig zum Spott oder zum Scandal. Deswegen muß ſich der Kampf des Lichts mit der Finſterniß auf dieſer Höhe im Sinne jeder Partei als eine Angelegenheit der Menſchen, nicht bloß als ein Streit der Schulen, ſo nachdrücklich, als möglich, bewähren.

Alle Moralität iſt ein Conflict der Vernunft mit der Sinnlichkeit. Freilich nicht in dem Sinne, wie einige Schullehrer lehren, um das Gute nach Grundſätzen in ein Schaugerüſt der Grundſätze zu verwandeln. Je reiner die moraliſche Würde einer endlichen Intelligenz, deſto milder iſt jener Conflict. Nur verſchwinden kann er nicht, ſo lange Tugend nicht Heiligkeit werden und die endliche Intelligenz nicht ihre Endlichkeit aufheben kann. In den vortrefflichſten Menſchen erſcheint die moraliſche Würde nur als eine ſchönere *Natur*. Die gediegene Vortrefflichkeit, die der Grieche, wie die Schönheit, als eine Gabe der Götter verehrte, wird, der Ehre der mühſamen Selbſtveredelung unbeſchadet, in den Augen des Verdienſtes Dasjenige, zu dem das Verdienſt ſelbſt hinanſtrebt. Aber wenn die endliche Intelligenz, um in ſpeculativem Selbſtgefühl *ſich ſelbſt zu genügen*, die urſprüngliche Entgegenſetzung der Sinnlichkeit und Vernunft aufhebt, ſo hebt ſie durch dieſelbe Vermeſſenheit unvermeidlich die *Moralität der Ueberzeugung* auf; denn dieſe iſt von dem Bewußtſeyn der Entgegenſetzung der Vernunft und Sinnlichkeit unzertrennlich. Mag dann der kühne Speculant immerhin einen von ihm ſo genannten *Standpunkt des Lebens* von ſeinem *Standpunkte der Speculation* unterſcheiden, und mag er getroſt die Moralität ſeines *Thuns und Laſſens* von jenem, nicht von dieſem aus, deduciren; er gewinnt doch mit allen Diſtinctionen die Moralität der *Ueberzeugung* nicht wieder. Denn entweder iſt er durch ſeine ſpeculativen Deductionen wahrhaftig, und nicht bloß um der logiſchen Formalität willen, befriedigt; oder er ſucht die wahre Befriedigung, die ohne Ueberzeugung nicht gewonnen werden kann, auf dem Standpunkte des Lebens, der mit dem der Moralität einer und derſelbe iſt. Im erſten Falle verfährt er, wie z. B. der Herr Profeſſor *Schelling*, durchaus conſequent. Dann verhehlt er nicht, daß die Speculation für ihn das Höchſte und Heilige iſt. Im zweiten Falle hat er, wie z. B. der Herr *Fichte*, methodiſch ſich ſelbſt zum Beſten. Denn da will er in praktiſcher Hinſicht die unbedingte Heiligkeit der moraliſchen Ueberzeugung reſpectiren, nachdem er in ſpeculativer Hinſicht von einer Ueberzeugung ausgegangen iſt, die vorläufig alles Bewußtſeyn aufhebt, um es zu conſtruiren.

Das höchſte Intereſſe der Speculation iſt: Alles von Grund aus zu erklären. Nun ſieht aber der ſpeculative Kopf nicht immer ein, daß er im Grunde gar nichts erklärt, ſo lange er nicht entweder die Sinnlichkeit aus der Vernunft, oder dieſe aus jener deducirt hat. Mehr als Ein ſcharfſinniger Demonſtrator hat dieß nicht eingeſehen. So entſtand die unſchuldige Speculation, die in gewiſſen Köpfen, z. B. der ganzen Wolfiſchen Schule, wirklich ſich ſelbſt genügte. Die Ueberzeugung, die ſie gewährt, iſt der mathematiſchen ähnlich; und gerade dieſe Aehnlichkeit blendet den ſpeculativen Kopf, der nur richtige Schlüſſe aus angenommenen Begriffen und Definitionen verlangt, und an einen Urquell der Ueberzeugung gar nicht denkt. Da läßt man die Vernunft, ohne ſie ergründen zu wollen, factiſch auf ſich ſelbſt beruhen. Da freut man ſich nur der Schlüſſe, die ſie ſchulgerecht gebiert. An der auf dieſe Art durch den bloßen Mechanismus des Denkens geförderten Ueberzeugung nimmt die Moralität gar keinen Theil. Eben deswegen aber ſieht auch die durchgreifende Vernunft, die eine wahrhaft philoſophiſche Befriedigung verlangt, in einer ſpeculativen Philoſophie, wie die Wolfiſche, nichts mehr als eine logiſche Schale ohne Kern. Dieſe Philoſophien gleichen den ſogenannten Meiſterſtücken der Handwerker. Sie machen der Geſchicklichkeit und dem Fleiße ihrer Urheber Ehre. Nur ſind ſie in Beziehung auf den Zweck, den ihre Form andeutet, zu nichts zu gebrauchen.

Was die durchgreifende Vernunft verlangt, verſprechen ihr drei ſpeculative Syſteme; deren Vollendung endlich unſerm Zeitalter gelungen iſt. Das erſte dieſer Syſteme nennt ſich Materialismus, das zweite transcendentaler Idealismus im Sinne der Fichtiſchen Partei, und das dritte transcendentaler Idealismus im Sinne der allerneueſten oder Schellingiſchen Partei. Das letzte allein vollendet den Triumph der Speculation über die Moralität der Ueberzeugung, indem es den Idealismus mit dem Materialismus identificirt.

Der Materialismus, der in Frankreich noch immer die Ehre hat, das große Wort zu führen, iſt eine amüſante Deduction der Vernunft aus der Sinnlichkeit. Charakteriſtiſch iſt ihm eine gewiſſe Leutſeligkeit. Denn die Bekenner dieſer amüſanten Philoſophie ſind in ihren eigenen Augen nur höchſt intereſſante Denkmaſchinen, in denen ſich die Lebenskraft der Materie bis zu der höchſten Potenz entwickelt hat, die da philoſophirende Intelligenz heißt. Ihre Sittenlehre iſt eine, zum Entzücken allerliebſte Deduction der vernünftigſten Art, glücklich zu ſeyn, aus den allgemeinen Geſetzen der Materie, die ſich durch einen animaliſchen Organismus am Ende alle im

Geſchlechtstriebe vereinigen. Der moraliſche Conflict der Vernunft mit der Sinnlichkeit heißt da nichts anders als der Streit der aufgeklärten mit der unaufgeklärten Sinnlichkeit. Mit dieſer Ueberzeugung huldigt der gutmüthige Materialiſt der Göttin Natur. Er ſieht ein, daß die menſchliche Natur, beſonders kraft des Geſchlechtstriebes, auf Geſelligkeit dringt. Er empfindet den Werth der Geſelligkeit um ſo ſtärker, je weniger irgend etwas an ſich einen Werth für ihn hat. Er iſt folglich ſo verträglich und ſo höflich, als es nur irgend die Umſtände erlauben wollen. Vor der Eitelkeit ſichert der Materialismus freilich ſo wenig, wie jedes andre Schulſyſtem; aber er verträgt ſich nicht mit dem ſouveränen Stolze, der den Idealiſten im Hochgefühl ſeiner Ichheit beſeligt.

Der Idealismus war noch ein Kind, ſo lange er noch vom Begriffe der bloßen Vorſtellung ausging, und ſich begnügte, zu zeigen, daß die ſo genannten Dinge außer uns doch vielleicht, oder, nach der Lehre des Biſchoffs Berkeley, gewiß nur in unſerer Vorſtellung exiſtirten. Was wir jetzt ſkeptiſchen Idealismus in dieſem Sinne nennen, iſt nur ein integrirender Theil des vollendeten Skepticismus. Er kommt bekanntlich ſchon in der ſkeptiſchen Philoſophie des Pyrrho vor. Der Moralität der Ueberzeugung kann er nicht ſchaden, weil der Skeptiker alle ſpekulative Ueberzeugung ohne Ausnahme, folglich auch diejenige verwirft, die der moraliſchen widerſtreiten könnte. Der dogmatiſche Idealismus in demſelben Sinne hebt, wenn er ſich in den ſonſt ſo genannten *ſpeculativen Egoismus* umſetzt, freilich alle Moralität der Ueberzeugung auf; denn ein Menſch, der dogmatiſch überzeugt wäre, daß außer ihm zuverläſſig kein anderes Weſen exiſtirte, dürfte mit dem Luftſchloſſe ſeiner moraliſchen Menſchenwelt, wie mit jedem andern ſpielen. Bis zu dieſer dogmatiſchen Raſerei aber hat ſich, ſo viel bekannt geworden, noch kein transcendirender Kopf verſtiegen. Der Berkeleyſche Idealismus löſet ſich in das Leibnitziſche Monadenſyſtem auf, in welchem *Gott* als die alles verbindende Macht poſtulirt wird.

Aller *bloße Vorſtellungs-Idealismus*, wie wir denjenigen nennen können, der die urſprüngliche Entgegenſetzung der Vernunft und Sinnlichkeit auf ſich ſelbſt beruhen läßt, hat im Grunde nicht viel mehr als den Namen mit dem *reinen Vernunft-Idealismus* gemein, der ein Baſtard der Kantiſchen Philoſophie iſt. Durch die Kantiſche Deduction der Kategorien, die keinesweges den Zweck hatte, einen *ſolchen* Idealismus zu erzeugen, war die dialektiſche Deduction der Sinnlichkeit aus der Vernunft ſo weit vorbereitet, daß ein Kopf, der ſich ganz im Geiſte dieſer Deduction der Kategorien auf's Folgern verſtand, nothwendig auf das Syſtem der ſogenannten *Wiſſenſchaftslehre* gerathen mußte. Leicht konnte der Erfinder dieſes Syſtems als Zögling der Kantiſchen Schule ſich einbilden, auch das Kantiſche *Moralprinzip* deducirt zu haben, wenn er es, wie Kant ſeine Kategorien, auf das *reine* Ich reducirte, das er ſich nun nur in praktiſcher Hinſicht als *die ſich ſelbſt Geſetze gebende*

Freiheit, ſo wie in ſpeculativer Hinſicht als *die ſich ſelbſt Objecte ſchaffende Vernunft*, zu denken brauchte.

So kam es, daß der reine Vernunft-Idealismus in den Augen ſeines Erfinders ſogar eine *moraliſche Würde* hatte, dergleichen noch kein ſpeculatives Syſtem gehabt zu haben ſchien. Dieſe vermeinte Würde des neuen Syſtems ſprach ſich denn auch laut und buchſtablich genug aus. Der Heroismus, den das neue Syſtem als ein Syſtem der unbedingten Uneigennützigkeit, poſtulirte, täuſchte die Schüler des neuen Wiſſenſchaftslehrers, wie dieſen ſelbſt; und ſo ſchien die philoſophiſche Sittlichkeit zum erſten Mal in ihrer ganzen Hoheit aus dieſer Schule hervorzutreten. Sittlichkeit war immer das dritte Wort dieſer Schule, das Wort, das ihr einen gutmüthigen emporſtrebenden Schüler nach den andern zuführte. Und niemand bemerkte, daß der neue Wiſſenſchaftslehrer durch ſeine ſpeculative Lehre den Boden des moraliſchen Gebäudes, in dem er als Menſch wohnen wollte, als Philoſoph untergraben hatte, ſo, daß ein noch conſequenterer Kopf unmöglich darin wohnen konnte.

Der reine Vernunft-Idealismus oder das reine Ichheits-Syſtem kündigte ſich mit Recht als die Lehre an, die dem alten, verrufenen Materialismus *ſchulgerecht* auf das poſitivſte die Spitze der Dialektik bietet. Denn es iſt ja der rein *umgekehrte* Materialismus. Es deducirt die Sinnlichkeit aus der reinen Vernunft. Aber um einen Standpunkt für dieſe Deduction zu finden, mußte es über die Moralität der Ueberzeugung eben ſo weit, wie der Materialismus hinausſpringen; nur in der entgegengeſetzten Richtung. Das Sich-Selbſtſetzen des muthigen Ich war, wenn es mehr als ein logiſcher Motionsſprung ſeyn ſollte, ſchon eine wirkliche Vernichtung der moraliſchen Ueberzeugung. Es hob die Entgegenſetzung und die Beſchränkung auf, deren Anerkennung der letzte Grund aller moraliſchen Ueberzeugung iſt. Und nachdem es die Entgegenſetzung und die Beſchränkung aus der abſoluten Ichheit deducirt, alſo für dieſe Deduction Ueberzeugung poſtulirt hatte, konnte es unmöglich, ohne ſich ſelbſt aufzuheben, eine entgegengeſetzte Ueberzeugung geltend machen, die mit dem Bewußtſeyn der Unterwürfigkeit des Ich anfängt. Die Art von moraliſcher Ueberzeugung, die es gelten ließ, verrieth ſich denn auch bald durch die kühne Vernichtung der Demuth, die noch in der Kantiſchen Schule etwas gegolten hatte. Thätigkeit des Ich um dieſer Thätigkeit willen ſollte nun, zum Erſtaunen des Publikums, reine Tugend ſeyn. Das ſouveräne Ich ſollte ſich vor ſich ſelbſt demüthigen. Da es dieß aber nicht konnte, ſo blieb ihm nichts übrig, als eine abenteuerliche Selbſttäuſchung in der bekannten Hochmuthstugend, die durch rhadamantiſche Strenge in der Conſequenz dem Gewiſſen imponirte, den Thron der Gerechtigkeit nöthigenfalls auf den Trümmern der Welt zu gründen verſprach, und alle ſanfteren Gefühle des Wohlwollens ein läſternes Streben nach der verdammten Glückſeligkeit ſchalt. Denn „Es giebt keine Glückſeligkeit, und es ſoll keine geben!“ (nämlich keine außer dem ſüßen Triumphe des ſich ſelbſt gehorchenden Ich) donnerte der neue Sittenlehrer.

Der wahre Sinn der Sittenlehre nach Principien der Wiſſenſchaftslehre wurde nicht eher klar, als bis ſie ſich beſtimmter über ihr Verhältniß zur Religionslehre vernehmen ließ. Da hörte und las, wer auch nur hören und leſen konnte, daß der perſönliche Gott, der ſeit Moſes und Abraham, und ſeit Sokrates und Plato, in den Synagogen, Kirchen, Moskeen und Schulen, und auf den Kathedern der Philoſophen ſo geheißen hatte, ein Götze, der wahre Gott aber nichts mehr, und nichts weniger als die heilige Totalität der abſoluten Ichheiten oder die von Ewigkeit zu Ewigkeit ſich ſelbſt conſtruirende Weltordnung ſey. Die myſtiſche Selbſt-Götterei des Idealismus hatte ſich nun verrathen. Nichts anders, als der Anfang dieſer Selbſt-Götterei iſt das transcendentale Sichſelbſtſetzen des abſoluten Ich, alſo der Anfang des Sieges der Speculation über die Moralität der Ueberzeugung nach dem Syſtem des reinen Vernunft-Idealismus. So griffen die Räder des Gedankenwerks, von einer und derſelben Springfeder getrieben, folgerecht in einander.

Aber auch der Schein der idealiſtiſchen Moralität der Ueberzeugung mußte verſchwinden; jede Aeußerung der alten von Sokrates und Chriſtus gelehrten Religioſität mußte Capuzinade heißen; die Verehrung des Phallus und Lingam und andrer alten Sinnbilder der zeugenden und gebährenden Natur mußte wieder von Philoſophen des neunzehnten Jahrhunderts mit religiöſer Ehrfurcht angeſtaunt; das Sichausſprechen und Conſequenthandeln als die einzige des Philoſophen würdige Tugend verkündigt, und jede andre Moralität Philiſterei genannt werden; und endlich, damit das Heilige und Höchſte doch ein ſicheres Unterkommen im reinen Gemüthe finde, mußte eine reine Poeſie poſtulirt werden, in welcher, nach der Theorie wenigſtens eines Commentators dieſer Lehre, die hochgenialiſche Unfläterei Peters des Aretiners als ein ſich ſelbſt Ausſprechen der höchſten Potenz der Andacht, über den platten Glauben und die erbärmliche Moralität der gemeinen Menſchen auf Eulenfittichen himmelan ſchwebte. Dahinaus hatte der Wiſſenſchaftslehrer nicht gewollt. Aber er hatte auch die folgerechte Rückkehr ſeines Idealismus zum Materialismus nicht geahndet. Einer ſeiner romantiſchen Schüler beſprengte indeſſen ſchon andachtsvoll romantiſche Priapeja mit dem Weihwaſſer der Philoſophie, geſchöpft aus dem Urquell des Abſoluten.

Aber warum zeigten denn die älteren Identitätsſyſteme, in denen die Vernunft mit der Natur in eine Ideal-Maſſe geworfen wird, nicht denſelben Charakter? So kann man fragen, wenn man an die ganz verſchiedene Entſtehung der älteren Identitätsſyſteme und des neuen Idealismus nicht denkt. Jene entſtanden in kalter Conſequenz durch folgerechte Confrontation vorausgeſetzter Begriffe. So deducirten die alten Eleatiker ihr Eins und Alles aus der Unmöglichkeit einer Deduction des Vielen aus dem Einen, das die Vernunft überall verlangt. Sie erkärten die Pluralität der Dinge für ſinnlichen Schein, weil ſie nach dem Princip des Widerſpruchs dieſe Pluralität nicht deduciren konnten. Durch andere Syllogismen gerieth der ſanfte Spinoza auf ſein Identitätsſyſtem, als er den Begriff einer abſoluten Subſtanz ſchulgerecht verfolgte. Aber das neue Identitätsſyſten, als das dritte, das die ſpeculirende Vernunft durch ſich ſelbſt zu befriedigen verheißt, poſtulirt eine intellectuelle Anſchauung, die nichts anders iſt, als eben der Act der kühnſten Willkühr, durch den der Conflict der Sinnlichkeit und Vernunft, und folglich die Moralit der Ueberzeugung völlig aufgehoben und eine rein ſpeculative, ſchlechthin indifferente Ueberzeugung conſtruirt wird. Dieſe Conſtruction iſt zunächſt und unmittelbar nichts mehr als ein Werk der Einbildungskraft, die in ihrer höchſten Potenz, determinirt durch die Idee des Abſoluten, den Conflict der Vernunft und Sinnlichkeit in reine Identität verwandelt. Aber von dem Momente an ſpielt auch die Einbildungskraft die Rolle der Vernunft. Nun giebt es nichts Höheres, als das abſolute Wiſſen, in deſſen Beſitz die Vernunft mit Hülfe der conſtruirenden Einbildungskraft nur ſo lange zu ſeyn glauben kann, als ſie die willkührlich hervorgebrachte abſolute Selbſttäuſchung willkührlich fortſetzt. So lange ſie aber dieſe Selbſttäuſchung fortſetzt, communicirt ſie in der abſoluten Selbſttäuſchung, ihrem Bedünken nach, unmittelbar mit der abſoluten Weltvernunft, die ſie genau in den Verhältniſſen mit ſich ſelbſt identificirt, wie ſie, ihrer Meinung nach, philoſophirt. Sie ſpricht ſich alſo wie ein Gott aus, nämlich wie der Gott nach ihrem Sinne. In dieſem Sinne vergöttert ſie, ſchwärmeriſcher noch, als der Materialismus, mit ſich ſelbſt die Natur. Ihre Religion iſt mit ihrer Poeſie identiſch. Nur im Sinne dieſer Religion läßt ſie moraliſche Ueberzeugung gelten. Es giebt, nach ihr, keine philoſophiſche Moralität, außer der ſpeculativen Selbſtgenügſamkeit, die aus dem Abſoluten ſchöpft, und folglich im Handeln wie im Urtheilen, unfehlbar, und in dieſer Unfehlbarkeit ſelig, nach ewigen Ideen ſich ausſpricht, aber auch, nachdem ſie ſich lange genug ausgeſprochen, bewußtlos in das Abſolute zurückſinkt und ſelig entſchläft.

Von der Moralität der Ueberzeugung, nicht von der Moralität des Thuns und Laſſens, um es zum Ueberfluſſe noch ein Mal zu ſagen, iſt in dieſer ganzen Darſtellung des Triumphs der ſchlechthin indifferenten Speculation die Rede geweſen. Daß die Philoſophen beſſer und ſchlimmer ſeyn können, als ihre Syſteme; muß man es immer noch wiederholen?

Indeſſen iſt der Kampf des guten Princips mit dem böſen in der ſpeculativen Philoſophie durch ganz Deutſchland ruchtbar geworden. Der alte Streit der Philoſophen muß jetzt mit der völligen Trennung zweier Parteien endigen, die einander nicht die

Hand zu Tractaten bieten dürfen, ſo lange ſie als dieſe Parteien exiſtiren.

Die Religion der alten Perſer verſinnlichte den Kampf des guten Princips mit dem böſen durch den ſchönen Mythus von den Geiſtern des Lichts und den Geiſtern der Finſterniß. Der ewige Ormuzd oder Hormisdas wurde, nach dieſem Mythus, als der Urgeiſt des Lichts verehrt. Aber das Licht im phyſiſchen und metaphyſiſchen Sinne war in dieſer Religion durchaus nur Symbol des Guten. Moraliſche Verehrung des Ormuzd und ſeiner Lichtgeiſter war, wie die Handbücher beweiſen, das Weſen dieſer Religion, zu welcher der Sternendienſt in keinem andern, als in dem ſchönen Sinne, wie zum chriſtlichen Catholicismus der Bilderdienſt, hinzu kam. Symbol des Böſen war, nach der Richtung in den Zend-Büchern, die Finſterniß. Wer, dem Geſetze Ormuzd's ungehorſam, ſeinen Lüſten folgt, der dient, nach den Zend-Büchern, dem Ahriman oder dem Urgeiſte der Finſterniß. Aber wenn ſich die Beſſern unter den Menſchen ſtandhaft vereinigen, dem Geſetz Ormuzd's treu zu ſeyn, ſo wird endlich, wie Ormuzd verkündigt hat, das Licht über die Finſterniß triumphiren.

Was die Lüſte in der Praxis ſind, das ſind die Einfälle in der Speculation; und was in jener die Frechheit iſt, das iſt in der Speculation die Indifferenz. Wer nichts Höheres kennen will, als das Wiſſen; wer nur in einem vermeintlich abſoluten Wiſſen in ſpeculativer Seligkeit lebt und webt; und wer von der vermeinten Höhe dieſes

Wiſſens auf die unmittelbare Heiligkeit der moraliſchen Ueberzeugung als auf eine gemeine Vorſtellungsart des gemeinen Verſtandes herabſieht; der ſuche ſeine Philoſophie geltend zu machen, ſo gut er kann. Aber der alte Ormuzd der Speculation iſt immer derſelbe, und die ahrimaniſche Finſterniß, die an ſich Nichts iſt, kann ſelbſt in dem indifferenten und abſoluten Wiſſen nur als ein immer wechſelndes Farbenſpiel der Phantaſie den unverwahrloſeten Geiſt ergötzen, ſo daß im Grunde gar kein alter, ſondern nur ein neuer, neueſter und allerneueſter Ahriman im Unendlichen der ſpeculativen Einfälle waltet.

Und wenn die Vertheidiger der moraliſchen Ueberzeugung nur ſich ſelbſt getreu bleiben, ſo hat es mit der angedrohten neuen Wiſſenſchaft ſo wenig Noth, als mit der zu ihr gehörigen ſehr alten und ſehr gemeinen Religion, von welcher die Menſchheit überall zurück kam, wo ſie zur wahren Würde reifte. So gaben ſelbſt die Griechen, ſo lieb ihnen ihr heiterer Polytheismus war, ihre alten kosmogoniſchen Götterträume für edlere Dichtungen auf, nach denen ſie die Idee der Vollkommenheit, die ihnen als menſchliche Vortrefflichkeit in ſchöner Ahndung vorſchwebte, in eine Reihe vortrefflicher Eigenſchaften auflöſeten, deren jede iſolirt durch ein himmliſches Weſen repräſentirt wurde. So hat der Glaube der Braminen am Ganges, deren religiöſe Symbole ein moraliſches Vollkommenheitsſyſtem darſtellen ſollen, ſich vom Glauben der Braminen in Malabar, nach deren Religionsſyſtem auch die zeugende und gebährende Natur in priapejiſchen Sinnbildern verehrt wird, feierlich getrennt. Und ſo verdanket auch das Chriſtenthum einen Theil ſeiner impoſanten Ehrwürdigkeit, die überall mehr oder weniger empfunden wurde, und folglich einen Theil ſeiner Herrſchaft über den cultivirteſten Welttheil den Dogmen, an die man nicht glauben kann ohne Beſchränkung der Speculation durch moraliſchen Glauben. Schon das Wort Glaube bedeutet im Sinne des Chriſtenthums moraliſche Ergebung. Nur durch methodiſche Verzerrung der Begriffe kann man zu der Höhe der chriſtlichen Religioſität von der Indifferenz der abſoluten Speculation in Syllogismen herabzuſteigen ſich einbilden, indem man ſich einbildet, zu wiſſen, daß man von der äußerſten Höhe des Wiſſens im Sinne des Identitätsſyſtems zur chriſtlichen Menſchlichkeit, als einer erbaulichen Volks-Poeſie, herabſteige.

Nachſchrift

an Friedrich Heinrich Jacobi.

Dieſer Deduction der moraliſchen Unmöglichkeit einer theoretiſchen Ausgleichung zwiſchen zwei Parteien, deren jede die erſte Wahrheit der andern als den erſten Selbſtbetrug verſchmäht, muß ich im Angeſichte des Publikums ein Paar Worte für Sie hinzufügen, unter allen Philoſophen, deren Freundſchaft mir theuer iſt, meiner ganzen Seele liebſter Jacobi. Zueignen durfte ich Ihnen keine Abhandlung, die für Sie ſo wenig Neues enthält. Aber an Sie habe ich bei jeder Zeile dieſer Schrift gedacht; und das Publicum weiß nicht nur, wie mit Ihren Verdienſten Ihr perſönlicher Charakter in der neuen Kunſt-, Wiſſenſchafts- und Religions-Schule mißhandelt iſt; es hat auch noch nicht vergeſſen, wie Ihr Name kurz zuvor in eben dieſer Schule pathetiſch erklang, als man ſich dort noch einbildete, das Urſprüngliche, Heilige und Höchſte, und, mit einem Worte, das Wahre, wie Sie ſelbſt es am liebſten nennen, ſey auch Ihnen nichts weiter, als entweder die reine Ichheit oder die reine Indifferenz der Vernunft und Sinnlichkeit.

Nur die ſtreitenden Parteien, denen das Wahre ſelbſt Daſſelbe iſt, können einander theoretiſch entgegen kommen, wenn ſie auch einander nicht nach Wunſche bedeuten können. So weit auch der echte Skepticismus, der buchſtäbliche Kantianismus, und der logiſche Rational-Realismus theoretiſch aus einander gehen mögen; es iſt gegenſeitige Annäherung zwiſchen dieſen Vorſtellungsarten möglich; denn nach allen dieſen Vorſtellungsarten denkt man ſich unter dem, was in der Philoſophie geſucht wird, wenigſtens ungefähr daſſelbe. Im tiefſten und reinſten Frieden können endlich wir Beiden einander fragen, ob und warum Ihre Philoſophie nicht mein Syſtem, oder ob und warum meine Philoſophie nicht Ihr Syſtem iſt. Denn wenn Syſteme lebendig werden könnten, ſo würden ſich die unſrigen, wie ich Sie und Sie mich vor drei Jahren in Eutin, im Bewußtſeyn einer unzertrennlichen Einheit umarmen, die etwas mehr, als reine Indifferenz, iſt.

II.

Von der Naturphiloſophie nach der Idee einer Apodiktik.

Vom Herausgeber.

Fortſetzung und Beſchluß.

Von der

Naturphiloſophie

nach der Idee einer Apodiktik.

Fortſetzung und Beſchluß.

(S. B. I. H. 1. S. 93.)

II.

Durch die Trennung des *demonſtrativen* Theils der Naturphiloſophie von dem *heuriſtiſchen* wird keinesweges der demonſtrative Theil zur Würde der *eigentlich und vorzugsweiſe ſo genannten Philoſophie* erhoben.

Die Naturphiloſophie ohne Vorurtheil und Schwärmerei bleibt in ihrem ganzen Umfange *ſpeculative Phyſik*, wie ſie auch in der Schule des Idealismus, wenn gleich da in einem metaphyſiſchen Sinne, genannt wird. Sie iſt ein *Syſtem der Naturkräfte* nach dem einzigen Princip, durch das ſich die empiriſchen Naturwiſſenſchaften an die eigentlich ſo genannte Philoſophie *anſchließen*, ohne ſich mit ihr in irgend einem Sinne zu *identificiren*. Sie heißt aber darum doch gar nicht unſchicklich Philoſophie der Natur, oder kürzer, Naturphiloſophie. Denn nicht nur *jede* Wiſſenſchaft hat oder erwartet ihre Philoſophie, d. h. ein Syſtem von Grundſätzen, durch das ſich dieſe Wiſſenſchaft in einem beſtimmten Prinzip an die eigentliche Philoſophie anſchließt; ſondern die Philoſophie der Naturwiſſenſchaften iſt der ſpeculativen Philoſophie überhaupt näher verwandt, als jedes andere Syſtem von Grundſätzen, durch die ſich eine Wiſſenſchaft an die Philoſophie überhaupt anſchließt.

Natur im höchſten Sinne dieſes Begriffs iſt alle *erkennbare Realität*. Das große Geſchäft der ſpeculativen Philoſophie oder Transcendentalphiloſophie iſt, den Gegenſatz der Realität und Idealität, der wirklichen Welt und der Gedankenwelt, in jeder Hinſicht zu erläutern. Das Geſchäft des philoſophirenden Naturforſchers aber iſt, den *Cauſal-Nexus der Naturbegebenheiten* auf ein Princip zurückzuführen; und dieſes, von dem philoſophirenden Naturforſcher zur Möglichkeit eines wahren *Syſtems* ſeiner Wiſſenſchaft verlangte Princip muß, wie alle Principien oder erſten Grundſätze, eine *philoſophiſche Wahrheit* ſeyn. Der philoſophirende Naturforſcher und der Philoſoph begegnen alſo einander in den beiden Begriffen der *Natur überhaupt* und des *Cauſal-Nexus* aller Naturbegebenheiten. Der Naturforſcher fragt bei den Philoſophen (alſo am beſten, wenn beide in einer Perſon beiſammen ſind, bei ſich ſelbſt) an, durch welchen Begriff und Grundſatz er das allgemeine Geſetz der

Cauſalität, deſſen transcendentale Analyſe und metaphyſiſche Brauchbarkeit oder Unbrauchbarkeit ihn in phyſicaliſcher Hinſicht nicht kümmert, in die Sphäre der objectiven Erſcheinungswelt herabziehen ſoll, um den Cauſal-Nexus der Naturbegebenheiten in ſyſtematiſcher Einheit zu überſchauen. Nun muß aber das verlangte Princip, was für eins es denn auch ſeyn mag, die objective Erſcheinungswelt überhaupt umfaſſen. Alſo kann die Philoſophie der Naturwiſſenſchaften füglich als philoſophiſche, das heißt hier, der Philoſophie gemäße Deduction der Naturbegebenheiten überhaupt betrachtet werden, und alſo füglich Naturphiloſophie heißen.

Was die Idealiſten-Schule zu dieſer in ihren Augen platten Herabſetzung der Idee einer Naturphiloſophie ſagt, kommt hier nicht in Betracht. Die überſchwängliche Naturphiloſophie der Idealiſten iſt Natur-Metaphyſik oder vorgebliche Deduction der Natur ſelbſt, und aller ihrer Geſetze, und aller ihrer Producte, aus der Weltſeele, die da wieder nichts Geringeres ſeyn ſoll, als das abſolute Amalgama der Naturkräfte und der Denkkraft in einer durch Phantaſieen conſtruirten Identität, die da, dem reinen Geiſte in intellectueller Anſchauung gegenwärtig, und, als ſolche, das Abſolute ſelbſt ſeyn ſoll. Gegen eine ſolche Naturphiloſophie kann man ſich nach der Idee einer Apodiktik und nach aller Poſtulation der ungetrübten Vernunft nicht beſtimmt und nachdrücklich genug verwahren. So bald man ſich nur einen einzigen Schluß im

Sinne dieſes *abſoluten Welt-Romans* erlaubt, wird man ſogleich in den Strudel gezogen, den die Phantaſie mit Hülfe des Witzes in dem Abgrunde conſtruirt hat, wo alles menſchliche Wiſſen verſinkt; und dann bildet man ſich unfehlbar ein, alles Phyſiſche von Grund aus metaphyſiſch zu erkennen, während man durch denſelben Act der Phantaſie, durch den der Strudel dieſer Sophismen im Ganzen conſtruirt worden, folgerecht von einer Welle auf die andere geworfen wird.

Aber man ſetzt auch die ſpeculative Phyſik zu tief herab, wenn man ihrem wahren Prinzip nur den Werth einer *Hypotheſe* einräumt.

Allerdings kann die ſpeculative Phyſik in ihrem ganzen Umfange nicht das Mindeſte zur Löſung des Räthſels des *Bewußtſeyns*, und folglich auch nicht das Mindeſte zur Beantwortung der wahren Aufgabe der eigentlichen Philoſophie beitragen. Aber das philoſophiſche Lemma, mit welchem die ſpekulative Phyſik ſteht und fällt, ſoll auch mehr, als ein *heuriſtiſcher Einfall*, ſeyn. Im Zirkel der Erfahrung ſind heuriſtiſche Einfälle oder Hypotheſen zuläſſig und nützlich; und daß man ſich durch *glückliche* Hypotheſen dem wahren Prinzip der Wiſſenſchaft nähert, liegt in der Natur der Sache. Aber das wahre Prinzip der Wiſſenſchaft muß ſchlechterdings mehr, als Hypotheſe, ſeyn, wenn die ganze Wiſſenſchaft mehr, als Hypotheſe, ſeyn ſoll. Nun iſt doch die *Exiſtenz der Natur* wohl ſo wenig hypothetiſch, als jeder wirkliche *Act unſers Lebens*; und man denke ſich übrigens in transcendentaler Hinſicht die Exiſtenz der Natur, wie man will; ſo iſt doch das Object unſers ganzen Erkennens in einem menſchlichen Körper die Natur, und nichts außer der Natur. In der Natur und mit der Natur leben und ſind wir. Leib und Seele ſind der *lebendige Mikrokosmus*, der ſich ſo gern von einem *todten Makrokosmus* umgeben glaubt.

Den Begriff des *Lebens* im wohl verſtandenen Sinne, als den wahren Elementarbegriff aller Naturwiſſenſchaften, nicht hypothetiſch, ſondern kategoriſch zu conſtruiren, und zu beweiſen, daß jede Naturbegebenheit ohne Ausnahme nur als *objective Bedingung des Lebens* gedacht werden muß, ſo fern ſie überhaupt der Philoſophie gemäß gedacht wird, iſt die erſte Aufgabe der Naturphiloſophie nach der Idee einer Apodiktik.

Dieſe, in keiner Hinſicht *transcendente*, ſondern durchaus *immanente*, d. h. die Grenze des Urſprungs der Erfahrung nicht überſteigende, aber aus der philoſophiſchen Analyſe des Urſprungs aller Erfahrung unmittelbar hervorgehende Naturphiloſophie hat mit der *idealiſtiſchen* ungefähr dieſelbe Aehnlichkeit wie mit der *ariſtoteliſchen*. Schon Ariſtoteles hat den allgemeinen *Dualismus* der Naturkräfte erkannt, und das *Atomenſyſtem* Leucipp's und Demokrits verworfen. Er würde ohne Zweifel der Entdecker des wahren Syſtems der Naturkräfte geworden ſeyn, wenn er die transcendentale Nullität aller Metaphyſik begriffen hätte. Aber ſein *Dynamismus* oder *Virtualismus*, nach welchem eine jede Naturkraft nur mit einer entgegengeſetzten gedacht werden muß, verwickelte ihn in endloſe Sophiſmen, weil er das Daſeyn von der Kraft trennte, und die ewige Materie als ein vorhandenes Object (ὑποκείμενον) mit Kräften, als Prädicaten, begabte. Deswegen blieb ſeine Entalachie d. h. der allgemeine Bildungstrieb der ganzen Natur ihm ſelbſt, wie es ſcheint, dunkel; und ſeine Ausleger wußten vollends nicht, was ſie aus dieſer Entalachie machen ſollten, da Ariſtoteles die entwickelte (κατ' ἐνέργειαν) Entalachie der Pflanzen und Thiere von der unentwickelten (κατὰ δύναμιν) trennte und jene die Seele der Individuen nannte.

Die neueſten Verhandlungen über das Prinzip der Naturphiloſophie und über die richtige Anwendung dieſes Prinzips gehen großen Theils von Mißverſtändniſſen aus, die ſich nicht anders heben laſſen, als durch eine pünktlich genaue Beſtimmung des Elementarbegriffs, der die neue Wiſſenſchaft trägt. Alſo auch darüber noch einige Erläuterungen.

Das Leben oder, wie wir hier lieber ſagen wollen, der Begriff des Lebens muß anders beſtimmt werden innerhalb der objectiven Erfahrung, und anders nach den Grundſätzen der Transcendentalphiloſophie, die den Urſprung der objectiven Erfahrung im Bewußtſeyn nachweiſet.

Mit dem Worte Leben bezeichnen wir innerhalb der objectiven Erfahrung ein bloßes Factum oder Phänomen. Da gehört der Begriff des Lebens in die Naturgeſchichte; und wie ſchwankend er da iſt, kann man von den Naturhiſtorikern lernen. Nach einer auf gutes Glück ausgreifenden Vermuthung ſucht der Naturhiſtoriker das Leben als ein Factum zuerſt durch Vergleichung des objectiven Zuſtandes der Naturproducte mit der menſchlichen Natur in Analogien aufzufaſſen. Da dringt ſich ihm ſogleich die alte Unterſcheidung der drei Naturreiche auf. Das Thierreich wird nun nach äußern Kriterien geſchieden von dem Pflanzenreiche, und beide ſo genannten organiſchen Reiche werden dem unorganiſchen oder dem Mineralreiche, aber immer nur nach äußern Kriterien, empiriſch entgegengeſtellt. Daß dieſe Unterſcheidung nicht einmal in empiriſcher Hinſicht befriedigend iſt, leuchtet ein, ſobald man bedenkt, daß ſie nur die feſte Materie zum nächſten Augenmerk hat. Allerdings ſoll die Naturgeſchichte dieſem nächſten Augenmerke getreu bleiben. Denn die Natur giebt überall noch Feſtigkeit, wo ſie irgend etwas hervorbringt; und nur das Feſte in der Natur iſt ſchon im eigentlichen Sinne geworden oder als Naturproduct da. Es war ein unglücklicher Einfall des verdienſtvollen Wallerius, ein Waſſerreich in die Naturgeſchichte einführen zu wollen. Aber das Feſte entſteht doch aus dem flüſſigen; und in den beiden organiſchen Reichen ſind die feſten Theile, ſo lange ſie noch als organiſch betrachtet werden dürfen, nur im beſtändigen Conflict mit den flüſſigen da, aus denen ſie fortwährend entſtehen, indem ſie ſich nähern. Dieſer Conflict der feſten und flüſſigen Theile in den organiſchen Körpern knüpft die ganze Exiſtenz der bekannten Thierwelt und der Pflanzenwelt ſo feſt an die Atmoſphäre unſers Erdplaneten, daß wir nur den roheſten Schein der organiſchen Exiſtenz dieſer Körper in Gedanken haben, wenn wir ſie als für ſich beſtehende Körper denken, die ohne die zu ihrer Exiſtenz gehörige Atmoſphäre noch irgend Etwas wären. Gleichwohl enthalt ſich der Naturhiſtoriker, um der Chemie das Ihrige zu gönnen, aller Theorie der Gasarten in den Grenzen der Naturgeſchichte. Er ſieht die poſitive Abhängigkeit der animaliſchen und vegetabiliſchen Exiſtenz von der Atmoſphäre, ohne deren Kräfte gar kein irdiſches Naturproduct exiſtirte, nur als eine negative Bedingung der Möglichkeit ihrer Exiſtenz, das heißt, als etwas an, das nicht fehlen darf, damit der vorausgeſetzte, bloß vorausgeſetzte Keim des organiſchen Daſeyns ſich entwickele. Uebrigens hält ſich der Naturhiſtoriker in ſeinen naturhiſtoriſchen Unterſcheidungen einzig und allein an die äußerlich erkennbare Entſtehung dieſer feſten Theile. Da erkennt er denn, immer äußerlich, den eigentlichen Wachsthum, die Ernährung, und die Geſchlechtsverſchiedenheit als Kriterien der Pflanzenwelt. Er denkt ſich nach der Uebereinſtimmung dieſer Kriterien mit denen der Thierwelt in dunkler Analogie ein Pflanzenleben, das er den Foſſilien abſpricht. Das Pflanzenleben von dem eigentlichen oder animaliſchen Leben naturhiſtoriſch zu unterſcheiden, ſollten eigentlich auch keine andre als äußere Kriterien gewählt werden. Aber der Naturhiſtoriker wagt hier, um ſich ſein Geſchäft zu erleichtern, einen Sprung in das Innerſte der Philoſophie. Er will, und mit Recht, das animaliſche Leben auf das Princip der willkührlichen Bewegung zurückführen. Aber er erkennt doch äußerlich immer nur die Bewegung, und nie die Willkühr. Er weiß alſo, als Naturhiſtoriker, weder, wo das Leben in der Natur anfängt, noch wo es endigt.

Der echt empiriſche Begriff des Lebens iſt aber auch nur der naturhiſtoriſche. Einen chemiſchen Begriff dieſer Art kann es gar nicht geben. Nur eine wilde Vermiſchung der kaum gebornen Chemie mit dem metaphyſiſchen Materialismus erzeugte den ungeheuren Baſtardbegriff einer chemiſchen Conſtruction des Lebens. Da ließ man denn, kraft dieſes Begriffs, aus chemiſchen Kräften die ſogenannte Lebenskraft als ein Aggregat von chemiſchen Kräften, alſo das Factum des Lebens durch chemiſche Factoren producirt werden. Die bedachtſamſten Anhänger des Materialismus meinten indeſſen, es könne doch wohl ſo etwas, das man Lebenskraft nenne, durch die geſammte Materie verbreitet ſeyn. Da nun die Denkkraft nach allen Syſtemen des Materialismus, wenn gleich die wenigſten einen klaren Begriff von ihrem eigenen Glauben haben, nur die Lebenskraft in der höchſten Potenz iſt, ſo glaubten im Grunde alle Anhänger des Materialismus an eine Weltſeele, die, nach der rohen und empiriſchen Vorſtellungsart, die noch in Frankreich die einzig beliebte iſt, nichts anders bedeutet, als eben jene durch die geſammte Materie verbreitete Lebenskraft.

Nach allen empiriſchen Grundſätzen iſt der Unterſchied des Lebendigen und Todten in der Natur für unſre Erkenntniß nur erſchloſſen; und die Schlüſſe, die ihn zu begründen ſcheinen, gründen ſich ſelbſt nur auf ſehr unſichere Beobachtungen und zweideutige Analogien.

Wenn der Naturhiſtoriker ſich ſelbſt Rechenſchaft von dem Urſprunge des Begriffes giebt, durch den er das Factum des Lebens denkt, ſo findet er das wahre Subſtrat dieſes Begriffs nirgends außer ſich. Er findet es im unmittelbaren Bewußtſeyn ſeines eigenen Lebens, das er aber vom Bewußtſeyn einer objectiven Natur nicht zu trennen vermag. Sein Leben iſt ſein Daſeyn, und dieſes Daſeyn iſt gebunden an ein entgegengeſetztes Daſeyn. Zur Bezeichnung dieſes Gegenſatzes wählte man die Wörter Seele und Körper. Aber dieſe Wörter wurden ſogleich gemißbraucht, und dem wahren Subſtrat der Begriffe, die ſie bezeichnen ſollen, wurden Schein-Subſtrate untergeſchoben, als man ſich die Seele oder das Subjective im Factum des Lebens als ein Weſen für ſich dachte, und eben ſo das Objective im Factum des Lebens unter dem Titel der Materie an ſich objectiv zu erklären verſuchte. Wie man aber auch in dieſer beliebigen Antitheſe, mit der ſich die Vernunft nun lange genug müde geſpielt hat, Wahrheit zu erkennen ſich einbilden mag; immer fällt der Begriff des Lebens mit ſeinem Correlate, das Tod genannt wird, der Philoſophie anheim; und da das Factum des Lebens, auf welchem der Begriff beruht, an das Daſeyn einer objectiven Natur im unmittelbaren Bewußtſeyn gebunden iſt, ſo verbietet uns eben dieſes Bewußtſeyn, wenn wir es recht verſtehen, uns das Leben als ein ſubjectives Daſeyn zu denken, das, von einem objectiven Daſeyn getrennt, doch noch immer als ein Daſeyn gedacht werden dürfe. Wir finden, daß wir, fern von aller Erkenntniß, nur ein beliebiges Spiel mit dem Begriffe des Daſeyns überhaupt treiben, wenn wir durch ihn bald das Subjective, bald das Objective im Factum des Lebens hypothetiſch iſoliren.

Das Factum des Lebens in ſeinem ganzen Umfange iſt die einzige Realität im Sinne der Transcendentalphiloſophie nach der Idee einer Apodiktik. Die reine Idealität oder das Gedachte, das ſich von dem denkenden Subject bis zum Begriffe des abſoluten Nichts ſteigern läßt, und das denn doch, als etwas Gedachtes, immer noch im Reiche der Gedanken Etwas, nämlich ein Begriff, iſt, im Conflict mit der Realität zu erläutern, und durch dieſe Erläuterung das Räthſel des Bewußtſeyns, wo nicht zu löſen, doch wenigſtens als ein Räthſel in ſeiner Anhänglichkeit und in beſtändiger Beziehung auf das Abſolute zu analyſiren, iſt das Geſchäft der Transcendentalphiloſophie nach der Idee einer Apodiktik.

Nach dieſer Idee fängt nun die Philoſophie überhaupt mit dem einzig Unbezweifelbaren, alſo ja nicht ſubjectiv oder idealiſtiſch mit dem Denken, als einem Denken, noch weniger objectiv oder materialiſtiſch mit dem Empfinden, als einem Empfinden, ſondern einzig und allein mit der *kategoriſchen Selbſtbehauptung des Bewußtſeyns überhaupt* an. Denn es iſt *nicht wahr*, daß das Denken, als ein Denken, auf ſich ſelbſt beruhe. Der Begriff des Denkens, im Gegenſatz mit dem Empfinden, wird null, ſofern nicht die Empfindung, als Subſtrat des Gedankens, in den Gedanken ſelbſt mit eingeſchloſſen wird. Die idealiſtiſche Deduction des Empfindens aus dem Denken iſt eine *Schein-Deduction*, und hat nur den Werth einer logiſchen Schulübung.

Durch die Analyſe des Bewußtſeyns nach der Idee des Abſoluten wird nun ſogleich der Begriff des *Bewußtſeyns in ſich ſelbſt* in Einer Hinſicht nothwendig mit dem Begriffe des *Lebens* identificirt, in einer andern Hinſicht aber von dieſem Begriffe ſcharf geſchieden.

Das Bewußtſeyn in ſich ſelbſt iſt das Leben, in welchem Gedanke und Empfindung einander gegenſeitig bedingen. Aber wir können durch Denken dieſe Bedingung, wie jede, in zwei kategoriſche Gedanken logiſch zerſetzen. Wir können uns *reine Intelligenzen* denken, dergleichen wir nicht ſind. Wir können uns *empfindende Weſen ohne Intelligenz* denken, dergleichen wir wieder nicht ſind. Der Begriff einer reinen *Intelligenz ohne Empfindung* verſinkt ſogleich vor der Betrachtung in das Unendliche. Der Begriff eines *empfindenden Weſens ohne Intelligenz* aber wird in unſerm Bewußtſeyn conſolidirt durch eben die Analyſe, mit welcher die Philoſophie anfängt. Denn das Bewußtſeyn löſet ſich ſelbſt in einen *doppelten Dualismus* auf. Das

Denken ſcheidet ſich von dem Empfinden, und die Empfindung zerſetzt ſich ſelbſt in Subjectivität und Objectivität. Dieſer, der Empfindung, nicht der Intelligenz, angehörige Dualismus iſt das Subſtrat des Begriffes der Animalität oder des Lebens in der Bedeutung des Worts, wie die Naturphiloſophie den Begriff verlangt.

Nun tritt der Begriff des Lebens ſo hervor, daß, wenn man das Leben ſelbſt, als das Subſtrat des Begriffes, noch ein Factum nennen will, man wenigſtens bey dem Worte etwas ganz Anderes denken muß, als was in der Sprache der objectiven Erfahrung ſo heißt. Das ſo genannte Factum der Animalität iſt dem Bewußtſeyn nicht anders gegenwärtig, als dualiſtiſch. Mag nun die eigentliche Philoſophie das transcendentale Geſetz der Cauſalität deduciren, wie ſie will; in der Anwendung auf das Factum des Lebens iſt die Cauſalität immer neue Wechſel-Urſache und Wechſel-Wirkung. Subjectivität und Objectivität conſtituiren einander gegenſeitig in einer Virtualität, in welcher weder das Subjective, noch das Objective das Erſte iſt; und dieſe Virtualität iſt in der höheren Bedeutung des Worts das höhere Leben oder das Bewußtſeyn ſelbſt, in der untergeordneten Bedeutung aber das untergeortnete Leben oder die Animalität.

Wenn es unmöglich iſt, nach der Idee des Abſoluten das Bewußtſeyn überhaupt philoſophiſch zu ergründen, ſo fällt die philoſophiſche Ergründung der Animalität von ſelbſt weg. Was ſich als ſcheinbare Ergründung der

Animalität vortragen läßt, iſt luſtige Speculation, die ſich in Paralogismen herumwirbelt. Aber die Animalität ſelbſt muß als das Erſte im Syſtem der Naturkräfte gedacht werden, weil jede ohne ſie gedachte Natur überhaupt eine Fiction iſt. Und ſo wie die Animalität in ihrer Wurzel auf eine unergründliche Art dualiſtiſch iſt, ſo müſſen auch alle ihre Functionen als dualiſtiſch gedacht werden, weil ſie ſonſt nicht als animaliſche Functionen gedacht würden.

Nun bezeichnen wir den animaliſchen Dualismus der Subjectivität und Objectivität vorläufig mit den alten Namen Seele und Körper. Aber vom Begriffe der Seele wird hier, wo nur von der Natur und von Naturkräften die Rede ſeyn ſoll, ſogleich die Denkkraft oder der höhere, rein transcendentale Dualismus der Sinnlichkeit und Vernunft rein ausgeſchloſſen; denn dieſer höhere Dualismus ſchließt immer eine relative Vernichtung der Natur überhaupt in ſich. Seele heißt alſo in den Grenzen einer Theorie der Naturkräfte nichts anders als die Subjectivität in der Animalität. Wie es weiter um die Subjectivität ſtehe; wie ſie als frei und moraliſch wirken könne; wie ſie ſich zu einer abſoluten Vernunft verhalte; dieß und Alles, was die eigentliche Philoſophie vorzüglich angehe, wird in dem philoſophiſchen Syſtem der Naturkräfte gar nicht unterſucht. Der Begriff der Seele wird da aus der Philoſophie entlehnt, weil ſich nur durch dieſen Begriff ein Syſtem der Naturkräfte an die eigentliche Philoſophie anſchließt. Seele heißt alſo im philoſophiſchen Syſteme der Naturkräfte nie ein Weſen, ſondern immer nur eine Kraft, deren metaphyſiſche Möglichkeit ein reines Räthſel bleibt. Aber ohne unbedingte und nothwendige Vorausſetzung dieſer Kraft iſt gar keine Naturkraft anders, als in einem Zirkel von willkührlichen und auf gar nichts gegründeten Vorausſetzungen denkbar. Für den Beobachter, der aus der objectiven Erfahrung ein Syſtem von Naturkräften zuſammenleſen möchte, iſt im Grunde gar keine Naturkraft da. Er denkt ſich, weil es ſein Menſchenverſtand nach dem Geſetze der Cauſalität verlangt, hinter jeder Erſcheinung eine Kraft, oder auch mehrere Kräfte, ſo viel ihm beliebt. Aber er findet dann nicht nur keine Kraft, die die erſte, und keine, die die letzte wäre, ſondern er kann ſich ſelbſt bei dem Worte Kraft nicht eher etwas Reelles denken, bis er wieder in ſeinem unmittelbaren Bewußtſeyn einkehrt, und ſeine eigne Animalität dem Begriffe einer Naturkraft zum Grunde legt. Da entdeckt er im Bewußtſeyn ſeiner Animalität die ſo genannte Seele als die Kraft der animaliſchen Willkühr, die aber immer nur inſofern da iſt, als ihr eine objective Natur entgegenwirkt, die dann wieder nur in der Entgegenſetzung mit der Subjectivität vorhanden iſt.

Es fragt ſich alſo nur noch, wie man denn ein objectives Syſtem der Naturkräfte auf den animaliſchen Dualismus bauen könne, der immer ſubjectiv und objectiv zugleich iſt. Denn ſobald man den urſprünglichen Dualismus der Animalität in der objectiven Natur aufſuchen will, ſcheint auf's höchſte eine *bildliche* Vorſtellung gewonnen werden zu können, weil doch ein für alle Mal die Subjectivität *in der Objectivität ſelbſt* mangelt, alſo von dem ſpeculirenden Verſtande nur nach einer Analogie *hineingeſchoben* zu werden ſcheint, die immer eine zweideutige Analogie bleibt. Mit demſelben Rechte ſcheint man dann das Spiel umzukehren und ſich die Animalität als einen geſteigerten Chemismus und Mechanismus denken zu dürfen, wie man ſich die Freiheit nimmt, ſich den Mechanismus und Chemismus als eine unentwickelte oder gehemmte Animalität zu denken.

Aber man vergeſſe doch nur nie, daß in dem Begriffe der *Natur überhaupt* gar kein *dynamiſcher Sinn* mehr iſt, wenn man dieſem Begriffe das Merkmal der Subjectivität ganz entzieht. Dann iſt die Natur für uns nur ein Quodlibet von *Erſcheinungen*, aber keine Allheit von Kräften. Hinter jeder Erſcheinung muß man ſich freilich auch dann noch eine Kraft *denken*. Aber was für eine? iſt dann im Grunde dem Belieben des Beobachters überlaſſen. Das Phänomen der Verdauung erklärt er dann zuerſt aus der Verdauungskraft; das Phänomen der Anziehung aus der Anziehungskraft; das Phänomen der Auflöſung aus der Auflöſungskraft; das Phänomen der Bildung aus der Bildungskraft u. ſ. w. Dieſes *Wortſpiel* würde ſo unendlich ſeyn, wie die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen ſelbſt, wenn nicht ſelbſt der unphiloſophiſche Beobachter, um irgend etwas zu *erklären*, allgemeine *Naturgeſetze* vorausſetzen müßte, nach denen er die Naturkräfte in Gedanken ſyſtematiſirt, indem er ein Phänomen aus dem andern, z. B. das Schwingen des Pendels aus dem Fallen, das Fallen aus dem Schwerſeyn u. ſ. w. deducirt, und dann nicht mehr ſagt, das Pendel ſchwingt vermöge der Schwingkraft, oder der Regen fällt vermöge der Fallkraft, ſondern, daß dieß ſo erfolgt vermöge der Schwere, bei der man ſich dann aber im Grunde doch nichts denkt, als das Phänomen des Schwerſeyns in Beziehung auf, wer weiß welche Kraft.

Die Natur kündigt ſelbſt objectiv durch jeden Athemzug, deſſen die animaliſche Subjectivität zu ihrem Daſeyn bedarf, den Cauſal-Nexus an, der durch das Medium eines chemiſchen Proceſſes die Animalität an die Schwere knüpft, und der das Subjective mit dem Objectiven durch das Weltall vereinigt.

Wir kennen kein Leben, außer dem unſrigen. Aber wir kennen auch keine objective Natur, die etwas Anders wäre, als eine Reihe objectiver Bedingungen unſrer Subjectivität, und dieſe Subjectivität kennen wir wieder nicht, außer in der dynamiſchen Wechſelwirkung mit der Objectivität überhaupt. Wir leben alſo im Grunde nur mit der ganzen Natur. Der Begriff des allgemeinen Lebens iſt von dem Begriffe der Natur überhaupt gar nicht zu trennen. Aber freilich wiſſen wir nicht, was für eine Art von Leben, verglichen mit dem unſrigen, da Statt finden mag, wo wir nur Phänomene erblicken, die mit dem

Phänomen der organiſchen Individualität bald mehr, bald weniger, Aehnlichkeit haben. Wir müſſen uns begnügen, uns das allgemeine Leben der Natur als den Anfang des individuellen Lebens zu denken, das mit dem eigentlichen Organismus ſich aus dem Ganzen der Natur entwickelt, und das mit dieſem Organismus wieder, ſo weit es Factum geworden war, verſchwindet. Der letzte Grund dieſes Factums bleibt ein ewiges Räthſel.

Wie man, dieſer Naturanſicht gemäß, und weit entfernt von allem Ideal-Materialismus, ein Syſtem der Naturkräfte als ein Syſtem der objectiven Bedingungen der entwickelten Animalität entwerfen kann, iſt an einem andern Orte gezeigt *).

---

*) In des Herausgebers Anleitung zur Philoſophie der Naturwiſſenſchaften, Göttingen, 1803. Man vergleiche damit die lehrreiche Recenſion von einem mir unbekannten Verfaſſer in der Leipziger Neuen Litt. Zeitung, 1803, Monat Auguſt. Beiträge zu dem heuriſtiſchen Theile der Naturphiloſophie werden für die folgenden Hefte des Muſeums zurückgelegt.

III.

Von der Wiederherſtellung der Moralphiloſophie.

Fortſetzung und Beſchluß.

Vom Herausgeber.

Von der

Wiederherſtellung der Moralphiloſophie.

Fortſetzung und Beſchluß.

II.

Vor aller Prüfung der Zulänglichkeit eines Moralſyſtems nach den ſo genannten *Moralprincipien* ſollte man die gewöhnlich ſo genannte *Moral* von *Moralphiloſophie* im höheren und eigentlichen Sinne ſchärfer, als es üblich iſt, unterſcheiden. Moral iſt Sittenlehre; Moralphiloſophie iſt Theorie der letzten Gründe aller moraliſchen Ueberzeugung.

Was die Wolfiſche Schule ihre *Allgemeine praktiſche Philoſophie* nannte; was die deutſchen Eklektiker unter demſelben Titel zuſammenfaßten; und ſelbſt was in der Kantiſchen Schule *Metaphyſik der Sitten* heißt, iſt nicht ſowohl Moralphiloſophie im höheren und eigentlichen Sinne, als Analyſe, dort der pſychologiſchen Vorausſetzungen der Moral überhaupt, hier der Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit als der Elementarbedingung einer reinen Moral im Sinne der Kantiſchen Philoſophie. Die pſychologiſche Analyſe der menſchlichen Gefühle und Triebe in der Wolfiſchen Schule und bei den deutſchen Eklektikern iſt unverkennbar nur *vorgebliche* Moralphiloſophie. Denn ſie läßt die Triebe, als Triebe, auf ſich ſelbſt beruhen, und den Verſtand, als Verſtand, läßt ſie die Triebe reguliren. Von letzten Gründen aller moraliſchen Ueberzeugung iſt da gar nicht beſtimmt die Rede. Die Vernunft, an deren *urſprüngliches* Verhältniß zur Sinnlichkeit dann nicht weiter gedacht wird, iſt in der Wolfiſchen Schule und bei den deutſchen Eklektikern nichts anders, als der regulirende Verſtand.

Die Kantiſche Metaphyſik der Sitten dringt, beim erſten Anblick, weit tiefer ein. Sie hebt die Vernunft im höchſten Sinne des Worts als ſo genannte *praktiſche* Vernunft hervor. Sie läßt dieſe praktiſche Vernunft autonomiſch eine reine Formel ausſprechen, die ſich ſelbſt als das höchſte Sittengeſetz im Bewußtſeyn durch die That bewähren ſoll. Durch dieſe Formel wird dann freilich das Syſtem der Kantiſchen Moral begründet. Zugleich wird die poſtulirte *Freiheit* nach dem Syſtem der Kantiſchen Transcendental-Philoſophie vertheidigt. Aber wenn wir weiter fragen: was denn eigentlich und im Grunde die *gebietende Kraft* im Bewußtſeyn ſey, oder, woher die Formel ſtamme, die ſonſt nur den logiſchen Werth einer beliebigen Maxime hat? ſo zeigt ſich die *prekäre* Begründung der Kantiſchen Moral in den Antworten ihrer Ausleger. Die *Vernunft* ſelbſt, ſagen ſie einmüthig, trägt als *reine* und in ihrer Reinheit autonomiſche Vernunft das reine Sittengeſetz in ſich. Aber eben dieſe angeblich reine Vernunft, die *ſich ſelbſt* genügen will, macht theoretiſch das *Abſolute* oder den idealen Grund aller Gründe zu einer *inhaltloſen* Idee, und kann ſchon deßwegen, wenn ſie durchaus conſequent ſeyn will, keine *unbedingte Ueberzeugung* in irgend einer Hinſicht gelten laſſen. Als ſo genannte praktiſche Vernunft nimmt dieſe angeblich reine Vernunft von dem Abſoluten nicht eher Notiz, als bis ſie einen moraliſchen Glauben aus der *vorangeſchickten* Moralphiloſophie zu deduciren Veranſtaltung trifft. Nun iſt aber Wahrheit, als Wahrheit, immer dieſelbe, und die *unbedingte* Ueberzeugung läßt ſich nicht in eine theoretiſche und praktiſche zerſchneiden. Wenn alſo beſtimmt und unerſchrocken gefragt wird: nicht, *was* ich thun ſoll, ſondern *warum* ich überzeugt ſeyn darf oder ſoll, daß ich mit irgend einem ſo genannten Moralprincip *nicht mich ſelbſt täuſche*, ſo bleibt der Kantiſchen Schule nur ihr längſt verrufener Machtſpruch übrig. „*Du ſollſt!*“ ſagt ſie. Was ſoll ich denn zunächſt und apodiktiſch? „*Dieſer Formel gehorchen!*“ Einer Formel? Und gerade dieſer Formel? Warum denn? „*Weil du ſollſt.*“ Aus dieſem Zirkel *will* und *kann* die Kantiſche Sittenlehre nicht heraus; und als bloße Sittenlehre *ſoll* ſie auch nicht heraus. Aber die Vernunft bewährt ihre Würde durch Beharrlichkeit im Proteſtiren gegen *alle* logiſche Zirkel. Sie dringt auf unbedingte Ueberzeugung vor aller bedingten. Die unbedingte Ueberzeugung aber läßt ſich von der Idee des Unbedingten oder *Abſoluten überhaupt* nicht trennen; und das Abſolute überhaupt, das der Vernunft unabläſſig als das Ziel *alles* Strebens nach Wahrheit vorſchwebt, liegt immer *außerhalb* der Peripherie aller logiſchen Zirkel.

Ohne Vorausſetzung eines *letzten*, oder, wie man richtiger ſpräche, *erſten* Grundes, giebt es überhaupt keine Gründe, ſo wenig des Daſeyns (rationes exiſtendi), als der Ueberzeugung (rationes cognoscendi). Was aber als erſter und letzter Grund des Daſeyns und der Ueberzeugung, ſelbſt von dem Skeptiker problematiſch poſtulirt wird, iſt immer und in jeder Hinſicht Daſſelbe, das in unſrer neueren Philoſophie kürzer das Unbedingte oder Abſolute heißt. Entweder ſkeptiſch, oder dogmatiſch, muß alſo auch die *moraliſche* Ueberzeugung, als Ueberzeugung überhaupt (ein ſogenanntes Fürwahrhalten), erwogen und auf die Radical-Idee des Abſoluten *bezogen* werden, wenn eine Moralphiloſophie, es ſey ſkeptiſch, oder dogmatiſch, gewonnen werden ſoll. Skeptiſch oder dogmatiſch, aber immer in Beziehung auf den Grund aller Gründe, die moraliſche Wahrheit, als Wahrheit überhaupt, verfolgen, um ſie entweder folgerecht aus dem Abſoluten zu *deduciren*, oder, wenn man eingeſehen hat, daß ſich aus dem Abſoluten überall nichts deduciren läßt, die moraliſche Wahrheit, als Wahrheit überhaupt, auf den *Act des Bewußtſeyns*, der vorläufig *Glaube an das Abſolute* heißen mag, zu *reduciren*; das iſt das eigenthümliche Geſchäft der Moralphiloſophie. Um aber dieſes Geſchäft nicht zu verkennen, muß man ſich noch ein Mal beſtimmt an das eigenthümliche Geſchäft der Sittenlehre oder Moral erinnern.

Die Moral, als Moral oder Sittenlehre, iſt Philoſophie des Lebens, wie man im Deutſchen ſpricht. Sie wendet ſich unmittelbar an das natürliche Gewiſſen, aus dem ſie hervorgegangen. Sie ignorirt die Idee eines letzten Grundes. Sie dreht ſich aber auch eben deswegen unvermeidlich in einem logiſchen Zirkel. Wir begreifen, daß, wenn wir dieſer oder jener Maxime folgen wollten, wir uns dieſe oder jene Handlungsart erlauben dürften, die unſer natürliches Gewiſſen ſchon wirklich verabſcheuet. Wir ſehen dann billig die Maxime, die den Frieden des Gewiſſens am beſten zu ſichern ſcheint, für die wahre an. Man erinnere ſich an die oft erwogenen Beweiſe der Unzulänglichkeit der ſo genannten Glückſeligkeitsmoral in Kants Kritik der praktiſchen Vernunft. Da fällt auch der Zirkel der Kantiſchen Moral klar in das Auge. Nun fängt aber auch der Streit über die höchſte Maxime oder das ſo genannte Moralprincip an, weil alle Maximen vom Verſtande gebildet ſind, und kein Menſch ſich einer Maxime unmittelbar bewußt iſt. Alle Diſputanten ſetzen dann eine ſchon vorläufig gefaßte moraliſche Ueberzeugung in Beziehung auf eine Menge von Handlungen und Handlungsarten voraus. Und doch wollen ſie hinterher aus ihrer höchſten Maxime die moraliſche Ueberzeugung für jeden einzelnen Fall deduciren und das Gewiſſen von einem Grundſatze abhängig machen, der nur in ſo fern eine moraliſche Wahrheit iſt, als ihn das Gewiſſen ſchon vorläufig ſanctionirt hat. Wir dürfen dieſen Zirkel nicht verſpotten. Um uns aber auch darüber vorläufig zu verſtehen, müſſen wir noch weiter zurück gehen. Wir müſſen uns an die gediegene Tugend, die älter, als die Moral iſt, erinnern.

Der natürliche Menſch hat ein Gewiſſen, ein Auge des Herzens, wie er ein Auge zum Sehen hat. Er verläßt ſich auf ſein moraliſches Gefühl, wie auf ſeine fünf Sinne. Das furchtbare: „Du ſollſt,“ kommt als Grundſatz in ſeinem Gedankenſyſteme gar nicht vor. Er wählt zwiſchen Neigungen. Er unterſcheidet edle Neigungen von unedlen. Neigt er ſich auf die edle Seite; verſchmäht er die Ungerechtigkeit, auch wo ſie ihm Kronen verſpricht, für jeden Preis; ſucht er ſein Glück nicht auf Koſten des Glücks Anderer; freut er ſich ſeines Daſeyns am liebſten in Andern, das heißt, in ſeiner Liebe zu ihnen, in ihrer Gegenliebe, und in den Dienſten, die er ihnen erzeigen kann; und handelt er endlich im Bewußtſeyn dieſer Gefühle conſequent; dann iſt er einig mit ſich ſelbſt. Er hat ein gutes Gewiſſen. Läßt er ſich aus Schwäche nach der unedlen Seite hinſinken; thut er Manches, das er ſelbſt nicht billigt; hat er aber im Grunde doch immer den Willen, zu helfen, wo er kann, und keine Ungerechtigkeit, um keinen Preis, weder zu begehen, noch zu dulden; dann hat er, wenn gleich nicht immer ein gutes Gewiſſen, doch ein gutes Herz. Das gute Gewiſſen erwirbt ſich, wo es erkannt wird, unwillkührliche Achtung und Ehre. Das gute Herz wird unwillkührlich geliebt. So entſtand unter Menſchen, die keine Philoſophen waren, eine moraliſch wirkliche Welt. In ihr blühte die Tugend vor aller Moral. So beſteht das Gute bis dieſen Tag unter Menſchen, die einander achten und lieben, ihre Grundſätze mögen noch ſo verſchieden ſeyn. Dieſe Tugend, die älter iſt, als die Moral, und viel älter, als die Moralphiloſophie, iſt höheres Lebensgefühl des wohlwollenden Menſchen, der, fröhlich, oder unter Thränen, thut, was ihm, nach der alten homeriſchen Formel, „das Herz im Buſen befiehlt.“

Ohne Grundſätze ſteht aber dieſe natürliche Tugend eben ſo wenig feſt, als ſie auf Grundſätze gebauet iſt. Sie will auch ſich ſelbſt verſtehen, um ſich ſelbſt nichts zu vergeben. Nur ſich durch Grundſätze zu begründen, fällt ihr ſo wenig ein, als, ſich durch Grundſätze zu ergründen. Mit andern Worten, der natürliche Menſch wird ſich bald bewußt, daß er nur kraft des Bewußtſeyns überhaupt, alſo nur als denkendes Weſen, Edles und Unedles unterſcheiden, und mit ſich ſelbſt im Frieden, oder im Streit leben kann. Er ſucht alſo mehr oder weniger, die Regel und Richtſchnur des guten Herzens zu entdecken, ganz auf dieſelbe Art, wie jeder Menſch, um durch die phyſiſche Welt zu kommen, Naturgeſetze zu entdecken ſuchen muß, auch wenn er noch ſo wenige Fälle mit dieſen Geſezzen umfaßt. So entſtand die Moral als ein Aggregat von *Lebensregeln*, in denen aber immer das gute Herz ſich ſelbſt erkennen muß, wenn die Regel ſich dem Gewiſſen als *moraliſch* bewähren ſoll. Zugleich entſtand mit der Moral, als ein *anderes* Aggregat von Lebensregeln die *Politik* oder die allgemeine Klugheitslehre. Nun warf der ungeübte Verſtand die Maximen des guten Herzens mit den Maximen der Klugheit durch einander; und das gute Herz wurde *mißtrauiſch* gegen den klugen Kopf. Beide mit einander auszugleichen, drang die Moral immer ſyſtematiſcher hervor. Aber überall, wo ſie die Menſchen beſſerte, nicht bloß aufklärte, wandte ſie ſich mit ihren Grundſätzen unmittelbar an das gute Herz, und im *Zirkel ihrer Lehren* rief ſie durch kräftige Sprüche und glücklich gewählte Beiſpiele das höhere Lebensgefühl zum Bewußtſeyn hervor; ſetzte aber dabei die unbedingte Unterſcheidung des Edlen und Unedlen immer als etwas voraus, das ſich unter moraliſchen Weſen, ihrer Natur nach von ſelbſt verſteht.

Von dieſen Erinnerungen kehren wir zur Aufgabe der eigentlichen Moralphiloſophie zurück. Das Gute thun, *weil es gut iſt*, das iſt die bekannte Formel für den logiſchen *Zirkel*, aus welchem keine Moral heraustreten darf, ohne als reine Moral ſich ſelbſt aufzuheben. Wunderſam bewährt die Moralität ſich ſelbſt eben dadurch, daß ſie an dieſem Zirkel gar kein Aergerniß nimmt. Aber der Verſtand nimmt ein Aergerniß daran, ſo bald wir über die Moralität *philoſophiren*. Den Zirkel zu *vernichten*, der die wahre Heimath der Moralität iſt, hob die Philoſophie *als Sittenlehre* ſeit dem Zeitalter der Sophiſten ſchon vor Sokrates die Moralität ſelbſt auf, und deducirte das Gewiſſen aus der Klugheit. So entſtand die *Schein-Moral*, die von Ariſtipp bis auf dieſen Tag, die Zwiſchenzeit der Alleinherrſchaft des Chriſtenthums in den mittleren Jahrhunderten abgerechnet, ſich in die Farben aller Parteien gekleidet hat, und der es, wenn die Menſchen bleiben, was ſie ſind, bis an das Ende aller menſchlichen Dinge, nicht an Bekennern und Vertheidigern fehlen kann. Sie hat für den Verſtand das große Schein-Verdienſt, Moralität überhaupt als die *natürlichſte Sache von der Welt* zu deduciren. Denn daß wir alle glücklich ſeyn wollen, bedarf keines Beweiſes. Daß man ſeinen Verſtand gebrauchen kann, um Zwecke zu erreichen, weiß Jeder, der Verſtand hat. Wenn alſo Sittenlehre überhaupt nichts anders iſt, als ein Syſtem von Mitteln, den allgemeinen Zweck des Lebensgenuſſes auf das bequemſte und ſicherſte zu erreichen, ſo hat ſie mit der *eigentlichen Philoſophie* im Grunde gar nichts mehr gemein. Die Analyſe des natürlichen Verlangens, die ſie als vorgeblich *allgemeine praktiſche Philoſophie* ihrem Syſtem der Glückſeligkeitsregeln zum Grunde legt, iſt ein Kapitel aus der empiriſchen Pſychologie. Vom Abſoluten iſt in dieſer Moral gar nicht die Rede. Was wir Andern moraliche Ueberzeugung nennen und immer ſchwerer zu begreifen finden, je länger ſich unſer Verſtand damit beſchäftigt, iſt für den Bekenner der ſo genannten Glückſeligkeits-Moral nicht einmal ein Problem. Er müßte ja aufhören, zu exiſtiren, um zu bezweifeln, daß er ſo glücklich, als möglich, werden möchte. Sein natürliches Verlangen iſt ſein Unbedingtes, das ſich immer von ſelbſt verſteht. Die Schein-Moral mußte alſo beſonders im Zeitalter der populären Aufklärung im Anſehen ſteigen, als ſelbſt die Philoſophen ſtolz darauf thaten, nicht zu philoſophiren, das heißt, die alte und wahre Aufgabe der Philoſophie, ſo weit es möglich war, zu ignoriren. Doch hielt man es in Deutſchland wenigſtens noch nicht unter der Würde eines aufgeklärten Mannes, zu fragen, ob die Moral ohne Religion in jeder Hinſicht hinlänglich begründet ſey. In Frankreich kam man auch mit dieſem Problem, wie mit andern, geſchwind in's Reine.

Alſo nur dann iſt Sinn und Verſtand in der Aufgabe der eigentlichen Moralphiloſophie, wenn man vorläufig irgend eine Moral anerkennt, in welcher die Sache des guten Herzens und des natürlichen Gewiſſens unbedingt in Schutz genommen und auf Grundſätze zurückgeführt, gegen die Verwechſelung der Moral mit der Klugheitslehre aber kategoriſch und ſyſtematiſch proteſtirt wird.

Aber auch nur dann kann eine ſolche eigentliche Moral, die die Ehre des guten Herzens oder, wie ſie ſich aus bekannten Gründen lieber ausdrückt, des guten Willens methodiſch ſichern will, philoſophiſch gerettet werden, wenn der Zirkel, in welchem ſich ihre Grundſätze an einander ſchließen, zur Ehre der ſpeculativen Vernunft durchbrochen wird. Vergebens beruft ſich der Kantianismus auf ein ſo genanntes Primat der praktiſchen Vernunft. Die Vernunft in ihrer Integrität läßt ſich ſo wenig in eine erſte und eine zweite abtheilen, als, ſich mit einem Axiom abfertigen, das auf ſich ſelbſt beruhen ſoll. Das gebietende Axiom, das in der Kantiſchen Schule kategoriſcher Imperativ heißt, iſt nur der Mittelpunkt des Zirkels, in welchem ſich die Grundſätze der Kantiſchen Moral an einander ſchließen. Nur wenn man den Zirkel der Moral um ſeiner ſelbſt willen reſpectirt, kann man eine Formel reſpectiren, die keinen andern Nutzen hat, als, zu lehren, wie man jenen Zirkel methodiſch überſchauet. Denn ſo bald ſich der Philoſoph auf ſein Gewiſſen fragt: „warum er dieſer oder jener vorgeblich höchſten Formel der Sittlichkeit getreu ſeyn will?“ ruft ihm ſein Gewiſſen nicht dieſe Formel zu, ſondern nur eine Menge einzelner Fälle, über die er ſchon abgeurtheilt hat, in die Erinnerung zurück. Da ihm nun die Formel überhaupt nur zur Bezeichnung des intellectuellen Standpunkts dient, den Zirkel ſeiner moraliſchen Einſicht zu überſchauen, ſo weiß er a priori nicht einmal, ob es nicht noch andre Formeln giebt, durch die er jenen Standpunkt noch ſicherer und bequemer gewinnen kann. Er weiß alſo auch nie unmittelbar, ob er wirklich ſchon die höchſte d. h. Alles umfaſſende Formel gefunden hat. Nur ſein Syſtem, aber nicht ſeine Ueberzeugung, beruht ja auf ſeiner höchſten Formel. Er muß ſich ſo gar, wenn er nicht ſyllogiſtiſch ſich ſelbſt verblenden will, ſo lange er noch eine Deduction ſeiner Formel als möglich denken kann, auf höhere Formeln gefaßt halten, die ihn auch wohl zu weſentlichen Abänderungen ſeines Syſtems nöthigen können. In keiner Hinſicht aber iſt eine Formel, als Formel über allen Zweifel erhaben. Selbſt die Axiome der Mathematik bedürfen der Begründung durch eine Philoſophie der Mathematik. Eine ſich ſelbſt philoſophiſch bewährende Gewiſſensformel iſt eine durchaus nichtige Fiction, die erſtens die philoſophiſche Ueberzeugung von dem Abſoluten losreißen will, das über alle Formeln erhaben iſt, und die zweitens das Gewiſſen an eine beſtimmte Combination von Begriffen feſſeln will, während doch ſelbſt dieſe Combination in der Anwendung auf einzelne Fälle, über die das Gewiſſen ſchon vorläufig entſchieden hat, die Gewiſſensprobe halten muß.

Die Moralphiloſophie iſt alſo nicht nur nicht unabhängig von der Transcendentalphiloſophie; ſie iſt überhaupt nur dann Mutter und Pflegerin der wahren Moral, wenn ſie ſich mit der Transcendentalphiloſophie vereinigt, den ſkeptiſchen Zirkel der Syllogismen überhaupt zu durchbrechen.

Nicht dem Menſchen, ſondern nur dem Philoſophen, iſt an der Moralphiloſophie unmittelbar gelegen. Auch er achtet und liebt als Menſch; billigt und mißbilligt als Menſch. Auch er kann in der Anwendung der Grundſätze, deren Wahrheit ihm, wie Andern, ſein Herz verbürgen muß, den Zirkel, in welchem er mit der ganzen Menſchheit befangen iſt, nicht verleugnen, ſo lange er den eignen Grund und Boden der bloßen Moral nicht verläßt. Auf dieſem Grund und Boden iſt er in den Augen der conſequenten Bekenner der Scheinmoral oder Genußlehre mit allen den guten Seelen, die um keinen Preis morden und ſtehlen, und die, es komme dabei für ſie ſelbſt heraus, was da wolle, ſich ſchlechterdings an ihren Herzen nicht verſündigen wollen, wo nicht ein Tropf, doch ein Schwärmer. Sein Bewußtſeyn ſichert freilich auch ihn als Menſchen in ſeiner moraliſchen Conſequenz um ſo leichter, da er alle Augenblicke Gelegenheit hat, zu beobachten, daß Menſchen, die er achten kann, auch wenn ſie der Scheinmoral anhängen, doch, wo es zum Treffen kommt, gerade ſo handeln, als ob ſie eben dieſe Scheinmoral durch die That widerlegen wollten. Aber durch dieſe Beobachtung wird nur ſein Glaube an die Realität der Würde des Menſchen geſichert; ſein Verſtand bleibt immer unbefriedigt, wenn er ſich ſelbſt begreiflich machen will, warum auch der Verſtändige und Aufgeklärte, der den Entſchluß faſſen möchte, ſich Alles zu erlauben, was er ſich nach conſequenter Auslegung ſeiner Genußlehre erlaube dürfte, ſich vor ſich ſelbſt ſchäme.

Es fragt ſich alſo nur noch, ob und wie es möglich ſey, durch irgend eine Combination der Begriffe zu leiſten, was die Vernunft in dieſer Hinſicht verlangt. Wer aber der Meinung iſt, daß die Vernunft in dieſer Hinſicht das Unmögliche verlange, dem bleibt zur Ehrenrettung des Zirkels der moraliſchen Syllogismen nichts übrig, als ſein Ehrgefühl. Als Philoſoph iſt er nothwendig in Sachen der Moral, wie in Sachen der Speculation, Skeptiker.

Die reine Unmöglichkeit irgend einer Erkenntniß des Abſoluten, es ſey durch Anſchauung, oder durch Schlüſſe, wird hier als bewieſen vorausgeſetzt. Für die Partei, die noch immer der radicalen Selbſttäuſchung anhängt, die da eine Anſchauung des Abſoluten ſeyn ſoll, iſt dieſe ganze Abhandlung nicht geſchrieben. Als erwieſen wird alſo auch vorausgeſetzt, daß alle Verſuche, irgend etwas Bedingtes, es ſey objectiv, oder ſubjectiv, ein edles Metall, oder eine edle That, aus dem Unbedingten und Abſoluten ſyllogiſtiſch zu deduciren, in unvermeidlichen Paralogismen ſich ſelbſt vernichtet *).

Alſo fragt ſich nur noch, wie durch eine verſtändige Combination von Begriffen ein vernünftiger Glaube an das Abſolute überhaupt geltend gemacht, und ob und wie ein ſolcher Glaube beſonders als letzter Grund der moraliſchen Ueberzeugung erläutert werden kann, ohne nach einer

---

*) Vergl. in dieſem Muſeum, Heft II. u. III. die Abhandlung über das Ideal-Object und über die philoſophiſche Anſchauung.

neumodiſchen Phraſe, die Philoſophie in Nicht-Philoſophie oder, was ſchlimmer wäre, in ſyſtematiſche Träumerei zu verwandeln.

Es giebt eine nothwendige, durch die unveränderlichen Geſetze unſers Geiſtes beſtimmte Grenze des menſchlichen Wiſſens. Darüber ſind alle Parteien einverſtanden, wenn ſie nicht ihr Verſinken in der Betrachtung des Abſoluten für Ergründung der Wahrheit halten. Wo die Vernunft, als Kraft der Identität, ſich mit der Natur, als einem unendlichen Inbegriffe mannigfaltiger Kräfte, unmittelbar durch die That vereinigt, die da wahre Abſtraction heißt, da fängt das vernünftige Erkennen oder das Wiſſen an. Alles mittelbare oder ſyllogiſtiſche Wiſſen iſt nur Fortſetzung des unmittelbaren Wiſſens, das mit der Entſtehung der Begriffe in der wahren Abſtraction anfängt. Die wahre Abſtraction wird aber urſprüngliche Träumerei, wenn die Phantaſie, die keinem Geſetze gehorcht, und nach Belieben Alles aus Allem macht, ihre willkührlichen Producte dem abſtrahirenden Geiſte ſtatt der nothwendigen unterſchiebt, deren Subſtrat die Natur im höchſten Sinne des Worts iſt. Die Phantaſie, mit der Vernunft vereinigt, iſt die bildende Geiſtesthätigkeit, ohne deren Mitwirkung, wie ſich pſychologiſch beweiſen läßt, kein Begriff entſtehen kann. Aber die Phantaſie ohne Vernunft iſt nur eine Vibration der animaliſchen Natur, d. h. eine Thätigkeit, in der die Vorſtellungen als Vorſtellungen, unbeſtimmt durch einander fallen. Wer nach Wiſſenſchaft ſtrebt, ſucht deswegen die Phantaſie zu zügeln, damit ſie nicht als Einbildungskraft im eigentlichen Sinn, die Rolle der Natur im Bewußtſeyn ſpiele; denn da bildet ſich der Menſch ein, etwas zu wiſſen, wo die Phantaſie die Rolle der Natur im Bewußtſeyn ſpielt. Bewußtſeyn iſt nichts anders als die Abſtraction ſelbſt in ihrem ganzen Umfange. So wie es nun eine wahre und eine täuſchende Abſtraction giebt, ſo iſt alles Wiſſen nur inſofern auf das Bewußtſeyn gegründet, als das freie Individuum in der urſprünglichen Abſtraction den Spielen der Phantaſie glücklich entrinnt. Wenn es ihnen nicht entrinnt, ſo ſetzt ſelbſt das Bewußtſeyn nur die urſprüngliche Selbſttäuſchung in's Unendliche fort. Der wildeſte Schwärmer beruft ſich dann oft mit der keckſten Zuverſicht auf ſein Bewußtſeyn. Der Philoſoph, der den Urſprung und die Möglichkeit des Wiſſens entdecken will, ſichert zuerſt das Bewußtſeyn durch ſich ſelbſt vor den Spielen der Phantaſie. Gelingt ihm dieſes, dann kann freilich auch er durch keinen Syllogismus die Grenze des Wiſſens überſteigen, das mit der wahren Abſtraction anfängt; aber dieſe That, die mit dem menſchlichen Daſeyn identiſch iſt, kann er auch, wenn er nicht in Syllogismen mit ſich ſelbſt ſpielen will, ſo wenig, als ſein Daſeyn, bezweifeln. Es giebt ein Wiſſen; denn es giebt eine Vernunft und eine Natur, die ſich durch die That vereinigen, und in dieſer Vereinigung den Menſchen als eine denkende Natur ſubjectiv und objectiv conſtituiren.

Alle Wiſſenſchaft, als Wiſſenſchaft, iſt *Naturalismus* im höchſten Sinne des Worts. Wir erkennen nichts, als eine unendliche Mannigfaltigkeit, und die Geſetze dieſer Mannigfaltigkeit. Nach der nothwendigen Entgegenſetzung des Objectiven und Subjectiven in jedem Act des Erkennens unterſcheiden wir dann die objective Mannigfaltigkeit und ihre in beſonderem Sinne ſo genannten Naturgeſetze von der ſubjectiven Mannigfaltigkeit unſrer Vorſtellungen und von den Vorſtellungsgeſetzen, die ſich dann weiter in Anſchauungs-Geſetze und Denkgeſetze eintheilen laſſen. Aber der geſammte Inbegriff dieſer Geſetze iſt doch nur, wie ihn auch die Kantiſche Schule nennt, *Form der Natur*, und nie zu verwechſeln mit dem *Unbedingten*, das von der Vernunft als der letzte Grund aller Erklärungen unerlaßlich verlangt wird. Unſer Wiſſen iſt ein *Erklären der Natur aus ſich ſelbſt*, unſre individuelle Natur mit eingeſchloſſen, in einem Zirkel von Urſachen und Wirkungen, deren keine die erſte und keine die letzte iſt. Das Unbedingte aber, das als der *letzte* Erklärungsgrund der Vernunft genügen ſoll, iſt über *alle* relative Erklärungsgründe, die ſämmtlich einander im Zirkel begründen, gleich weit erhaben. Nur kraft eines unergründlichen Verlangens, das mit dem Denken und aus dem Denken entſpringt, ſchwebt es dem menſchlichen Geiſte als das *durch ſich ſelbſt Nothwendige* und *nur ſich ſelbſt Gleiche* vor, das den *ganzen* Ring der Urſachen und Wirkungen zuſammenhält. Sehr zu entſchuldigen iſt daher der ſpeculirende Verſtand, wenn er in einer *naturaliſtiſchen Selbſttäuſchung* das Abſolute mit dem Naturganzen verwechſelt und ſich unter dem Allgewaltigen, das den Ring der Urſachen und Wirkungen zuſammenhält, nichts anders denkt, als eben dieſen Ring ſelbſt. Aber wenn die Vernunft von der Natur zu ſich ſelbſt zurückkehrt, ſo meldet ſich das Abſolute auf eine ganz andre Art an. Als ein *reiner Gedanke* tritt es *wunderbar* d. h. erhaben über alle Natur und über alle Erklärungsgründe, im Bewußtſeyn hervor. Es läßt ſich durch Syllogismen nicht einmal an die Natur anknüpfen, noch weniger von einem nicht verblendeten Gemüth mit der Natur in irgend einer Hinſicht verwechſeln. Die Verwechſelung des Abſoluten mit der reinen *Ichheit* ſinkt dann vollends zur reinen Nullität der ungeheuerſten Selbſtverblendung herab.

Dieſe Erörterungen ſpeculativer Begriffe waren nichts weniger als Abſchweifung von dem Wege der Moralphiloſophie. Denn der ſpeculative Zirkel aller Erklärungsgründe erinnert nicht nur an den ähnlichen Zirkel aller moraliſchen Syllogismen, er iſt im Grunde nur die *umgekehrte Erſcheinung* deſſelben, wenn wir nach moraliſchen Ideen eine beſte Welt an die Stelle der wirklichen ſetzen. Es iſt ein und daſſelbe Bedürfniß der denkenden Natur, den Zirkel der Erklärungsgründe und den der Entſchließungsgründe zu durchbrechen. Beides iſt durch keinen der Acte des Bewußtſeyns thunlich, durch die ein Wiſſen conſtituirt wird. Entweder endigt alſo alle theoretiſche und praktiſche

Philoſophie im Skepticismus, der denn nichts anders iſt, als eben jener Zirkel in ſeiner doppelten Erſcheinung;" oder die Vernunft *ergiebt* ſich an die Idee aller Ideen, vor welcher die ganze Natur und mit ihr alles Wiſſen verſchwindet. Dieſer Act des Bewußtſeyns iſt aber auch ſo *nothwendig wie die Vernunft ſelbſt.* Auch der kühnſte Skeptiker vertrauet unmittelbar der Idee des Abſoluten, indem er auf ſie fußt, um ſeinem Bedünken nach, zu beweiſen, daß ſich nichts beweiſen laſſe. Dieſe ſchlechterdings unvermeidliche Ergebung der Vernunft an das Abſolute heißt *Glaube.* Aber ſie iſt nicht immer *verſtändiger und aufgeklärter* Glaube. Das wird ſie nur dann, wenn man ſich ſeiner Endlichkeit überhaupt in Beziehung auf das Unendliche ſo bewußt wird, daß man unmittelbar kraft dieſes, von keiner Phantaſie geblendeten, und durch keine Natur und keinen Syllogismus befriedigten, Bewußtſeyns der *gebietenden Kraft* gehorcht, die, *wie aus einer andern Welt*, als Stimme einer *Ur-Vernunft*, unſre denkende Natur durchdringt, und uns des *moraliſchen Gefühls* fähig macht, deſſen Geſetz dann, nach dieſem Glauben, als das Geſetz einer andern, unſrer Einſicht unzugänglichen Welt für uns das höchſte aller Geſetze iſt.

Aber, fragen die neueſten Metaphyſiker mit beſondrer Selbſtzufriedenheit, wo bleibt denn die *Philoſophie überhaupt*, und folglich auch die Moralphiloſophie, wenn man an das Abſolute *glauben* ſoll, und nichts daraus deduciren kann? Wir antworten: Welche Philoſophie meint ihr? Die eurige? Die wird freilich zu Staub, ſo bald der unbeſtochene Verſtand das *große Loch* in eurem Schlußgewebe entdeckt hat. Daß eure Philoſophie euer *höchſtes Gut* iſt, thut uns; wie ihr auch ſchelten mögt, um eurer ſelbſt willen Leid. Wir bekennen euch in's Angeſicht, damit ihr den Spott über uns aus unſern Händen ſelbſt empfangen möget, daß uns etwas Anderes das höchſte Gut iſt, und daß wir das große Loch eures höchſten Gutes durchſchauen. Darum aber verwandeln wir keinesweges, wie ihr euch auszudrücken beliebt, die Philoſophie in Nicht-Philoſophie. Wir geben nur die Philoſophie für nichts mehr aus, als für das, was ſie iſt und ſeyn kann. Unſer geſammtes Wiſſen, das moraliſche gar nicht ausgenommen, iſt *durch und durch relativ*. Aber wir ſind, wie jeder Menſch, im Beſitze der Idee des Abſoluten, und orientiren uns, als Philoſophen, wie ihr, einzig und allein nach dieſer Idee. Nur bilden wir uns nicht mit euch ein, indem wir uns nach dem Abſoluten orientiren, etwas aus dem Abſoluten zu deduciren. Wir kennen alſo wirklich keine Philoſophie, auch keine Moralphiloſophie, *die der Vernunft genügen könnte*. Aber unſre, euch Genügſamen und Glücklichen unbegreifliche Ungenügſamkeit iſt ſo wenig *Skepticismus*, daß wir vielmehr die Skeptiker ſelbſt herausfordern, uns begreiflich zu machen, wie ſie nur die Wahrheit und Gründlichkeit ihrer eigenen Zweifel *beweiſen* wollen, wenn ſie nicht ein Fundament und Kriterium aller Wahrheit und

Gründlichkeit in ihrem Bewußtſeyn auf ſich ſelbſt beruhen laſſen und darauf fußen. Dagegen machen wir uns anheiſchig, ihnen zu beweiſen, das heißt, in Syllogismen klar zu machen, daß das Abſolute, an das ſie, wie alle Sterbliche, ſchlechterdings glauben müſſen, auch das wahre Fundament der philoſophiſch moraliſchen Ueberzeugung iſt. Als Menſchen, nicht als Philoſophen, glauben wir an das Abſolute überhaupt. Als Philoſophen aber begreifen wir die Grenzen der Begreiflichkeit. Das iſt unſre Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften nach der Idee des Abſoluten.

Die Wiederherſtellung der Moralphiloſophie ſoll und kann alſo nicht etwa mit Wiederherſtellung des Glaubens an das Abſolute anfangen. Aller Glaube überhaupt iſt zuerſt unmittelbare Hingebung des Geiſtes an eine Idee. Von der unmittelbaren Gewalt, die dieſe Idee über den freien Geiſt ausübt, hängt die Wahrheit des Glaubens ab. Der Glaube an das Abſolute aber iſt mit dem Denken überhaupt identiſch. Wir könnten mit Ueberzeugung in keiner Hinſicht weder ein verneinendes noch ein bejahendes Urtheil fällen, ohne Begriffe in eine Verbindung der Nothwendigkeit zu bringen. Nun mag dieſe Nothwendigkeit für's Erſte immer nur hypothetiſch gedacht werden. Auch die Hypotheſis iſt Nichts ohne vorausgeſetzte Theſis; und alle relative Nothwendigkeit iſt Nichts ohne Vorausſetzung von etwas Schlechthin-Nothwendigem. Dieſer von Kant ſo genannte Träger aller Dinge iſt im Bewußtſeyn der Träger aller Ueberzeugung und aller vernünftigen Zweifel. In klarer, oder dunkler Beziehung auf dieſes Ur-Prinzip der Ueberzeugung und des vernünftigen Zweifels *trauen* wir den verſtändigen Combinationen der Begriffe als *Wahrheiten* überhaupt. Nur kraft dieſer Beziehung verlangen wir keinen Beweis für *Beweiſe*. Nur daß dieſer oder jener Satz in Beziehung auf ein vorausgeſetztes Princip wahr, oder falſch iſt, läßt ſich in Syllogismen darthun. Aber an *Wahrheit überhaupt* muß man *glauben*, um irgend einen Satz wahr, oder falſch, oder zweifelhaft zu finden. Und dieſer im Denken unvertilgbare Glaube an Wahrheit überhaupt iſt identiſch mit dem Glauben an das Abſolute oder Schlechthin-Nothwendige, auf das ſich alle Gedanken, als Gedanken, durch ſich ſelbſt beziehen, und dem ſelbſt der Skeptiker nicht entrinnen kann, wenn er nicht ſeine Zweifel bezweifeln, das heißt, ſchlechthin zu denken aufhören will.

Mit der *Aufklärung* des Glaubens an das Abſolute fängt die Philoſophie überhaupt, und beſonders die Wiederherſtellung der Moralphiloſophie an. Der Philoſoph iſt der Menſch, der die Menſchheit in ſeiner Perſon *verſteht*. Verwöhnt durch die Analyſe der Natur zu Deductionen, die nur im Cauſal-Nexus der Natur möglich ſind, bietet er natürlich zuerſt ſeinen ſpeculativen Scharfſinn auf, das *Wiſſen überhaupt* auf eine ähnliche Art, wie die *Naturbegebenheiten*, zu begreifen, bis er endlich die Unmöglichkeit einer ſolchen Befriedigung der Vernunft begreift.

Es giebt alſo höchſte Grundſätze im wohl verſtandenen Sinne des Worts. Das ſind die Grundſätze, durch die ſich der Organismus des menſchlichen Daſeyns in der intellectuellen That, die da reine Abſtraction heißt, dem Abſoluten anſchließt. Dieſer Begriff des Anſchließens des Endlichen an das Unendliche iſt myſtiſch; denn er bezeichnet die Grenze der Begreiflichkeit; aber er iſt eben deswegen nothwendig im Syſtem philoſophiſcher Begriffe. Es giebt höchſte Grundſätze des Erkennens, nach denen wir demonſtrativ entſcheiden, was iſt und nicht iſt, und höchſte Grundſätze des Thuns und Laſſens, nach denen wir demonſtrativ entſcheiden, was ſeyn und nicht ſeyn ſoll. Ja es muß ſich, weil alles Demonſtriren ein relatives Syſtematiſiren iſt, auch am Ende ein allgemeiner Canon der Wahrheit oder ein höchſter Grundſatz ohne Beinamen für die moraliſchen Urtheile ſowohl, als für die ſpeculativen entdecken laſſen. Der beſondere Canon der Wahrheit für die moraliſchen Urtheile würde bis dahin dann das höchſte Sittengeſetz oder der ſo genannte kategoriſche Imperativ, wenn auch nicht gerade nach der Kantiſchen Formel, ſeyn. Aber keiner der Grundſätze, mit denen die Wiſſenſchaften ſtehen und fallen, könnte in ſeiner relativen Nothwendigkeit für eine

Wahrheit gelten, wenn er nicht an der Grenze der Begreiflichkeit von dem Unbegreiflichen oder Abſoluten ſanctionirt würde.

Verwechſelung des Glaubens mit dem Wiſſen iſt das Princip aller metaphyſiſchen Syſteme, alſo auch des platoniſchen, mit welchem die wahre Geſchichte der Moralphiloſophie anfängt. Aber dieſe platoniſche Moralphiloſophie, die nur fortfuhr, wo die natürliche Moral des Sokrates aufhörte, iſt doch mit allen ihren metaphyſiſchen Paralogiſmen bis jetzt noch das einzige rein philoſophiſche Syſtem, das das Gute mit dem Wahren und die Idealität mit der Realität in der Idee des höchſten Gutes vereinigt, und dieſe Idee allen moraliſchen Syllogiſmen zum Grunde legt. Fortfahren, wo Plato aufhörte, aber ja nicht in den metaphyſiſchen Verirrungen dieſes bis jetzt noch einzig gebliebenen Propheten der wahren Moralphiloſophie fortfahren, ſondern Plato's Ideen auf ihren reinen Gehalt reduciren und in dieſer Reduction beſtimmter ausführen, das allein kann jetzt heiſſen, die Moralphiloſophie wiederherſtellen.

Nur ein unvollkommener Anfang eines erſten Entwurfs iſt dieſe Abhandlung. Ich wünſchte nur aufmerkſam auf das Bedürfniß einer Wiederherſtellung der Moralphiloſophie zu machen. Von Wiederherſtellung der Moral oder Sittenlehre war alſo nicht die Rede. Die Sittenlehre kann auch eigentlich nur erläutert und *ausgeführt* und, wo ſie der Schein-Moral zu unterliegen ſcheint, gegen dieſe *in Schutz genommen* werden. Verloren gehen kann ſie nie, ſo lange noch ein natürliches Gewiſſen ſich ſelbſt mehr vertraut, als aller Syllogiſtik des Egoiſmus. Sie war alſo, wenn gleich gewöhnlich in ſeltſamer Verkleidung, immer da, und ſie iſt überall da, wo ein denkendes Weſen zu dem andern die Sprache der wahren Ueberzeugung redet.

Aber die *Rettung der Moralität ſelbſt* unter Menſchen, die ſich am Gängelbande der Schein-Moral immer beliebiger amüſiren, und kaum noch von einem zweideutigen Ehrgefühle zügeln laſſen wollen, iſt eine verwickeltere Aufgabe, als die der Wiederherſtellung der Moralphiloſophie. Denn wie ſoll man die *Menſchheit* retten, wenn ſie ſich ſelbſt aufreibt? Was ſich gemeinnütziges darüber ſagen läßt, muß in der Sprache der Gemeinnützigkeit, und in dieſer auf eine ganz andre Art geſagt werden, als es die didaktiſche Form einer Abhandlung erlaubt. Einſehen aber läßt ſich ohne ſubtile Syllogiſmen, daß, wenn der Philoſoph nur der Menſch iſt, der die Menſchheit in ſeiner Perſon verſicht, und wenn die moraliſche Ueberzeugung des Philoſophen mit der *religiöſen* coincidirt, auch das Volk in allen Ständen, das nie zur Philoſophie reifen kann, nur dann auf den Standpunkt der wahren Menſchheit ſich *fühlt*, und nach dieſem Gefühle mit moraliſcher Zuverſicht *handelt*, wenn ſeine Moralität religiös iſt. Auf welchen Wegen ihm die ewige Ordnung ein Religionsgeſetz zugeführt hat, iſt hier, in der praktiſchen Kriſe der Sittlichkeit mit der philoſophirenden Frivolität, nur eine gelehrte Nebenfrage.

IV.

Ueber die Hauptmomente der Stoiſchen Sittenlehre, nach Epiktet's Handbuche.

Von H. Kunhardt.

Fortſetzung und Beſchluß.

Beſchluß der Abhandlung

über den

Stoicismus Epiktets,

von

H. Kunhardt.

Um den alterthumskundigen Leſern des philoſophiſchen Muſeums nichts Ueberflüſſiges, den minder gelehrten nichts Unanwendbares mitzutheilen, übergehen wir manche unbedeutende, auf die Sitten der Griechen und Römer anſpielende Vorſchrift, und heben nur ſolche Lehrſätze und Maximen der Sittlichkeit aus, worin ſich der Geiſt des Stoicismus, und die Energie des durch ihn verhärteten Charakters am deutlichſten offenbaret. Um ſolchen, die das Original vergleichen wollen, den Gebrauch dieſes Commentars zu erleichtern, ſoll die Zahl der überſetzten Paragraphen in der urſprünglichen Ordnung bezeichnet werden.

Aus den vorigen Fragmenten werden die Leſer folgendes Reſultat gezogen haben:

Ungeſtörte Gemüthsruhe, und ein ſich immer gleichbleibender Sinn (ἀπαθειαν u. ἀταραξιαν) waren dem Stoiker ſo viel werth, daß er lieber jedes Ungemach tragen, als ſeinen Geiſt durch lähmenden Kummer trüben wollte. Auch den größten Verluſt ſah er daher mit einem gewiſſen Leichtſinne als unbedeutend an; die größten Unarten ſeiner Sclaven und Hausgenoſſen verzieh er gern, und wollte lieber den Hungertod ſterben, als durch Beſtrafung derer, die ihm ſein Vermögen entriſſen, ſich Unruhe verurſachen. Er betrachtete den Verluſt ſeiner Güter als den Preis, um welchen er Seelenruhe erkaufen müſſe. — Eben ſo war er, bis zur Unſittlichkeit, und ſträflichen Herabſetzung der Menſchenwürde in ſeiner eigenen Perſon, gegen Ehre und Schande, gegen Lob und Tadel gleichgültig, und hegte den Wahn, daß alle Selbſtſtändigkeit des Charakters durch lebhaftes Intereſſe an der Welt (τὰ οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν) eingebüßt werde. Wie nach der Lehre des Chriſtenthums keiner zugleich Gott dienen kann, und dem Mammon, ſo glaubte der Stoiker eines von Beiden, entweder die Bildung ſeines Geiſtes zur vollkommnen Weisheit, oder die lebhafte Theilnahme an den Veränderungen des ſinnlichen Lebens aufgeben zu müſſen, ohne zu bedenken, daß durch raſtloſes Wirken im Kreiſe der Natur und Menſchenwelt, nach der Idee unverbrüchlicher Pflicht, und im Geiſte der Liebe, die wahre Cultur des Menſchen befördert, durch eine ſolche Ruhe und Kälte aber alles ſittliche Leben getödtet, und das

Materiale (der Stoff) woran die moraliſche Kraft ſich üben ſoll, durch jene Total-Indifferenz mit frevelndem Leichtſinn verachtet wird.

Durchaus verſchieden von dieſer entſeelenden Selbſtgenügſamkeitslehre, die auf einem Wege, der eben ſo wenig recht als richtig iſt, zur Weisheit führen will, und, in ihrer weiteſten Ausdehnung geübt, alle Bande des geſellſchaftlichen Lebens zerreißen, aller Sittlichkeit und heiligen Freude den Tod bringen würde, iſt die liebeathmende Religion des Chriſtenthums; und manche Herausgeber des Epiktet *) haben dieſer göttlichen Religionslehre, durch Vergleichung mit den zwar ähnlich lautenden, aber dem Sinne nach durchaus heterogenen, Sentenzen des Stoikers, in frommer Abſicht, einen ſchlechten Dienſt geleiſtet.

Wir laſſen nun die Urſchrift weiter reden:

XXXVIII. (λ')

Die Pflichten der Schicklichkeit werden gemeiniglich nach den Verhältniſſen (ταῖς σχέσεσι) beſtimmet. Iſt jemand Dein Vater? Nun ſo wird Dir geboten, Dich der Nachgiebigkeit in jedem Falle zu befleißigen; es geduldig zu tragen, wenn er Dir Scheltworte ſagt, und mit Schlägen Dich züchtiget. „Aber er iſt ein ſchlechter Vater!“ — Warſt Du

---

*) Zu dieſen gehört auch M. Schwebel.

denn etwa durch die Natur (nothwendig) mit einem guten Vater in Verbindung geſetzt? Nein — nur mit einem Vater. — Dein Bruder handelt ungerecht gegen Dich? Nun ſo beobachte Du gegen ihn Deine Pflicht, und bekümmre Dich nicht um ſein Verfahren, ſondern frage, wie Dein vernünftiger Grundſatz Dir zu handeln gebiete; denn Dich kann kein Anderer kränken, wenn Du es nicht ſelbſt zulaſſen willſt. Dann aber wirſt Du gekränkt werden, wann Du glaubeſt, daß man Dir ſchade. So kannſt Du nun auch die Pflichten des Nachbars, des Bürgers, des Heerführers finden, wenn Du Dich gewöhneſt die Verhältniſſe zu beobachten.

Zwey wichtige Lehrſätze von entſcheidendem Gewichte in der ganzen Moral ſind hier mehr angedeutet als ausgeführet:

1) Zur vollſtändigen Kenntniß der geſelligen Pflichten iſt Beobachtung des Verhältniſſes der Menſchen nöthig. Es kam alſo den Stoikern (und dieß gereicht ihrem geſunden Verſtande zur Ehre) nicht in den Sinn, eine Pflichtenlehre a priori zu entwerfen.

2) Das pflichtwidrige Verhalten Anderer hebt die Verbindlichkeit zur Erfüllung meiner Pflichten nicht auf. Ein eben ſo wahrer, als oft verkannter Grundſatz!

Denn das Verhältniß ſittlicher Weſen iſt nicht ein ſolcher Vertrag, deſſen Ungültigkeit aus der Verletzung deſſelben durch einen Paciſcenten gefolgert werden könnte.

Das Beiſpiel vom Vater bedarf allerdings einer nähern Beſtimmung. Die Zeit des Gehorſams hört auf, ſo bald die Vernunft mündig geworden, und fähig iſt, über den Grad der Sittlichkeit des Erziehers ein probehaltiges Urtheil zu fällen. Auch folgt aus der unverminderten Verbindlichkeit, ſeine Pflicht zu leiſten, nicht die Nothwendigkeit gelaſſener Duldung des Frevels Anderer; und ein ſchlechter Troſt dafür möchte die ſtoiſche Selbſttäuſchung ſeyn, daß man nur ſo oft beleidigt werde, als man es ſelbſt glaube.

Aber dieſer Paragraph iſt noch in einer andern Hinſicht merkwürdig. Epiktet ſetzt nämlich hier die ſeiner Schule eigenthümliche Unterſcheidung der Pflichten in vollkommne, und gemeine, als bekannt voraus. Jene heißen in der Sprache ſeines Syſtems κατορϑωματα (der Römer nannte ſie officia perfecta, oder recta) dieſe — die Pflichten der Schicklichkeit καϑηκοντα (officia media oder communia). Man vergl. Cicero v. d. Pfl. überſ. von Garve S. 8. 3tes Cap. der Urſchrift, und die Anmerkungen. Unter jenen verſteht er Pflichten, die in durchaus guten Handlungen beſtehen; die letztern beſchreibt er als ſolche, die durch vernünftige Gründe gerechtfertiget werden können. Jene ſoll nur der vollkommene Weiſe, dieſe auch der Mann von geübtem Verſtande ausüben können. Wie die Theologen der ältern Zeiten alle Tugenden der Heiden für glänzende Sünden erklärten, ſo halten die Stoiker alle officia media für ſolche, deren Ausübung zwar beſſer als ihre Vernachläßigung iſt, denen aber doch der Charakter wahrer Tugend fehlet. Dieſer Charakter war bey den Theologen die Geſinnung der durch das Chriſtenthum gebeſſerten Menſchen, bey den Stoikern die vollkommen gebildete Vernunft der Weiſen. Da nun keiner jemals im höchſten Sinne des Wortes ein Weiſer iſt, ſo ſehen wir leicht, daß nach ihrem Syſteme auch die Quelle der menſchlichen Handlungen nie ſo lauter ſeyn konnte, als ſie es zum κατορθωμα verlangten.

Wie der Stoiker die Religionslehre mit ſeiner Moral in eine ſehr conſequente Verbindung ſetzte, erhellet aus folgender Vorſchrift:

XXXIX.

In Anſehung der Götter-Verehrung, mußt Du wiſſen, iſt die erſte Pflicht, richtige Vorſtellungen von ihnen, als von ſolchen Weſen, die mit Würde und Gerechtigkeit das Weltall regieren, zu bilden; und zu bedenken, daß Du berufen ſeyſt, ihnen Gehorſam, und Nachgiebigkeit in allen Vorfällen des Lebens zu beweiſen, und willig den Schickſalen, als Veranſtaltungen des höchſten Verſtandes, nachzugeben. So wirſt Du weder jemals über die Götter unwillig werden, noch über ſie klagen, als wenn ſie für Dich nicht ſorgten. — Dieſe Geſinnung iſt aber nicht anders möglich, als dadurch, daß Du von Dingen, die nicht in unſrer Gewalt ſtehen, Dich losſageſt, Gutes dagegen und Böſes einzig in ſolchen Objekten ſucheſt, die von unſrer Wilkühr abhangen. Denn wenn Du irgend eines der äußern Dinge für ein Gut oder Uebel anſieheſt, ſo mußt Du unvermeidlich bei fehlſchlagenden Wünſchen und widrigen Vorfällen, die Urheber derſelben anklagen und haſſen. Denn die Natur eines jeden lebenden Weſens bringt es mit ſich, daß es, was ihm ſchädlich däucht, meidet und verabſcheuet, dem Nützlichen aber, und den Urſachen deſſelben nachſtrebet, und es lobpreiſet. Es iſt alſo unmöglich, daß ein Menſch, welcher glaubt, ihm werde Unheil zugefügt, ſich über den vermeinten Stifter deſſelben freue; wie denn auch über den erlittenen Schaden ſelbſt Freude unmöglich iſt. Darum wird auch ein Vater vom Sohne mit Vorwürfen überhäuft, wenn er an vermeinten

Gütern ſein Kind nicht Theil nehmen läßt; und dieß eben machte den Polynikes und Eteokles zu Feinden, da ſie Alleinherrſchaft für ein Gut hielten. Darum ſchmälet der Landmann, darum der Schiffer, darum der reiſende Kaufmann, darum endlich, wer Weib und Kind verlor, auf die Götter. „Denn auf der Seite des Vortheils iſt immer auch die Gottesfurcht.“ Wer mithin ſich befleißiget, ſeinen Wünſchen und Abneigungen die gehörige Richtung zu geben, der beweiſet ſchon dadurch Gottesfurcht. Aber auch Trankopfer und Schlachtopfer zu bringen, und nach der Väter Sitte Erſtlinge zu weihen, mit unbefleckter Reinheit, ohne ſchmutzige Nachläſſigkeit, und ſorgloſen Leichtſinn, ohne Kargheit, und übermäßigen Aufwand, geziemet jedem Menſchen.

So folgerecht ſind wenige Philoſophen von einer an ſich ſchlecht begründeten, aus falſchen Prämiſſen hergeleiteten Moral, zu einer Religionslehre übergegangen, die in der That erbaulicher iſt, als manche neuere. Der Stoiker ſetzet den Glauben an eine höchſte Weisheit, Gerechtigkeit und allgebietende Macht voraus, und hält es für unerläßliche Pflicht, dieſe durch aufrichtiges Streben nach der Veredlung des Geiſtes, welche ſein Ideal ſittlicher Vollkomkommenheit iſt, nämlich durch eine abſolute Indifferenz gegen die Außenwelt (dieſe nennet er weiſe Richtung der Begierden) verehren, auch durch öffentlichen Cultus dieſe Ehrfurcht beweiſen zu müſſen. Aber er iſt weit entfernt, nach dem Maaße ſinnlicher Genüſſe, die ihm zu Theil werden, die Güte und liebende Vorſehung der Gottheit beſtimmen zu wollen. Wie könnte er es auch, ohne in den größten Widerſpruch mit ſich ſelbſt zu gerathen? Haben doch ſinnliche Güter (τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν) für ihn faſt gar keinen, oder einen höchſt unbedeutenden Werth. Beſteht doch ſeine Seelengröße in der ſorgloſeſten Reſignation, und nicht zu erſchütternder Ruhe des Geiſtes. Eben ſo wenig iſt er geneigt, eine Theodicee von dem wirkſamen Einfluſſe der Leiden und Widerwärtigkeiten auf die Bildung des Charakters herzunehmen, und jene Leiden mit chriſtlichem Sinne als weiſe Erziehungsmittel eines liebenden Vaters anzuſehen. Denn, was der Chriſt Leiden und Drangſal nennet, trifft ja den Stoiker nicht, ſo bald die Grundſätze wahr ſind, von welchen er ausging. — Er hat außerdem nichts von den Göttern zu fordern; ſeine Pflicht iſt ihm abſolut heilig; was ihm Genießbares zufällt, iſt ein Geſchenk der Gnade; er betrachtet es als eine Blume, die dem Wandrer auf ſeinem Pfade blühet.

XLI.

Entwirf Dir ſchon itzt (ungeſäumt) das Bild eines beſtimmten Charakters, dem Du in der Einſamkeit ſowohl, als im Umgange mit andern Menſchen gemäß lebeſt.

Daß es dem Stoiker heiliger Ernſt mit ſeiner Tugend, daß es ihm nicht um Menſchengunſt und Beifall zu thun geweſen ſey; kurz, daß er ein ſittliches Verhalten nach beſtimmt entworfenen Grundſätzen, nicht ein ſchwankendes Betragen nach kindiſcher Laune, und den Fügungen des Zufalls, für das höchſte Ziel der Cultur gehalten habe: wer könnte, nach dieſer goldenen Regel, dieß noch bezweifeln?

Unbedachtſamen und faden Schwätzern comme chez nous giebt Epiktet folgende Regel der Klugheit:

XLII.

Gewöhnlich beobachte Stillſchweigen, oder ſprich nur von den nothwendigſten Dingen, und mit wenigen Worten. Nur ſelten müſſen wir, durch die Gelegenheit aufgefordert, uns in ein Geſpräch einlaſſen; nie aber von alltäglichen Gegenſtänden ſprechen — nicht von Gladiatoren, noch auch vom Wettrennen der Pferde; weder von Athleten, noch von Speiſen und Getränken, wovon man überall zu ſchwatzen pflegt; am wenigſten aber von Menſchen, es ſey, um Tadel, oder Lob, oder ein Urtheil überhaupt auszuſprechen.

Statt der Athleten, der Gladiatoren und des Wettrennens beliebe man nur Seiltänzer, Bälle und Schauſpiele; ſtatt des Wortes niemals, nur: nicht täglich zu ſetzen.

XLIII.

Wenn Du Dich ſtark genug dazu fühleſt, ſo leite durch Deine Ermahnungen dieſen und jenen Deiner Bekannten zu ſeiner Pflicht. Befindeſt Du Dich aber unter Fremden, ſo ſchweige.

XLIV.

Dein Gelächter ſey nicht häufig, nicht anhaltend, nicht ausgelaſſen.

XLV.

Den Eidſchwur vermeide, wenn es ſeyn kann, überall: wo nicht, ſo gut Du kannſt.

XLVI.

Gaſtmähler außer dem Kreiſe der Aufgeklärten, und in Geſellſchaft unwiſſender Menſchen ſuche zu meiden; führt Dich aber einmal die Gelegenheit dahin, ſo ſey Deine Aufmerkſamkeit geſpannt, daß Du nicht unvermerkt zur Roheit hinabſinkeſt. Denn wiſſe, wenn der Geſellſchafter unrein iſt, ſo muß auch nothwendig ſein Genoſſe, geſetzt auch, daß er noch rein ſey, befleckt werden.

Der Charakter, welchen Epiktet hier durch das Wort ἰδιωτισμὸς bezeichnet, bedeutet höchſt wahrſcheinlich Mangel an ſtoiſcher Aufklärung, und eine den Grundſätzen ſeiner Schule widerſprechende Lebensart, worin übertriebener Hang zur Sinnenluſt, und mit einem Worte, die Weltliebe ſich äußerte. Denn da die ſtoiſche Gleichgültigkeit ihm der einzig richtige Weg zur Weisheit dünkte, ſo mußten die Weltkinder, denen eine gute Tafel, bequeme Wohnung, Geſundheit und Ehre nicht unbedeutende, und menſchlicher Sorge unwerthe Güter ſchienen, nach ſeinem Urtheil verblendete Geſchöpfe ſeyn; etwa ſo, wie in unſern Zeiten der Sektengeiſt jedem nicht folgſamen Nachtreter geſunde Vernunft und philoſophiſches Talent abſpricht. Daraus ging denn wieder eine Gleichgültigkeit und Intoleranz, verbunden mit dem einſeitigſten, engherzigſten Egoismus, hervor, der in dem Zeitalter der Ketzerjagd nur dadurch, daß man Scheiterhaufen und Kerker zu Hülfe nahm, übertroffen ward. — Wie wenig alſo dieſe Lehre den höchſten Zwecken der Humanität — allſeitiger durch Wechſelwirkung vernünftiger Weſen erreichbarer Cultur des Menſchengeſchlechtes — entſpreche; wie wenig ſie eine Vergleichung mit der Moral des Nazareners, der Zöllner und Sünder beſuchte, aushalten könne, ergiebt ſich ſchon daraus. Aber der Stolz des Egoiſten weiß bald einen Vorwand zu finden. Um dieſe Abſonderung der gebildeten Stoiker vom unwiſſenden Haufen (von den ἰδιώταις) zu rechtfertigen, ſchützet er eine nothwendig aus dem Umgange mit ihm entſpringende Sittenverſchlimmerung vor.

Wo bleibt denn, möchte man fragen, die abſolute Freiheit und Selbſtſtändigkeit, ohne welche Ihr ſelbſt, nach Eurem Geſtändniſſe nicht einmal den erſten Schritt zur Weisheit gethan habt? Mit welcher Ihr jeder Naturkraft, jeder Beleidigung Andrer den Zugang zu Euch gänzlich verſperren zu können wähnet?

XLVII.

Was die Pflege des Körpers betrifft, das eigne Dir nur in Hinſicht auf bloßes Bedürfniß zu. Speiſen z. B. und Getränke, Kleidung, Wohnung und Geſinde. Was aber zur Eitelkeit und Weichlichkeit dienet, das genieße in beſchränktem Maaße.

Antwort: Deine Vorſchrift für den Genuß iſt richtig, nicht für den Erwerb. Es kann die Zeit kommen, wo meine Kraft zum Erwerbe nicht mehr hinreicht; ich muß alſo nothwendig ſchon itzt für die Zukunft, aus wohl bekannten Gründen, etwas erübrigen. Ferner, je größer mein Vermögen iſt, deſto vielfacher der Anlaß, deſto zahlreicher die Mittel, meine Weisheit für Andre brauchbar zu machen.

XLIX.

Berichtet man Dir, daß dieſer oder jener ſchlecht von Dir rede, ſo vertheidige Dich nicht gegen den Vorwurf, ſondern antworte: Er muß meine übrigen Fehler wohl nicht gekannt haben; ſonſt hätte er dieſe nicht allein erwähnet.

LII.

Willſt Du mit einem Anderen, und beſonders mit ſolchen Menſchen, die ſich überlegen zu ſeyn dünken, Dich in Unterredung einlaſſen, ſo ſtelle Dir vor, was wohl ein Zeno oder ein Sokrates in dieſem Falle gethan hätte, und Du wirſt dann nicht verfehlen, Dich mit Anſtand zu benehmen.

LIII.

Geheſt Du zu einem der Mächtigen, ſo ſtelle Dir vor, Du werdeſt ihn nicht finden; man werde Dir keine Audienz geben, und die Thüren Dir nicht öffnen, überhaupt ſich um Dich nicht bekümmern. Und wenn die Pflicht des Wohlſtandes eine Zuſammenkunft mit ſolchen Männern nothwendig macht, ſo ertrage geduldig Alles, was Dir begegnet, und ſage nie zu Dir ſelbſt: So viel war er nicht werth! Denn dieß iſt die Sprache eines ungebildeten, gegen äußere Zufälle empfindlichen Menſchen.

Es war eine in der That ſehr anwendbare Klugheitsregel der Stoiker, ſich vor dem Ausgange eines Unternehmens, oder vor dem Ablaufe einer Zeit den ſchlimmſten Erfolg, und die widrigſten Schickſale als möglich vorzuſtellen, um, wenn die Sache beſſer ablief, oder das Unglück nicht erfolgte, ſeine Freude daran zu haben, im widrigen Falle aber die Gemüthsruhe nicht zu verlieren. Sich vorzuſtellen, daß man nach einer zurückgelegten Reiſe ſein Haus in Flammen, Gattinnen und Kinder geſtorben finde, war ihnen in einem Falle Vorbereitung zum Troſte, im andern, wenn nämlich die Vermuthung nicht eintraf, Mittel zur Freude.

Nur das ruhige Verhalten bei jeder Beleidigung kann keine Vernunft billigen.

LIV.

In Geſellſchaften meide man den Fehler, allzu viel von ſeinen eigenen Thaten, oder überſtandenen Gefahren zu reden. Denn nicht ſo angenehm, als es Dir iſt, Deiner Gefahren zu erwähnen, kann es Andern ſeyn, ſie zu hören.

LV.

Man hüte ſich auch den Spaßmacher zu ſpielen. Denn dieß iſt eine für die Verſchlimmerung der Sitten gefährliche Gewohnheit, und zugleich ganz dazu geeignet, die Achtung Deiner Freunde für Dich zu mindern.

LVI.

Nicht weniger gefährlich iſt es, ſich zu ſchmutzigen Reden herabzulaſſen. Wenn dergleichen einmal vorfallen, und ſich ein ſchicklicher Anlaß darbietet, ſo table nachdrücklich den Anfänger; widrigenfalls gieb Deine Unzufriedenheit über das Geſagte durch Stillſchweigen, Erröthen, und finſtre Blicke, zu erkennen.

Wirklich eine treffliche, ſowohl den Grundſätzen der Sittlichkeit, als den Regeln ſeiner Umgangskunſt gemäße Vorſchrift! So behauptet der ſittliche Menſch auch im Kreiſe ſchmutziger Wollüſtlinge die Reinheit ſeines Charakters! Auf der mindern Stufe moraliſcher Bildung iſt ſeine Unzufriedenheit und das bedeutende Stillſchweigen vielleicht nur aus Klugheit erkünſtelt, um doch den Schein der Mißbilligung zu behaupten; aber im wirklichen Stande der Unſchuld, oder, nachdem er, von den höheren Reizen der Tugend gewonnen, alles Niedrige ernſtlich verabſcheuen gelernt hat, und, ohne ſich die mindeſte Gewalt anzuthun, jeden thieriſchen Trieb mit Leichtigkeit in den Schranken der Mäßigung zu halten vermag: erſt dann hat ſein unwillkührliches Erröthen, oder Stillſchweigen, den inneren erhabenen Werth ächter Tugend.

Vertrefflich, und mit pſychologiſchem Scharfſinn gedacht, iſt auch folgende Regel:

LVII.

Wenn Dir das Bild eines Vergnügens vorſchwebet, ſo hüte Dich in dieſem, wie in jedem andern Falle, davon hingeriſſen zu werden; der Genuß müſſe Deiner warten, und freywillig müſſeſt Du ihn verzögern. Erinnere Dich demnach an beide Zeitpunkte, an den des wirklichen Genuſſes der Wolluſt, und an die Zeit nach dem Genuſſe, worin Du Dir Vorwürfe machen, und mit Dir unzufrieden ſeyn wirſt. Dagegen bedenke dann auch, wie Du nach der Enthaltſamkeit Dich freuen, und Dir ſelbſt Lobſprüche ertheilen werdeſt. Scheint Dir dann aber der Zeitpunkt gekommen zu ſeyn, worin Du dem Vergnügen Dich hingeben könneſt, ſo achte darauf, daß nicht die Anmuth, Süßigkeit, und der verführende Reiz deſſelben Dich beſiege. Sondern erwäge dagegen, um wie viel belohnender es ſey, einer ſolchen Selbſt-Ueberwindung ſich bewußt zu ſeyn!

Das Motiv, deſſen wirkſame Kraft der Stoiker hier im Kampfe mit der Sinnlichkeit anpreiſet, der Hinblick auf die aus dem Bewußtſeyn des Sieges entſpringende Selbſtzufriedenheit, und auf jene reuevollen Empfindungen der Leere, die das Gemüth des unterliegenden Sinnen-Sclaven martern, iſt ſo wenig grob-eudämoniſtiſch, daß ſie mit der reinſten Tugendlehre vollkommen harmoniret. Wer auch dieß Band der Glückſeligkeit (oder wenn man lieber will, der Selbſtzufriedenheit) mit der Tugend zerreißen wollte, dem möchte ſchwerlich irgend ein Berührungspunkt menſchlicher Gemüther übrig bleiben, auf welchen Beweggründe noch zu wirken vermöchten.

Uebrigens ſtimmet die Warnung, den höchſten Zeitpunkt des Bedürfniſſes abzuwarten, ganz mit den Anweiſungen zuſammen, die Sokrates beym Xenophon ertheilet; ein Philoſoph, den die Stoiſchen Weltweiſen ſehr hochſchätzten, und als gültigen Zeugen für die Wahrheit mancher ſittlichen Vorſchriften anführen.

LVIII.

Thuſt Du etwas in der Ueberzeugung, daß es geſchehen müſſe, ſo ſcheue Dich nicht von Andern bey der That geſehen zu werden, wenn auch der große Haufen eine ganz verkehrte Meinung darüber hegen ſollte. Denn iſt die That unſittlich, ſo meide die Ausübung ſelbſt; iſt ſie gerecht, warum wollteſt Du ungerechte Tadler ſcheuen?

Allerdings die Maxime eines rechtlichen, ſeiner Unſchuld ſich bewußten Mannes, wie ihn Horaz in der Ode juſtum et tenacem propoſiti virum, und in andern Stellen ſchildert. Doch iſt es nicht immer der ſittlichen Klugheit gemäß, vor den Augen der Welt zu handeln. Auch edle, menſchenbeglückende Plane bedürfen oft, um nicht in der Geburt erſtickt zu werden, oder um jedes nöthige Mittel im Stillen reifen zu laſſen, der Verheimlichung; ſo wie mancher, an ſich wahre und fruchtbare, Gedanke dem Schwachen abſichtlich einſtweilen verhehlt werden muß. Aber ein gewiſſer moraliſcher Dünkel führt den Egoiſten leicht zur Unbeſonnenheit.

LX.

Wenn Du eine Rolle übernimmſt, der Du nicht gewachſen biſt, und ſie ſchlecht ſpieleſt, ſo haſt Du auch die verſäumet, die Deinen Kräften angemeſſen geweſen wäre.

Das Leben verglichen mit einem Schauſpiele; die Menſchen mit den auftretenden Spielern; die Stände mit Rollen — eine gewöhnliche Allegorie, aus welcher manche bildliche Redensarten der Alten, z. B. *implere officii partes*, erklärt werden müſſen. Auch dachten ſich die Stoiker den Weiſen unter dem Bilde eines in ſeiner Stellung ſich behauptenden Fechters, und *de gradu dejici* war figürlicher Ausdruck des Wankelmuthes. Jeden hat nun die Natur zu einer für ihn paſſenden Rolle berufen; Weisheit iſt es, dieſe zu wählen, aber nur gar zu oft hindern Umſtände die Freiheit der Wahl.

Ein anwendbares Wort über Mädchen-Erziehung finden wir in dem folgenden Paragraph.

LXIII.

Die Weiber werden gleich vom vierzehnten Jahre an Gebieterinnen (Damen) genannt. Weil ſie nun ſehen, daß ihnen weiter nichts obliegt, als bey den Männern zu ſchlafen, ſo fangen ſie an ſich zu putzen, und darauf ihre ganze Hoffnung zu ſetzen. Es iſt alſo Pflicht, ihnen fühlbar zu machen, daß ſie nur ihres Wohlſtandes, ihrer Schaamhaftigkeit und Sittſamkeit wegen, geehrt werden.

LXIV.

Es iſt das Kennzeichen eines unphiloſophiſchen Sinnes, wenn man ängſtliche Sorgfalt auf den Körper und deſſen Pflege verwendet; z. B. wenn man oft und lange gymnaſtiſche Uebungen anſtellet, viele Speiſen und Getränke zu ſich nimmt *), — — — und dem Geſchlechtstriebe fröhnet. Dieß Alles muß nur Nebenſache ſeyn. Unſre ganze Aufmerkſamkeit aber muß auf die Bildung des Geiſtes ſich hinlenken.

---

*) Das ἐπὶ πολὺ ἀποπατεῖν — als Folge der Unmäßigkeit — laſſen wir billig weg. In den Beiſpielen ſinket der Vortrag alter Popular-Philoſophen, ſelbſt beym Xenophon, oft zum Gemeinen hinab.

LXVIII.

Mit dürren Worten enthält dieſer Abſchnitt eine ſehr wahre und fruchtbare Diſtinction der Naturgaben, Glücksgüter ꝛc. und der innern Würde des Menſchen, als des einzig richtigen Maaßſtabes ſeiner Bedeutung:

Folgende Sätze ſind ohne Zuſammenhang:

Ich bin reicher als Du, folglich auch beſſer *); *ich übertreffe Dich an Beredſamkeit, folglich auch an Tugend.* Dagegen iſt es conſequenter zu ſagen: *ich bin reicher als Du, folglich iſt mein Vermögen größer; ich übertreffe Dich an Beredſamkeit, folglich iſt mein Ausdruck beſſer. Du ſelbſt aber biſt weder Vermögen noch Ausdruck.*

Eine empfehlungswürdige Seite des ſtoiſchen Charakters war die aus ſeinen Principien hervorgehende Enthaltung von aller Tadelſucht. Nur Widerſpruch der Handlungen in Grundſätze machte ihm den Menſchen verächtlich. Daher folgende Regeln:

LXIX.

Badet ſich jemand zu früh? (vor der gewohnten Zeit) ſage nicht: das iſt ſchlecht, ſondern: das iſt frühzeitig. Trinket Je-

---

*) Man ſetze dafür nur gangbare Ausdrücke; z. B. folglich biſt du ein gemeiner Menſch gegen mich ꝛc.

mand viel Wein? Sage nicht: es iſt ſchlecht, ſondern: es iſt viel. Denn woher könnteſt Du wiſſen, ehe Du ſeine Maxime geprüft haſt, ob er ſchlecht handle. So wirſt Du nicht in den Fall kommen, nur von manchen Dingen Dir deutliche Vorſtellungen zu machen, andre aber ohne Prüfung für wahr zu halten.

LXX.

Niemals nenne Dich ſelbſt einen Philoſophen; auch rede nicht viel von Deinen Lehrſätzen unter unwiſſenden Menſchen; ſondern handle denſelben gemäß: ſage z. B. beym Gaſtmale nicht, wie (d. h. wie mäßig, und mit welchem Anſtande) man eſſen müſſe, ſondern iß nur ſelbſt nach den Regeln des Wohlſtandes. Bedenke nämlich, daß auf dieſem Wege Sokrates überall die prahlende Ruhmredigkeit vermieden hat. Es kamen Leute zu ihm, um ſich durch ihn den Philoſophen empfehlen zu laſſen; er aber entfernte ſie von ſeinem Umgange, und ſo konnte er gleichgültig ſeyn gegen ihre Geringſchätzung.

LXXI.

Wenn z. B. in Geſellſchaft ungebildeter Menſchen die Rede auf einen Grundſatz fallen ſollte, ſo beobachte faſt immer Stillſchweigen. Denn es iſt ſehr zu fürchten, daß

Du ſofort Deine noch unreifen Gedanken vortrageſt. Und wenn jemand Dich gänzlicher Unwiſſenheit beſchuldiget, Du aber auch dann nicht empfindlich gereizet wirſt, dann ſey überzeugt, Du habeſt das Werk (d. Bildung) begonnen. Auch die Schaafe geben ja nicht das Futter wieder von ſich, um dem Hirten zu zeigen, wie viel ſie genommen haben, ſondern ſie verarbeiten das zugetheilte Futter im Innern des Leibes, und tragen auswärts Wolle, und geben Milch. So ſtell' auch Du Deine Grundſätze nicht für unwiſſende Menſchen zur Schau, ſondern zeige die Thaten, die, nach einer gehörigen Verarbeitung (Anwendung), daraus hervorgehen.

LXXII.

Wenn Du Dich auf wohlfeile Bedürfniſſe des Körpers beſchränkeſt, ſo rühme Dich deſſen nicht: und, wenn Du z. B. Waſſer trinkeſt, ſo ſage nicht bey jeder Gelegenheit, Du trinkeſt nur Waſſer; ſondern bedenke zunächſt, wie viel einfacher und enthaltſamer, als wir, die Bettler leben. Willſt Du Dich zu mühſeliger Arbeit abhärten, und an Enthaltſamkeit gewöhnen, ſo thue dieß für Dich, und nicht für Andre. Umfaſſe zwar nicht (wie Manche der Abhärtung wegen) Bildſäulen; aber nimm, wenn Dich einmal der Durſt heftig plagt, einen kühlen Trunk Waſſers; ſpuck ihn weg, und ſag' es Keinem.

Den Vorwurf der Scheinheiligkeit und des ruhmredigen Stolzes darf, nach ſolchen Aeußerungen eines nur auf die Sache ſelbſt dringenden, Beifall und Bewunderung verſchmähenden Rigorismus, wohl Keiner den Stoikern machen. Mit mönchiſcher Strenge verbinden ſie in der That eine ſeltne Uneigennützigkeit. Mag ihre Indelenz übertrieben, und von Affectation nicht frei geweſen ſeyn: ein großes und herrliches Ziel — Autokratie und Autarkie — unumſchränkte Herrſchaft des Geiſtes über alles Sinnliche, und völlige Selbſtgenügſamkeit, ſchwebte ihnen unläugbar vor. Sie wollen nicht, wie der Mönch, mit heiligen Werken den Himmel verdienen; ſie üben Tugend ohne Hinſicht auf etwas Andres, als ſich ſelbſt; wollen nicht, wie der Proſelytenmacher, ihre Meinung Andern aufdringen: ſie meiden vielmehr mit übertriebner Zurückhaltung jedes Geſpräch über ihre Maximen; wollen nicht, wie der Phariſäer, der am Wege betet, oder wie der Stylit, der vor ſtaunenden Zuſchauern auf Säulen trippelt, vom Volke geſehen werden: nein, ſie waren fern von dieſer armſeligen Eitelkeit. Aber zu einer ſolchen Höhe ſchwang ſich auch wohl nur der weiſe Arrian, oder ein Epiktet, oder Seneka empor; der große Hauſe der Stoiker wollte, wie der Bettelmönch, vom Volke geſehen werden. Er war es, der durch abhärtende, gefährliche Kaſteyungen, dadurch z. B. daß er im härteſten Winter mit entblößtem Leibe Bildſäulen von Erz oder Marmor umarmte, die Augen der Menge auf ſich zog, und, der Hauptſache vergeſſend, einem nichtigen Schattenbilde nachjagte; ſo daß Arrian ſelbſt vor dieſer ἀσκησις warnte. Aber wie ſehr es ihnen auch mit der Bildung des ſelbſtſtändigen Charakters Ernſt ſeyn mochte: ſo war doch, in wiefern ſie nicht genug auf die unvermeidlichen Hemmungen der Freiheit Rückſicht nahmen, und Handlungen für unmoraliſch oder wenigſtens verächtlich und kleingeiſtig erklärten, die zwar mit dem fingirten Ideal des indolenten Weiſen, nicht im geringſten aber mit ächter Humanität im Widerſpruch ſtehen, ihr ganzes Syſtem unhaltbar. Das Leben eines Menſchen, der ihm ganz gemäß hätte denken, fühlen und handeln wollen, würde im ewigen Kampfe mit ſich ſelbſt gelebt, die edelſten Gefühle, deren ein menſchliches Herz fähig iſt, verleugnet, und einen Werth auf Enthaltung von gewiſſen Begierden geſetzt haben, die, wenn unſre Pflichten nicht verletzt werden, durchaus unſträflich ſind.

Die wahre Größe trägt immer den Charakter der Leichtigkeit; und eine Karrikatur, wie Poſidorius, der, allem Schmerz des Podagra zum Trotze, dem abrathenden Pompejus vordocirte, jener ſey doch kein Uebel, iſt weit entfernt von dem vollendeten Muſterbilde einer durchaus entwickelten, allſeitig gebildeten Menſchheit, die ſelbſt im bängſten Schmerze, ſtatt des ohnmächtigen Trotzes mit Eitelkeit gepaart, durch ſtille Ergebung und geräuſchloſe Selbſtverläugnung, einen ſo ſchönen, als bewunderns würdigen Heroismus beweiſet. Das griechiſche Alterthum kannte auch ſchon dieſes Merkmal wahrer Größe des Charakters; und der Kosmopolit Plutarch vergleicht die Leichtigkeit, womit wahrhaft große und edle Thaten verrichtet werden, mit jenem gefälligen müheloſen Zauber, wodurch die Werke des ächten Genies ſich auszeichnen. Er rühmt dieſe beſonders im Leben des herrlichen, und, wenn man eine Unbeſonnenheit abrechnet, wirklich einzigen Timoleon; er vermißt ſie am Philopömen, und geſteht dieſem daher mit Recht nicht gleiche Würde zu.

Die Stelle *) iſt ſo merkwürdig, daß ich ſie dem Leſer nicht vorenthalten mag:

> „Wenn auch Viele der gleichzeitigen Griechen, ſagt er, große Männer waren, und herrliche Thaten vollbrachten — unter Andern Timotheus, Ageſilaus, Pelopidas, und er, den ſich Timoleon vorzugsweiſe als Muſter dachte — Epaminondas: ſo war der Glanz ihrer Thaten doch ſo ſehr durch eine gewaltſame und mühſelige Anſtrengung verdunkelt (getrübt), daß manchen ſogar Unzufriedenheit und Reue folgte. Unter den Thaten Timoleons aber iſt — das Schickſal des Bruders ab-

---

*) Timoleon Cap. XXXVI. Vergl. Philopoemen C. 3.

gerechnet *) — auch nicht eine einzige, wobei man nicht, wie Timäus ſagt, die Worte des Sophokles hätte ausrufen mögen:

> Ὦ θεοί, τίς ἄρα Κύπρις, ἢ τίς Ἵμερος
> Τοῦδε συνήψατο;

„Denn wie die Poeſie des Kolophoniers Antimachus, und die Gemälde ſeines Landsmannes, Dionyſius, bey aller ihnen eigenen Energie und Stärke, doch das Anſehen mühſam gearbeiteter und erzwungener Stücke haben; den Gemälden des Nikomachus dagegen, und den Verſen Homers, außer der Stärke und Grazie, noch das Gepräge der zwangloſen Leichtigkeit aufgedrückt iſt, ſo ſcheint auch die That des Timoleon — — — — — dem richtigen und billigen Beurtheiler nicht das Werk des Glückes, ſondern der glücklichen (leicht gelingenden) Tapferkeit u. ſ. w.“

Dieſes Gepräge der Leichtigkeit nun fehlte durchaus dem ſtoiſchen Charakter; das Joch der Stoa war nicht ſanft, ihre Laſt nicht leicht; ſie milderte nicht das Gefühl; ſie erhob nicht den Sinn zu freudiger Menſchenliebe; ſie verzerrte den Menſchen, anſtatt ihn zu verſchönern; ſo richtig auch mancher Ausſpruch, abgeſondert von den Principien, lautet, und ſo erhaben auch Stellen, wie folgende, uns dünken.

---

*) Dieſer war, als ein der Freiheit gefährlicher ſelbſtſüchtiger Menſch, mit Timoleons Bewilligung, nach fruchtloſen Ueberredungs-Verſuchen, getödtet.

LXXIII.

Das Verhalten und der Charakter des rohen Menſchen beſteht darin, daß er Nutzen und Schaden nicht von ſich ſelbſt, ſondern von Andern erwartet; des Philoſophen Grundſatz und eigenthümliches Weſen iſt daran erkennbar, daß er allen Vortheil und Schaden nur von ſich ſelbſt erwartet.

LXXIV.

Folgende Kennzeichen verrathen den Mann, der an Bildung gewonnen hat: Er tadelt und lobt Keinen; er führt über Niemanden Klage; er ſagt nichts von ſich ſelbſt, als wenn er etwas bedeutete, oder etwas verſtände. Und wenn jemand ihn lobet, ſo lächelt er über den Menſchen, der ihn ins Angeſicht rühmet. Wird er getadelt, ſo vertheidiget er ſich nicht; ſondern er macht es wie die Schwachen (kaum geneſenen Kranken); er hütet ſich wohl etwas von den umſtehenden Dingen zu berühren *) ehe er zur Feſtigkeit des Körpers gelangt iſt. Er ſtillet jedes Verlangen durch ſich ſelbſt, ſeine Abneigung aber richtet er nur auf Gegenſtände,

---

*) Oder, nach Heyne's Erklärung: „ſeine lahmen Glieder in Bewegung zu ſetzen.“

die mit den von uns abhängenden Dingen (alſo mit unſrer Selbſtherrſchaft) im Widerſtreite ſind. Seine Begierden ſind immer gemäßigt. Wird er für einen Thoren oder Unwiſſenden gehalten, ſo achtet ers nicht. Mit einem Worte, er bewachet ſich ſelbſt als ſeinen Feind und heimlichen Widerſacher.

LXXV.

Wenn Jemad ſtolz darauf iſt, daß er den Chryſipp verſtehet, und erklären kann, ſo denke bey Dir ſelbſt: Hätte nicht Chryſipp dunkel geſchrieben, ſo würde es dieſem an Veranlaſſung zum Stolze fehlen. Welche Abſichten ſuche aber ich zu erreichen? Ich will meine Natur erforſchen, und ihr gemäß leben. Ich frage alſo: wer iſt der Mann, der mir Erklärung darüber giebt? Ich höre, es ſey Chryſipp, und nahe mich ihm. Aber ich verſtehe nicht, was er geſchrieben hat. Ich ſuche alſo einen Ausleger. Bis dahin finde ich nun (an dem Manne) noch nichts Ehrwürdiges. Wenn ich aber bemerke, daß der Dollmetſcher ſich durch Erfüllung der vorgetragenen Wahrheiten auszeichnet, ſo iſt dieß allein das Ehrwürdige. Wenn ich aber die Erklärung ſelbſt bewundre, was iſt es dann weiter, als daß ich ein Grammatiker ſtatt eines

Philoſophen geworden bin? Nur mit dem Unterſchiede, daß ich ſtatt des Homer den Chryſipp auslege. Eher würde ich alſo, wenn einer mir ſagte: erkläre mir den Chryſipp, erröthen, wenn ich meine Werke nicht mit den Worten in Harmonie bringen könnte.

Die Zeit der Beſſerung nicht aufzuſchieben; früh nach männlichen Grundſätzen, immer der Vernunft gemäß, zu handeln, und ſich ein Ideal der Weisheit, etwa in der Perſon des Sokrates, vorzuhalten, wird ſo dringend angerathen, daß der ſtrengſte Kantianer zum unbedingten Gehorſam gegen das abſolute Vernunftgeſetz nicht nachdrücklicher ermuntern könnte.

LXXVII.

Bis zu welchem Zeitpunkte, heißt es, willſt Du denn das Geſchäft, Dich des edelſten Vorzuges würdig zu machen, und in keinem Falle von den Geſetzen der entſcheidenden Vernunft abzuweichen, noch aufſchieben? Du haſt die Lehrſätze nun angenommen, mit welchen Du Dich (Dein ganzes Betragen) vergleichen ſollteſt: und haſt Du Dich denn wirklich darnach gerichtet? Welchen Lehrer erwarteſt Du noch, um die Beſſerung Deines Charakters ihm anzuvertrauen? Du biſt ja kein Kind mehr; biſt ja ſchon in den reifen

Jahren des Mannes. Wenn Du nun ſorglos, und leichtſinnig, einen Aufſchub nach dem andern zur Aufmerkſamkeit auf dich ſelbſt anſetzeſt, ſo wirſt du unvermerkt, anſtatt Fortſchritte zu thun, als ein ungebildeter Menſch leben und ſterben. Schon itzt bemühe Dich darum, als ein vollkommner und veredelter Mann zu leben. Alles, was Dich das beſte dünkt, ſey Dir unverbrüchliches Geſetz des Verhaltens. Wenn irgend ein Leid oder eine Freude, wenn Ruhm oder Unehre Dich treffen ſollte, ſo bedenke, nun ſey die Stunde des Kampfes gekommen, nun Dein Olympiſcher Wettſtreit begonnen, und er dürfe nicht aufgeſchoben werden. Bedenke ferner, daß von Einem verlornen Siege, und Einer Nachgiebigkeit die Rettung und der Verluſt (das Stehen oder Fallen) Deiner Vollkommenheit abhängt. Sokrates ward dadurch ein vollendeter Menſch, daß er zu jeder Tugend ſich ſelbſt bildete, und keinem Andern, ſondern nur ſeiner eigenen Vernunft, folgte. Du aber mußt, wenn Du gleich noch kein Sokrates biſt, doch ſo leben, als wollteſt Du Sokrates ſeyn.

LXXVIII.

Wie richtig die Stoiker ſowohl die Grenze des moraliſchen Wiſſens, als auch die große Kluſt zwiſchen Theo rie und Praxis bemerkten, davon mag uns zum Schluſſe noch dieſer Paragraph überzeugen:

Die erſte und nothwendigſte Unterſuchung in der Philoſophie iſt die von der Anwendung der Lehrſätze: z. B. des Verbotes der Lüge; der zweite handelt von den Beweiſen: z. B. woher weiß ich es denn, daß ich nicht lügen darf; der dritte dienet zur Erhärtung und Zergliederung dieſer Wahrheiten. Man fragt z. B. woher bin ich denn gewiß, daß dieß der Beweis ſey? Was heißt nämlich Beweis überhaupt? Was heißt Folgerung? Was iſt Widerſtreit; was Wahrheit oder Lüge? Die dritte Unterſuchung iſt alſo der zweiten, die zweite der erſten wegen nöthig; die nothwendigſte aber, und wobey man ſich beruhigen darf, iſt die erſte (die wirkliche Anwendung). Wir aber machen es umgekehrt. Wir verweilen nämlich bey der dritten Frage, und widmen ihr unſeren ganzen Fleiß; das erſte aber vernachläſſigen wir gänzlich. Wir reden alſo die Unwahrheit; aber mit dem Beweiſe, daß man nicht lügen dürfe, ſind wir gleich fertig.

Sein ganzes Glaubensbekenntniß drückt Arrian am Ende des Werkchens noch durch einige Jamben des Stoikers Cleanth, durch zwei andere Verſe des Euripides, und durch die Worte des verurtheilten Sokrates aus:

„In allen vorkommenden Fällen, ſagt er, muß man folgende Denkſprüche ſich gegenwartig erhalten:

> „Führet mich, o Zeus! und du, o Schickſal! wohin ich von Euch zu gehen beſtimmt bin: Ohne Weigerung will ich Euch folgen, und wenn ich, ein Sünder, auch ungern wollte, dennoch werd' ich Euch folgen.“ (Cleanth.)

> „Wer mit Anſtand der Nothwendigkeit nachgiebt, Der gilt uns für weiſe; der kennet den Willen der Götter. (Euripides.)

Aber auch drittens noch dieſen Ausſpruch:

> „O Kriton! Iſt es der Wille der Götter, ſo mag es geſchehen! Tödten können mich wohl Anytus und Melit: mich zu verletzen vermögen ſie nicht.“

Aus dem überſetzten Original, und zum Theil aus dem fortlaufenden Commentar ergeben ſich folgende Reſultate:

1) Epiktets Handbuch enthält eine gemiſchte Sammlung von Sittenlehren und Lebensregeln, von welchen jene als Aeußerungen eines feſten männlichen Sinnes, der kühn ſich über die Wünſche der Alltags-Menſchen erhebt, uns Achtung abnöthigen, dieſe aber, als Rathſchläge der Klugheit, in manchen Fällen mit Nutzen befolgt werden können.

2) Aber was wir mit Recht eine Regel der Klugheit nennen, von welcher, nach Beſchaffenheit der Umſtän-

de, beliebige Ausnahmen gemacht werden können: das hängt mit ihrer Moral auf das genaueſte zuſammen, und wird zur unerläßlichen Pflicht erhoben. Denn

3) ihre ganze Moral iſt, unbefangen geprüft, nur ein Syſtem eigennütziger, mit dem Zwecke der Menſchheit, (allſeitiger Wechſelwirkung zur Cultur ihrer geſammten Kräfte nach Principien der Vernunft) durchaus unverträglicher Selbſtliebe. Sie erkaufen Ruhe der Seele, ungeſtörte Genügſamkeit durch naturwidrige Verzichtleiſtung, durch ſtrafbare Gleichgültigkeit gegen die Irrthümer und den verkehrten Sinn der Welt, durch Abſtumpfung der reinſten Gefühle, mit einem Worte, durch ein paſſives Verhalten, bey welchem nichts wahrhaft Großes und Göttliches ausgerichtet werden kann.

4) Das Grund-Princip, von welchem ſie ausgehen, iſt nur unter gewiſſen Einſchränkungen wahr, und kann, ſeiner Einſeitigkeit wegen, keinem feſten Gebäude zur Grundlage dienen.

5) Es bleibt dem Gutachten eines jeden überlaſſen, wie viel Werth er auf die Apathie und Ataraxie legen wolle.

6) Conſequenz iſt ihnen das Höchſte; man kann aber auch ſehr conſequent auf Koſten ſeiner Pflichten gegen Andre ſeyn.

V.

Ueber Herrn Reinhold's neueſte Expoſition der Verwandlung der Logik in religiöſe Metaphyſik.

Ueber
Herrn Reinhold's neueſte Expoſition
der
Verwandlung der Logik in eine religiöſe Metaphyſik.

Wer durch Herrn Reinhold's vortreffliche „Neue Auflöſung der alten Aufgabe der Philoſophie“ (im ſechſten Hefte ſeiner Beiträge) nicht für die neue oder neu ſcheinende Lehre gewonnen wird, die vorher, mit allen ihren mathematiſchen Formeln, noch wie ein fluthendes Chaos hin und her wogte, auf den möchte wohl dieſe Lehre nie rechnen dürfen.

Neues im ſtrengſten Sinne findet man in dieſem Meiſterwerke der ſyſtematiſchen Darſtellung freilich nicht, wenn man ſich in dem Chaos, aus dem es hervorgegangen, vorher orientirt hat. Aber man erblickt nun erſt in voller Klarheit das wahre Fundament des Syſtems, das vorher nur auf eine halb wahre Definition des Denkens gebauet zu ſeyn ſchien. Man lernt begreifen, wie ein Mann von Herrn Reinhold's geübtem Verſtande ſich in einem dialektiſchen Labyrinthe verirren konnte, in deſſen Mitte der Tempel, um den es dem vortreflichen Manne eigentlich zu thun war, auf dem unmittelbaren Bewußtſeyn ſo zu ruhen ſcheint, daß die künſtlichen Schlangenwege der Demonſtration nur die Zugänge zu dem Heiligthume ſeyn, alſo nur zu einer religiöſen Welt-Anſicht führen, dem Verſtande aber die Einſicht geben ſollen, die Herrn Reinhold's religiöſem Bedürfniſſe zu entſprechen ſcheint.

Der neue Rationalismus zeigt ſich in dieſer Darſtellung als ein neuer, freilich nicht Kantiſcher, Criticismus. Nicht auf Definitionen und Demonſtrationen iſt hier die Wahrheit zurückgeführt; ſondern durch Analyſe der logiſchen Geiſtesthätigkeit ſoll vermittelſt der Begriffe und Definitionen verſtandesmäßig im Innerſten des wirklichen Bewußtſeyns das Ziel aller menſchlichen Forſchung nachgewieſen werden, ſo, daß der Verſtand ſelbſt als geſunder Menſchenverſtand in allen Definitionen und Demonſtrationen ſo lange ſich ſelbſt zu widerſprechen ſcheint, bis er die Kette aller Syllogismen an das letzte Glied geknüpft hat, das ſich ſelbſt hält, und das für das aufgeklärte Bewußtſeyn ſchlechthin da iſt. Deswegen ruft das Syſtem den neuen oder neu ſcheinenden Begriff der Manifeſtation Gottes an der Natur zu Hülfe. Dieſer Begriff iſt im Grunde die dialekti ſche Seele des Syſtems. In ihm vereinigt ſich Alles, was die ſiegreiche Demonſtration für ſich hat. Läßt ſich aber nach denſelben Präliminar-Erklärungen, von denen Herr Reinhold methodiſch zu dieſem Begriffe fortſchreitet, beweiſen, daß dieſer Begriff in dem Sinne, wie ihn das Syſtem aufnimmt, nur auf einer beliebigen Vorausſetzung beruht, die ſich in eine dialektiſche Täuſchung auflöſet, im Syſteme ſelbſt aber mit einer nothwendigen und unbedingten Vorausſetzung kunſtreich verwechſelt wird; ſo ſpringen alle Fugen des neuen Lehrgebäudes aus einander; und der Tempel, den es labyrinthiſch umgiebt, ſteht auf dem Fundament des religiöſen Glaubens ſo einſam und abgeſondert von aller Wiſſenſchaft, wie vorher, da.

Gründlich und lehrreich führt Herr Reinhold zuerſt, nachdem er die alte Aufgabe der Philoſophie noch ein Mal verdeutlicht hat, das Denken als ein Denken auf die Idee der Identität zurück. Denn durch Begriffe wird die Mannigfaltigkeit des empfindbaren Einzelnen immer in demſelben Verhältniſſe aufgehoben, wie ſich die Sphäre der Begriffe erweitert. Der denkende Geiſt ſtrebt alſo zuverläſſig nach Identität alles Mannigfaltigen, wenn er nach höchſter Einſicht ſtrebt. Er möchte gern die Claſſification, durch die er das Mannigfaltige nach Merkmalen der Aehnlichkeit in gewiſſen Abſonderungen identificirt und durch die relative Identification ſyſtematiſirt, ſo hoch ſteigern, bis er die ganze Welt, als den Totalbegriff der unerſchöpflichen Mannigfaltigkeit und als die höchſte Summe aller claſſificirten Dinge, ungefähr auf dieſelbe Art als ein Weſen überhaupt begriffe, wie er alle mögliche Dinge als Dinge in ihrer Art, und alle mögliche Kräfte als Kräfte in ihrer Art, zu begreifen glaubt, indem er einen Begriff unter den andern, und vermittelſt der Begriffe ein Mannigfaltiges unter das andere, claſſificirt. Mit andern Worten, wir möchten gern, ſobald wir philoſophiren, die logiſchen Multiplicatoren der Natur, wie das neue Syſtem die Claſſenbegriffe nennt, in einen metaphyſiſchen Univerſal- oder Welt-Multiplicator verwandeln, um die Mannigfaltigkeit der Welt aus dem Alleinigen zu deduciren, das wir uns in aller Anwendung als Abſolut-Daſſelbe denken. So entſtanden durch abſichtliche und unabſichtliche Steigerung der relativen Identität oder Claſſification, die der Vernunft nie genügt, die bekannten Identitätsſyſteme, unter denen das Schellingiſche das neueſte iſt.

Aber jedes echte Identitätsſyſtem iſt unvermeidlich Atheismus im echten Sinne dieſes Begriffs; und Herrn Reinhold's wahrhaft religiöſes Bedürfniß konnte nicht durch das Wort Religion im Sinne des neueſten Atheismus beſtochen werden. Die myſtiſche Anſchauung der Identität der Vernunft und Natur im Abſoluten, das dann doch immer nichts Anders als die denkende Natur in der höchſten Potenz iſt, ohne Glauben an Gott und Unſterblichkeit in der alten, ſeit Plato üblichen Bedeutung dieſer Wörter, widerſprach dem Verſtande des ſcharfſinnigen Rationaliſten nicht weniger, als ſeinem religiöſen Bedürfniſſe. Aber eine Deduction des Mannigfaltigen aus dem Identiſchen ſchien ihm, nachdem er den Begriff der Identität ſcharf gefaßt hatte, die unerlaßliche Forderung der Vernunft in der Idee einer Philoſophie zu ſeyn. Er mußte ſogar noch höher als die Identiſten aus der Schule des Idealismus zu ſtehen glauben (und er irrte ſich nicht in dieſem Glauben, ſo lange er ihn nicht für Einſicht hielt), wenn er das alleinige Weſen, das als das abſolut-identiſche von der Vernunft ohne Zweifel poſtulirt wird, nach der Idee der Möglichkeit als die einzig durch ſich ſelbſt wirkliche Grundurſache alles Möglichen in der Natur, von der Natur ſchlechthin trennte, um es über den Cauſal-Nexus der Natur zu ſtellen. In dieſer Entgegenſetzung der Ur-Vernunft oder Gottheit mit der Natur blieb er für's Erſte dem Bewußtſeyn getreu, das auf einer beſtändigen Entgegenſetzung der Natur überhaupt mit der Vernunft überhaupt beruht.

Alſo konnte Herr Reinhold glauben, eine neue Identitätslehre, die ſich nicht über das Bewußtſeyn erhebt, und doch das Bewußtſeyn deducirt, in der Logik des Herrn Bardili gefunden zu haben, die eine rein logiſch ſcheinende aber im Grunde nur mit dem Begriffe der Identität dialektiſch ſpielende Wiedererweckung des Leibnitziſchen Weltſyſtems iſt. Da wird die unendliche Ur-Vernunft, als der Urgrund aller endlichen Realität, mit dem Princip des Widerſpruchs, als dem reinen Demonſtrationsprincip der endlichen Vernunft, ſchulgerecht ſo identificirt, daß die endliche Vernunft ſelbſt und mit ihr die ganze Natur, ſofern ihr Realität zukomme, aus jener vorausgeſetzten Ur-Vernunft deducirt zu ſeyn ſcheine.

Ehe wir noch den Weg nachgemeſſen haben, der zu dieſem Ziele führen ſoll, läßt ſich ſchon aus dem Begriffe der Identität ſelbſt, mit dem Herrn Reinhold's neue Deduction anhebt, begreifen, daß ein Weg, der von da ausgeht, zu einem ſolchen Ziele, nach den allgemeinen Geſetzen des Denkens, nicht führen kann.

Wir haben von abſoluter Identität allerdings einen unwandelbaren Begriff, ſo wie der Schiffer von dem Polarſterne, auf welchem er ſich orientirt, eine unwandelbare Anſchauung hat, indem er ſich orientirt. Aber ſo wie der Schiffer, der auf den Polarſtern zu ſeegelt, nur weiter nach Norden kommt, und übrigens auf derſelben Fläche des Meeres bleibt, ſo geht es unſerm Verſtande mit der Identität, die uns als das vollendete Gegentheil des Widerſpruchs, deſſen Princip der Canon alles Verſtandesgebrauchs iſt, regulativ vorſchwebt und uns ſicher leitet, aber unſre Wiſſenſchaft doch nicht über die reinſte Erfahrung erhebt. Denn Denken heißt, nach Identität ſtreben. Das leidet keinen Zweifel. Laſſen wir nun ein

Mal für's Erſte unentſchieden ſeyn, ob die Vernunft als ein Erkenntnißvermögen das Ziel erreichen, und, von der Identität aus, ſich ſelbſt und das Mannigfaltige der Natur-Realität deduciren kann; ſo läßt ſich ſchon im Voraus begreifen, daß nur dann dieſe verlangte Deduction für gelungen zu halten iſt, wenn ſie für vollendet zu halten iſt. Eine halbe Identität hebt ſich ſelbſt auf. So lange noch irgend eine Entgegenſetzung übrig bleibt, die ſich die Vernunft gefallen laſſen muß, iſt die abſolute Identität nicht da. Die abſolute Identität iſt und bleibt dann eine regulative Idee, die ſich im Unendlichen verliert. Mag nun das Leibnitziſche Weltſyſtem mit ſeiner ſpeculativen Theologie wahr, oder falſch ſeyn; vom Begriffe der Identität iſt nicht zu ihm hinüberzukommen. So lange Gott und die Natur in irgend einer Hinſicht als Zweierlei geſetzt werden, iſt es unmöglich, durch den Begriff eines abſolut-identiſchen Weſens Gott allein zu denken. Dieſe Unmöglichkeit aber wird in der Reinholdiſch-Bardiliſchen Logik, als ob es dabei gar nichts zu bedenken gäbe, verſteckt, durch das neue Wort Manifeſtation.

An der Natur ſoll ſich die abſolute Vernunft oder Gottheit manifeſtiren, wie ſich die endliche Vernunft in Begriffen an jedem Naturobject manifeſtirt, das dem denkenden Geiſte zu einem Gedankenobject wird. Was hier Manifeſtation unſrer Vernunft an der Natur in unſerm Verſtande heißen kann, iſt Wahrnehmung mit einem von ſich ſelbſt ausgehenden Bewußtſeyn. Das Bewußtſeyn, das von ſich ſelbſt ausgeht, findet ſich ſelbſt wieder in jedem Begriffe, den es ſich erworben; und indem es ſich ſelbſt in jedem Begriffe, folglich auch in der ganzen Natur genau in den Verhältniſſen wiederfindet, wie es die Natur wirklich denkt, muß es auch die Idee der Identität der ganzen Natur anpaſſen, weil ohne Streben nach der Identität kein Denken möglich iſt. Der endliche Geiſt legt alſo den Maßſtab des Unendlichen, deſſen er in der Idee mächtig iſt, an das Endliche. Aber anſtatt dadurch irgend etwas zu ermeſſen, lernt er nur ſeine eigne Endlichkeit, und mit ihr die Unmöglichkeit begreifen, durch irgend einen bündigen Syllogismus das Endliche überhaupt an das Abſolute zu knüpfen. Die Manifeſtation unſrer Vernunft in jedem von uns erkannten Naturobjecte iſt nichts anders als die unmittelbare Vereinigung unſrer Vernunft mit unſrer Empfindung in einer inneren Anſchauung oder Perception. Durch dieſe Vereinigung der Vernunft mit der Empfindung in einer Perception wird das Vorüberſchwindende der Naturbegebenheiten fixirt. Die Beharrlichkeit der Objectivität wird conſtituirt, wenn auch nicht durch einen ſo genannten reinen Verſtandesbegriff, wie es Kant in ſeiner Erläuterung der logiſchen Subſtanzialität demonſtriren möchte, doch gewiß durch einen urſprünglichen Act des Denk-Vermögens.

Dieſe Conſtitution der Beharrlichkeit der Objectivität der *Erſcheinungen* oder Naturbegebenheiten mit metaphyſiſcher Conſtitution der *abſoluten Objectivität* zu verwechſeln, iſt das radicale Vorurtheil aller Metaphyſiker, unter Andern des ſcharfſinnigen Reinhold, der ſich deshalb, nach ſeiner gegenwärtigen Ueberzeugung, nicht kräftig genug gegen das *bloße Denken* erklären kann. Sein Eifer gegen dieſes bloße Denken kann der Wahrheit ſehr nützlich werden. Denn das *bloße Denken* iſt in einem gewiſſen Sinne allerdings nur ein *Schein-Denken*, weil es im Grunde immer die *Einbildungskraft* in ihren höheren Functionen iſt, was dem Verſtande dann das Subſtrat ſeiner Begriffe liefert, wenn er ſich von der *Natur* losreißt, die das einzige objective Fundament alles menſchlichen Erkennens iſt. Aber Herr Reinhold ſetzt eigenmächtig, wie alle alte und neue Metaphyſiker, die *empfindbare Objectivität* und die Anerkennung des empfindbaren *Reellen* in der vorüberſchwindenden Erſcheinungswelt, als etwas *Intellectuelles*. Nun iſt es ihm ein Leichtes, die Objectivität überhaupt und in *jedem* Sinne zu *hypoſtaſiren* oder über die ganze Natur hinauszurücken. Nun kann er, wie die ganze Partei der Intellectualiſten, das *wahre* Denken, oder das Denken ohne Einbildung, für das wahre *Erkennen* ausgeben; und in der dialektiſchen Täuſchung, die das Werk eines Mißverſtandes iſt, wird er nun die heilige Quelle der reinen Ueberzeugung entdeckt zu haben glauben.

Der Intellectualiſt conſtituirt erſtens die Objectivität überhaupt, ja nicht durch die Empfindung, ſondern durch die Vernunſt. Daß die Vernunſt in der höchſten Abſtraction eine ganz andre Objectivität, als die erkennbare, erlangt; daß z. B. ein Stein überhaupt, ein Thier überhaupt u. ſ. w. immer ein bloßer Begriff bleibt, deſſen ganzer Werth auf der Realität des Mannigfaltigen beruht, das da empfunden wird, während das Abſolute als das Urprincip aller Cauſalität gedacht wird; alles dieß ignorirt der Intellectualiſt, wenn er die relative Identität der Dinge in den Claſſenbegriffen an die abſolute Identität knüpfen will. Er hebt aber, und dieß iſt der zweite Schritt in ſeiner Selbſttäuſchung, unter allen wirklichen Aeußerungen der Vernunſt das Streben nach vollendeter oder einzig wahrer Identität hervor. Nun ſetzt er an die Stelle des Strebens nach Identität ein Erkennen des Identiſchen als des Abſolut-Reellen. Und nun erſt iſt er Gefangener im Gitterwerk des Syſtems der neuen Logik. Denn nun erſt kann er folgerecht ſich einbilden, daß nach denſelben Denkgeſetzen, wie ſich ſeine Vernunſt an der Natur manifeſtirt, die er überhaupt beurtheilt, ſich eine höchſte Vernunſt in reiner Objectivität an derſelben Natur manifeſtire, wenn er dieſelbe Natur von Grund aus beurtheilen will.

Denn der Grund aller Gründe, argumentirt er nun, iſt doch das Unbekannte, aber Nothwendige, aus welchem ſich Alles erklären laſſen muß. Dieſes Unbekannte darf und muß doch alſo in *ſofern* als bekannt vorausgeſetzt werden, als es ſchlechthin vorausgeſetzt werden muß, wenn die Vernunft nicht in ihren Forderungen ſich ſelbſt verleugnen will. Nun fordert die Vernunft ſchlechthin die Identität als das Princip aller Erklärungsgründe, durch die etwas Gemeinſchaftliches in den Dingen conſtituirt wird. Dieſes Gemeinſchaftliche in der höchſten Dignität iſt die *Wirklichkeit*. Die Wirklichkeie überhaupt aber (nach dem radicalen Vorurtheile) iſt durch Vernunft, ja nicht durch die Empfindung, geſetzt. Die relative Identität, ohne die überhaupt kein Ding als vorhanden gedacht werden kann, iſt alſo zu deduciren aus der abſoluten Identität, die mit der abſoluten Wirklichkeit coincidirt. Folglich wird das *abſolut-identiſche Weſen*, nach welchem die Vernunft ſtrebt, im Verhältniß zum All *der verſchiedenen Weſen*, die wir wirklich erkennen, wirklich erkannt, wenn wir an die Stelle aller relativen Multiplicatoren oder Claſſenbegriffe den Begriff des *Abſoluten* ſetzen, der aber ja kein bloßer Multiplicator mehr ſeyn muß, ſondern deſſen reine Identität ſich an der Mannigfaltigkeit *aller* Dinge *manifeſtirt*.

In der Reinholdiſchen Expoſition nimmt ſich der Zuſammenhang dieſer Begriffe freilich anders aus. Da iſt von den logiſchen Multiplicatoren nur erſt ſpät die Rede, nachdem die Hauptſache ſchon im Klaren zu ſeyn ſcheint. Und das radicale Vorurtheil, das dieſer logiſchen Selbſttäuſchung zum Grunde liegt, wird ſo täuſchend aus der logiſchen Identität deducirt, daß man nur bei wiederholter Prüfung bemerkt, wo die Täuſchung ſich in die Demonſtration einſchleicht. Vom erſten Auslaufe der Demonſtration an wird von Herrn Reinhold die relative Identität der logiſchen Multiplicatoren oder Claſſenbegriffe, durch die doch nur das Uebereinſtimmende in den *Perceptionen* fixirt wird, ſo gedeutet, als ob in allen menſchlichen Urtheilen ohne Vorausſetzung der Conſtitution der Realität durch die *abſolute* Identität weder Sinn, noch Verſtand wäre, weil wir ein Ding *überhaupt* nur kraft der relativen Identität als dieſes oder jenes, alſo *kein anderes*, alſo als *ein und daſſelbe* Ding in unſerm Verſtande conſtituiren. Aber es bleibt, was auch Herr Reinhold dazu ſagen mag, Sinn und Verſtand in jedem Urtheile, durch das ſich die Vernunft, ohne Einmiſchung der Phantaſie, über die Natur relativ erhebt, indem die Vernunft die Natur *nach Merkmalen der Aehnlichkeit* ſyſtematiſch in ſich aufnimmt. Mehr als die *Beharrlichkeit zuſammenſtimmender Merkmale des Empfindbaren* ſagen die logiſchen Multiplicatoren in Ewigkeit nicht aus, und wo das Reich dieſer logiſchen Erſcheinungs-Multiplicatoren zu Ende iſt, da iſt alle menſchliche Ein-

München

ſicht zu Ende. Was hinter den Erſcheinungen ſteckt, bleibt uns, nach wie vor, verborgen, auch wenn wir noch ſo folgerecht die relative Identität mit der abſoluten verwechſeln.

Durch die Idee der abſoluten Identität *zerreißen* wir die ganze Claſſification, deren wir uns in der Betrachtung der Natur und ihrer Kräfte erfreuen. Je reiner dieſer *Wunderbegriff* (denn ſo kann er heißen) im Bewußtſeyn hervortritt, deſto einleuchtender wird dem Verſtande die abſolute Unmöglichkeit eines ſyſtematiſchen Fortſchrittes vom Relativen zum Abſoluten durch *Vorausſetzung* des Abſoluten; und ohne Vorausſetzung iſt das Abſolute gar nicht denkbar. Die Identität, als ſolche, nimmt durchaus keine Qualität an. Sie iſt aber auch ebendeswegen nirgends, wo für uns *irgend etwas* in der Erkenntniß iſt. Dem Claſſenbegriffe, als ſolchem, entſpricht nichts; und nur als Multiplicator des Aehnlichen in der Wahrnehmung ruht er auf *Etwas*. Zuverläſſig kann alſo das Abſolute, als Grund *aller* Gründe, nicht gedacht werden ohne die *Identität*, die als der Schlüſſel zur vollendeten Totalität gedacht wird. Denn nach Identität zielt alles Denken. Aber ein abſolut-identiſcher Welt-Multiplicator bleibt ein *weltverſchlingender* Begriff, auch wenn man noch ſo ſchön und ſinnreich mit wahrer Religioſität an die Stelle dieſes nichtigen Begriffs den *Weltſchöpfer* ſelbſt ſetzt, und ſich durch den Scheinbegriff der Manifeſtation das Wunder des Daſeyns endlicher Naturen begreiflich gemacht zu haben glaubt, als ob man da noch überall etwas erklären könnte, wo das Claſſificiren aufhört.

VI.

Idee einer Litteratur.

Fortſetzung und Beſchluß.

Ueber die
Nothwendigkeit einer ſcharfen Trennung der Poeſie von den Wiſſenſchaften
in jeder gebildeten Litteratur.

Idee einer Litteratur.

Fortſetzung und Beſchluß.

(S. I. B. 1. H. S. 131.)

Ueber die Nothwendigkeit einer ſcharfen Trennung der Poeſie von den Wiſſenſchaften in jeder gebildeten Litteratur.

Das Verhältniß der ſchönen Litteratur zu der wiſſenſchaftlichen iſt der ſicherſte Maßſtab, den Grad der litterariſchen Bildung zu beſtimmen, den eine Nation überhaupt erreicht hat. Wo die Dichter noch in der Litteratur den Ton angeben, da iſt der Geiſt einer Nation im Erwachen. Wo die Gelehrten den Dichter zurückdrängen, da ſinkt unvermeidlich die litterariſche Bildung der Nation im Ganzen, wenn auch in den engeren Kreiſen der Gelehrten ſelbſt die Wiſſenſchaften fortrücken. Dann gehört die Litteratur faſt nur noch den Gelehrten an; und was dem Publicum davon zu Gute kommt, iſt dann gewöhnlich nicht viel mehr, als das Stroh, das man jetzt in Volksſchriften, Erbauungsbüchern, Schulbüchern und ſo genannten Leſebüchern von der gemeinnützigen Art zerhackt, nachdem die Körner ausgedroſchen ſind.

Wo eine Litteratur iſt, was ſie ſeyn ſoll, da iſt das poetiſche Fach nicht nur ſo gut, wie das gelehrte, beſetzt; da ſtehen der wahre Dichter und der wahre Gelehrte nicht nur in gleicher Achtung; ſondern wenn dann auch, wie es beſonders der Geiſt der *neueren* Litteratur verlangt, die Wiſſenſchaften *herrſchen*, das heißt, vorzüglich cultivirt und erweitert werden, und die meiſten Köpfe in Anſpruch nehmen, ſo muß ſich doch in allen ſchriftlichen Geiſteswerken, die ein wenig über die große Fluth der alltäglichen Schreiberei hervorragen, etwas von der Selbſtthätigkeit und Freiheit in der Verarbeitung der Gedanken zeigen, zu der nur das Genie ſich ſelbſt beſtimmt, und die der größeren Zahl nützlicher Schriftſteller nur durch *poetiſche*, die urſprüngliche Geiſtesthätigkeit aufregende Cultur wenigſtens ſo weit mitgetheilt werden kann, daß auch der mittelmäßige Kopf die geiſtloſe Wiſſerei verſchmäht, und nur mit *den* Gedanken und Kenntniſſen vor das Publicum tritt, die er wenigſtens durch *freie Umbildung* ſich zugeeignet hat, und die er in dieſem Sinne als *ſein* betrachten darf. Auf dieſer Stufe der Bildung ſtand auch ſchon die *griechiſche* Litteratur im Zeitalter des Ariſtoteles. Und wenn die griechiſche Litteratur damals ſo wenig, wie vor- und nachher, auf die Maſſe der griechiſchen Nation durch

Volksſchriften wirkte, ſo war die lebendige Mittheilung der Begriffe in der gegenſeitigen Berührung der verſchiedenen Stände und in den verſchiedenen Formen des wirklichen Lebens dem Volke vielleicht nützlicher, als ihm eine ganze Bibliothek von Volksſchriften geweſen ſeyn würde. An dem Rückgange der griechiſchen Cultur, beſonders der griechiſchen Moralität, iſt vollends die Litteratur dieſer Nation ganz unſchuldig.

Aber auch ſchon in Griechenland hörte die Poeſie auf, ſich in die Wiſſenſchaften zu miſchen, als die litterariſche Bildung der Nation die Höhe der wahren Vortrefflichkeit erreichte. Nur in der erſten Jugend des griechiſchen Geiſtes waren die Dichter in Griechenland, wie überall, wo die Cultur erwacht, dem allgemeinen Gange menſchlicher Geiſtesentwickelung gemäß, zugleich ihre Philoſophen und Gelehrte. So bald aber der griechiſchen Vernunft der *urſprüngliche Unterſchied des Denkens und Dichtens* klar geworden, gab ſie die ſcharfe Trennung der Poeſie von den Wiſſenſchaften nie wieder auf. Damals entſtand dann auch in Griechenland die *wahre Proſe* oder *Verſtandesſprache*, die ſelbſt dann nicht mit der Sprache der Poeſie verwechſelt, oder auch nur vermiſcht werden durfte, wenn der Verſtand nur als *Dollmetſcher des Herzens* thätig war, um die Freuden und Leiden des wirklichen Lebens von Seele zu Seele weiter zu befördern, und den Willen zu Entſchlüſſen durch Gedanken und Gefühle zugleich zu beſtimmen. In Griechenland entſtand die wahre Beredſamkeit, weil ihr eine wahre Poeſie vorangegangen war, die man mit keiner Beredſamkeit verwechſeln mochte.

An der Grenze der Poeſie und der Wiſſenſchaft, gleichſam mit dem einen Fuße auf dem feſten Boden der reinen Wahrheit feſt ſtehend, mit dem andern in die ſpiegelnde Fluth der Dichtungen ſchwärmeriſch eintauchend, glänzt unter den griechiſchen Philoſophen Plato. Aber Plato's Originalität wurde auch von dem Publicum, das ihn den Göttlichen nannte, zu ſehr reſpectirt, als daß ſelbſt ſeine Schüler und ſchwärmeriſchen Verehrer ſich ungeſtraft den ungriechiſchen Einfall hätten erlauben dürfen, ihn durch abſichtliche Nachahmung erreichen zu wollen. Denn die Form, die Plato ſeiner Philoſophie gab, war die natürliche Form ſeiner Seele. Ihm war es ſo ernſtlich, wie vielleicht keinem Sterblichen vor ihm, um die ſchärfſte Abſonderung der Wahrheit von der Dichtung zu thun. Bekannt iſt ſeine idealiſirende Strenge gegen die Dichter, die er in ſeiner Republik mit Lorbern bekränzen, und mit köſtlichem Oele ſalben, und dann feierlich über die Grenze bringen läßt. Das Dichten für das wahre und reinſte Denken zu halten, oder auch nur die Poeſie in irgend einer Hinſicht mit der Wiſſenſchaft zu verwechſeln, kam nie einem denkenden Kopfe weniger, als dieſem, in den Sinn. Plato's Philoſophie iſt durch und durch objectiv. Kein Philoſoph iſt entfernter, als Plato, von dem Gedanken geblieben, ſeine eigne Geiſtesthätigkeit als das Höchſte und Letzte anzuſtaunen, und von der Beſchauung ſeines Ich zu einer methodiſchen Selbſtgötterei in Syllogismen hinauf zu ſchwindeln. Aber Plato ſah, ohne es ſelbſt zu wiſſen, das Wahre, nach dem ihn aus innigſter Seele verlangte, in dem Lichte der Poeſie. Er wurde, ohne es ſelbſt zu wiſſen, philoſophiſcher Dichter. Die poetiſche Form ſeiner Gedanken täuſchte ihn um ſo leichter, da ſie in ihrer attiſchen Klarheit und Grazie nur die reinſte und natürlichſte Darſtellung der Wahrheit zu ſeyn ſcheint. Plato war zu empfänglich für das Schöne überhaupt, als daß er ſich in einer trockenen Zergliederung der Begriffe hätte gefallen können, nachdem er ſich, ſeiner Meinung nach, von der Poeſie gänzlich losgeſagt hatte. Seine Expoſitionen der Wahrheit bildeten ſich daher von ſelbſt in ſeiner Seele zu Kunſtwerken aus. So, wie er aus den innerſten Tiefen ſeines Bewußtſeyns philoſophirte, alſo immer Menſch und Philoſoph zugleich war, ſo wollte er auch ſeine Gedanken wie lebendig darſtellen, alſo in der Form, wie ſie in ſeiner poetiſch empfindenden Seele gezeugt und geboren wurden. Dem Bedürfniſſe einer ſolchen Mittheilung ſeines Geiſtes konnte er nicht natürlicher Genüge thun, als wenn er ſeinem Sokrates und ſeinen Freunden und Bekannten aus der ſokratiſchen Schule die Gedanken in den Mund legte, die er erörtert wiſſen wollte. Da lebte er in der Erinnerung, an der ſein Herz hing. Da konnte er lehren, wie er angefangen hatte, zu lernen. So entſtanden ſeine Dialogen, an deren Schönheit die kalte Abſichtlichkeit gewiß nicht mehr Antheil hat, als an den unnützen Subtilitäten, mit denen Plato ſich ſelbſt plagte, und mit denen er durch die Perſon des Sokrates auch Andre plagen zu müſſen glaubte, weil er ſich nicht anders zu helfen wußte.

Abſichtliche Nachahmung der ſchwärmeriſchen Vorſtellungsart, in welcher Plato ein Dichter, ohne es zu wiſſen, war, iſt die verderblichſte Affectation, deren ſich ein Metaphyſiker in unſern Tagen ſchuldig machen kann. Wer nun gar dem Publicum durch andre Schriften bewieſen hat, daß er vorher die Wahrheit ohne dieſen Schleier ſuchte, und daß er ſich in einer recht trockenen Dialektik gefiel, den können nur die beſchränkteſten Köpfe für einen zweiten Plato halten, wenn er ſich hinterher in den Platonismus hineinſtudirt, und, nachdem er ſich hineinſtudirt hat, ein platoniſches Air annimmt, weil er durch ſeine trockene Dialektik begriffen zu haben glaubt, daß das wahre Denken oder die urſprüngliche Vernunftthätigkeit nichts anders, als das wahre Dichten, ſey, woraus denn folge, daß der wahre Philoſoph ſich dichteriſch, alſo ungefähr wie Plato, ausſprechen müſſe. Dieſe Affectation ſchlägt den Sinn für reine Wahrheit vollends nieder, wenn die Vernunft in einem ſolchen Kopfe einmal auf ihre Würde Verzicht gethan hat, um ſich ſelbſt für ſchaffende Phantaſie, das Erdenken, als ein urſprüngliches Produciren, für das reine Denken, alſo das philoſophiſche Genie für ein abſolutes Dichtungsvermögen zu halten.

Wird ein Mal ein zweiter Plato geboren, nun, dann werde auch ihm die Ehre des erſten nicht verkümmert. Und was berechtigte uns, zu leugnen, daß noch jeden Augenblick, wenn auch kein ganzer Plato (denn der müßte ein Athenienſer ſeyn), doch ein Mann von einer ſo platoniſchen Sinnesart geboren werden kann, daß es ihm eben ſo unmöglich iſt, wie es dem Plato war, die Wahrheit in einem unpoetiſchen Lichte zu ſehen? Ein ſolcher Mann hat ja noch kürzlich unter uns gelebt. Und während philoſophirende Faunen auch über ſeinem Grabe ein kunſtreiches Gelächter aufſchlagen, werde ſeinem Namen hier ein kleiner Tribut des Dankes und der Verehrung entrichtet. Unſer Herder war kein deutſcher Plato. Ihm fehlte die Klarheit des philoſophiſchen Tiefblicks. Aber kein Sterblicher, der durch Schriften berühmt geworden, hat das ganze Räthſel des menſchlichen Daſeyns, und mit ihm die wahre Aufgabe der Philoſophie, tiefer empfunden. Dieſen energiſchen Wahrheitsſinn, der aus Allem ſpricht, was Herder Gutes geſchrieben hat, wird man ſo leicht in der Litteratur nicht wieder vernehmen. Und dieſer ſeltene, vielleicht unerſetzliche Mann konnte ſich zu einer unpoetiſchen Anſicht der Wahrheit ſo wenig, wie Plato, gewöhnen. Auch er dichtete oft, wo er nur denken wollte. Aber dieſe Miſchung der Poeſie und der Wiſſenſchaft war ihm ſo natürlich wie das

Athmen. Die orientaliſchen Blumen, mit denen er die Grazien der Beredſamkeit unabſichtlich ſchmückte, waren kein geborgter Ornat. Reiner Wiederſchein ſeiner Seele ſollte ſeine dichteriſche Art, zu philoſophiren, ſeyn; und das iſt ſie.

Das *Herderiſiren* aber iſt eine eben ſo verderbliche Affectation wie das Platoniſiren. Es iſt eine Geiſteskrankheit, die den denkenden Kopf verwöhnt, eine rhetoriſche Blume für einen wiſſenſchaftlichen Gedanken zu halten, wenn ihm die Wiſſenſchaft ſelbſt entgeht. Unerbittlich ſey die Kritik gegen dergleichen Nachahmer!

Wie man ungefähr die platoniſche *Darſtellungskunſt* ohne platoniſche Schwärmerei cogiren kann, hat der vortreffliche, jetzt auch, weil er zu keiner neuen Schule gehört, in Deutſchland nur noch wenig geleſene *Hemſterhuis* gelehrt. Hemſterhuis war kein dichteriſcher Kopf; aber er war empfänglich für die platoniſche Grazie, und geſchickt, ſie in ſeiner eignen Darſtellung der Wahrheit und der Meinungen geiſtreich zu wiederholen. Von Hemſterhuis ſollten unſre ſchwerfälligen Grübler, deren garderobemäßiger Gedankenſchmuck in den ſteifſten Falten des Pedantismus wie in einer Trödelbude paradirt, ſich geiſtreich und mit Würde ausdrücken lernen *).

*) Das ſteifeſte Gemengſel von falſcher Poeſie und Scheinwiſſenſchaft, in dem barockeſten Chaos zuſammengefilzter Perioden, paradirt wohl jetzt in den metaphyſiſchen Kunſtpro-

Nie muß die Originalität einzelner Denker mit dem allgemeinen Maßſtabe der richtigen Entwickelung der Geiſteskräfte überhaupt verwechſelt werden. Der Gedanke iſt an ſich ſchon widerſinnig, die Originalität zum allgemeinen Princip erheben zu wollen. Das *Allgemeine und Nothwendige* in allen menſchlichen Vorſtellungsarten iſt der Geſichtspunkt, nach welchem beſtimmt werden muß, was im Ganzen der Litteratur zuſammengehört, und was getrennt werden ſoll. Nach dieſem Geſichtspunkte iſt die Kunſt urſprünglich etwas ganz Anderes, als die Wiſſenſchaft. Die Poeſie aber, die nicht Schwärmerei iſt, iſt Kunſt, wenn gleich dem wahren Dichter ſo natürlich wie ſein ganzes Daſeyn.

Die Poeſie iſt die einzige *Kunſt des innern Sinnes*. Ihre Bildungen exiſtiren nirgends, außer im Bewußtſeyn des innern Sinnes. Sprache und Schrift ſind nur Bedingungen der Mittheilbarkeit der Poeſie. Deswegen verſteht auch nur Der das Gedicht eines fremden Volks, wer mit der Sprache dieſes Volks die Sinnesart deſſelben angenommen, oder wenigſtens ſich in dieſe Sinnesart hineinzudenken gelernt hat. Aber eben deswegen wird auch die Poeſie die gefährlichſte Feindin der Wahrheit und Wiſſenſchaft, ſo bald ſie im Bewußtſeyn des

---

ducten des gelehrten Herrn *Hegel*, Mit-Herausgeber der Journale des Herrn Profeſſors *Schelling*. Der Ekel, den dieſes Gemengſel erregt, darf ſich *ausſprechen*, wenn gleich nicht wie ſich Herr *Hegel ausſpricht*.

innern Sinnes eine Selbſttäuſchung erzeugt, die man *doctrinale Schwärmerei* nennen kann. Denn gegen dieſe Selbſttäuſchung hat die Wiſſenſchaft keine Waffen. Dann vertritt das Dichten die Stelle des Denkens, und es entſtehen doctrinale Kunſtwerke, gegen welche ſich in den Augen der Künſtler jedes Syſtem der geſunden Vernunft als ein gemeines Machwerk ausnimmt, weil es kein *geſchaffenes* d. h. *erdichtetes* Syſtem iſt.

Dieſe Idee einer Litteratur weiter auszuführen, wird ſich vielleicht bald eine andre Gelegenheit finden.

VII.

Ideen und Plane

zu

neuen Unterſuchungen.

Aus

Salomon Maimon's hinterlaſſenen Papieren.

Ideen und Plane

Aus

Salomon Maimon's hinterlaſſenen Papieren.

Fortſetzung und Beſchluß.

Erfindungsmethoden.

Der Logik fehlt es noch bis jetzt an einem ſehr wichtigen Theil, wodurch ſie nicht bloß als Canon zur Prüfung, ſondern auch als Organon, zur Erfindung der Wahrheit gebraucht werden könnte. Kurz, es fehlt ihr an einer Theorie der Erfindung. Daß aber eine ſolche Theorie möglich iſt, kann man ſchon daraus ſehen, daß große Männer eine ſolche Theorie geſucht haben. Leibnitzens Ars characteriſtica iſt nichts anders, als eine Methode, durch allgemeine Zeichen (die aber erſt ſelbſt erfunden werden müſſen) auf eben die Art überhaupt zu erfinden, wie man in der Mathematik durch algebraiſche Zeichen erfindet. Wolf hat auch eine Ars inueniendi verſprochen (die er aber nicht geliefert hat). Aber dieſe groſen Männer haben nicht nur das, was ſie verſprochen haben, nicht geleiſtet, ſondern auch ſie haben ſich nicht einmal *beſtimmt* genug darüber *erklärt*, was ſie unter einer *Theorie der Erfindung* verſtanden wiſſen wollten. Erſtlich kann es heißen: eine *Theorie der logiſchen Erfindung*, oder eine *logiſche Analyſis*, nach welcher man durch Combination mehrerer Urtheile und Schlüſſe, neue herausbringt, die aber bloß nach *logiſchen Grundſätzen* herausgebracht und zum *logiſchen Gebrauche* beſtimmt werden. Aber daran mangelt es unſrer *Logik* nicht. *Lamberts Organon* iſt hierin ſehr reichhaltig. Auch iſt der Nutzen einer ſolchen *logiſchen Analyſis* ſehr gering; weil die *Logik* ohne Hülfe einer andern Wiſſenſchaft, ſie mag an ſich noch ſo ſehr *erweitert* und *vervollkommnet* werden, zu keiner *Erkenntniß beſtimmter Objecte* führen kann. Selbſt die *mathematiſche Analyſis* vermag dieſes nicht. Es muß erſt eine *Gleichung* gegeben werden, welche die durch Hülfe einer andern Wiſſenſchaft (der Geometrie) ſchon gefundene Eigenſchaft eines Objects ausdrückt, ehe man durch Hülfe der *Analyſis* neue Eigenſchaften entdeckt.

Zweitens kann es heißen: eine *logiſche Analyſis*, wodurch man zwar nicht *an ſich*, unabhängig von irgend einer gegebenen Erkenntniß, aber doch unter Vorausſetzung dieſer, zu neuen Erkenntniſſen gelangen kann. Dieſe *logiſche Analyſis* würde alſo hierin, der *mathematiſchen* vollkommen ähnlich ſeyn. Nur Schade, daß ſie eine *Syntheſis* a priori vorausſetzt, welche nur in der Mathematik Statt findet. Denn dieſe Syntheſis ſoll nicht bloß die Objectiv-Realität der ſynthetiſchen Urtheile (der Verknüpfung von Subject und Prädicat), ſondern ſelbſt der Begriffe (des Subjects im Urtheile, in wiefern es ſelbſt, nicht analytiſch durch Abſtraction, ſondern ſynthetiſch durch Concretion ſeiner Merkmale, die erſt nachher Abſtraction möglich macht, gedacht wird) darthun; wozu die bloß formale logiſche Denkbarkeit, nach dem Satze des Widerſpruchs, nicht hinreicht. Es kann ein Begriff von der Art ſeyn, daß er zwar keinen Widerſpruch enthält, alſo das dadurch Gedachte kein Nihil negatiuum, und dennoch entweder ſowohl die dadurch zu verbindenden Glieder des Mannigfaltigen, als die ihnen contradictoriſch entgegengeſetzten; oder dieſe ſo wenig als jene, einer Verbindung fähig ſind. Im letzten Falle iſt das Gedachte ein abſolutes, im erſten aber ein bedingtes nihil priuatiuum. So iſt, z. B. der Begriff einer tugendhaften Linie, nach dem Satze des Widerſpruchs möglich (er enthält keinen Widerſpruch), und dennoch iſt das dadurch gedachte Object ein abſolutes nihil priuatiuum, weil ſo wenig Tugend, als ihr contradictoriſch Entgegengeſetztes (Laſter) eine mögliche Beſtimmung von Linie iſt. Der Begriff eines gleichſeitigen rechtwinklichten Dreiecks aber iſt gleichfalls, nach dem Satze des Widerſpruchs möglich. Auch iſt das dadurch Gedachte kein abſolutes nihil priuatiuum, ſowohl gleichſeitig als rechtwinklicht an ſich ſind mögliche Beſtimmungen des Dreiecks; und dennoch, da dieſe beiden Beſtimmungen einander in eben derſelben Conſtruction aufheben, und unter Vorausſetzung, daß, da das Dreieck unter einer derſelben ſchon conſtruirt iſt, die andere aus dieſer Conſtruction ausgeſchloſſen wird, ſo iſt das dadurch Gedachte ein bedingtes nihil priuatiuum.

Ferner ſoll die objective Realität einer ſolchen Syntheſis, wo nicht unmittelbar, dennoch mittelbar erkennbar ſeyn. Dieſes iſt aber nur dadurch möglich, daß eben dieſelben Beſtimmungen als Beſtandtheile in verſchiedenen Syntheſen zugleich, vorgeſtellt werden können. Außer den Axiomen und Poſtulaten und einigen ſehr wenigen Sätzen) die unmittelbar durch Congruenz bewieſen werden, werden alle übrigen nicht unmittelbar, ſondern dadurch bewieſen, daß gezeigt wird, das Subject, oder einige Beſtimmungen deſſelben ſeyen zugleich Beſtimmungen eines andern Subjects, dem das, jenem beizulegende Prädicat zukomme, und daher auch jenem beigelegt werden müſſe. Dieſe verſchiedenen Syntheſen können aber nur in der Mathematik als coordinirt gedacht, und die Erkenntniß dadurch erweitert werden. Sonſt können ſie nicht anders als ſubordinirt Statt finden, und alſo zur Erweiterung der Erkenntniß nicht beitragen.

Die logiſche Analyſis würde alſo keinen andern Gebrauch haben, als den die mathematiſche hat.

Aber eine Theorie der Erfindung kann noch eine dritte Bedeutung haben. Es kann heißen, eine Theorie, durch welche man aus einer gegebenen ſynthetiſchen Erkenntniß, nach Grundſätzen einer ſynthetiſchen Erkenntniß überhaupt, zu neuen ſynthethiſchen Erkenntniſſen gelangen kann. Daß aber eine ſolche Theorie möglich iſt, kann ich nicht beſſer, als durch die That ſelbſt beweiſen, indem ich einige Sätze aus dieſer Theorie (die erſt geliefert werden ſoll) hier zur Probe aufſtellen will.

I. Aus der Natur eines ſynthetiſchen Satzes überhaupt folgt unmittelbar, daß alle ſynthetiſchen Sätze ſich allgemein umkehren laſſen. Denn allgemeine Sätze laſſen ſich bloß daher nicht allgemein umkehren, weil das Prädicat darin allgemeiner, als das Subject iſt. Dieſes findet aber bloß bei analytiſchen Sätzen Statt, wo der Grund, warum das Prädicat dem Subjecte beigelegt werden müſſe, eben dieſes Allgemeinerſeyn iſt. Bei ſynthetiſchen Sätzen hingegen hat die Beilegung des Prädicats zu dem Subjecte einen ganz andern Grund; nämlich die mögliche Conſtruction des Objects. Das Prädicat iſt alſo nicht allgemeiner als das Subject (weil man ſonſt ſchon von der Wahrheit des Satzes vor der Conſtruction überzeugt ſeyn könnte). Sie laſſen ſich daher mit Recht allgemein umkehren. Die Umkehrung der Sätze giebt alſo eine allgemeine Erfindungsmethode ab. So bald ein Satz als wahr bewieſen iſt, ſo ſind auch alle die Sätze, die aus ſeiner Umkehrung entſpringen, wenn auch nicht geometriſch, dennoch logiſch als wahr bewieſen.

II. Wenn daraus, daß ein an ſich problematiſcher Satz als wahr angenommen wird, die Einerleiheit eines Objects mit ſich ſelbſt folgt, ſo iſt dadurch der als wahr angenommene Satz bewieſen. Denn weil die Concluſion nothwendig wahr iſt (weil jedes Ding mit ſich ſelbſt einerlei ſeyn muß), ſo iſt auch die Prämiſſe wahr. Denn der Grund, warum man (wie die Logiker anführen) aus einer falſchen Prämiſſe dennoch zu einer wahren Concluſion gelangen kann, liegt bloß darin, daß die Concluſion eine bloß logiſch-formale, aber keine reale Folge der Prämiſſe iſt; ſie iſt alſo nicht aus der falſchen Prämiſſe, ſondern aus andern Gründen, wahr. Iſt hingegen ein Satz, der aus andern Gründen als wahr erkannt wird, auch als reale Folge eines an ſich problematiſchen Satzes bewieſen, ſo iſt eben dadurch dieſer bewieſen; und eben darin liegt die Stärke des Beweiſes, daß das, was eine reale Folge aus irgend einem an ſich unbezweifelten Grunde iſt, zu gleich eine reale Folge dieſes problematiſchen Satzes iſt.

Durch Hülfe dieſer Methode können neue Sätze erfunden, und ſolche, die ſonſt apagogiſch bewieſen ſind, directe (durch Annehmung des problematiſchen Satzes als wahr) bewieſen, und Probleme als Theoreme beſtimmt werden. (Denn wenn aufgegeben wird: Ein A zu finden, welches B iſt; und man nimmt an, ein gegebenes A iſt B, und geräth daraus auf eine identiſche Folge X=X; ſo iſt dieſes ein Beweis, daß auch A ſeyn muß B. Es iſt alſo dadurch nicht ein Problem aufgelöſt, ſondern ein Theorem erfunden worden).

Daß die Logiker auf dieſe Methode nicht gerathen ſind, und die Mathematiker davon keinen Gebrauch gemacht haben, beruht bei jenen auf dem Mangel der Unterſcheidung zwiſchen ſynthetiſcher und analytiſcher Erkenntniß, und bei dieſen auf einer ungegründeten Furcht vor der Logik; indem, wenn auf die gedachte Unterſcheidung keine Rückſicht genommen wird, dieſe Methoden der Logik zuwider ſind. Nachdem aber dieſes Vorurtheil gehoben und dieſe Unterſcheidung aus Gründen feſtgeſetzt worden iſt, können dieſe und mehrere dergleichen Methoden allerdings mit Vortheil gebraucht und die Wiſſenſchaft, worin ſynthetiſche Erfindungen (nicht eben Erfindungen nach ſynthetiſcher Methode) Statt finden, dadurch erweitert werden. Eine Sammlung ſolcher *Erfindungsmethoden* mit den beigefügten Beweiſen und erläuternden Beiſpielen ſoll nun der Plan des unter dem vorgeſetzten Titel zu liefernden Werkes ſeyn.

Verhältniß der verſchiedenen Erkenntnißvermögen zu einander ſowohl, als zu dem moraliſchen Charakter.

Daß die verſchiedenen *Erkenntnißvermögen* in einem Verhältniß zu und wechſelſeitigen Einfluß auf einander ſtehen; daß gewiſſe Vermögen mit einander mehr oder weniger *übereinſtimmen* und ihre Wirkungen wechſelſeitig *befördern*; andere hingegen einander entgegengeſetzt ſind, und ihre *Wirkungen* wechſelſeitig *aufheben*, iſt offenbar. Ein *Alles auflöſender Verſtand* und eine *dichteriſche Einbildungskraft* vertragen ſich, wegen *Entgegenſetzung* ihrer Functionen nicht gut zuſammen. Dahingegen ſcheint eine *dichteriſche Einbildungskraft* mit der *ſyſtematiſchen Vernunft*, ungeachtet der *Heterogenität* ihrer *Prinzipien*, wegen der *Aehnlichkeit* ihrer *Wirkungsarten*, ſich wohl zuſammen zu vertragen, um einen *dichteriſchen Philoſophen*, wie *Plato* oder *Leibnitz*, oder einen *philoſophiſchen Dichter*, wie *Parmenides* oder *Lucrez*, zu bilden.

Eben ſo iſt es offenbar, daß die Geiſtesfähigkeiten auf Gemüthsbewegungen und Leidenſchaften, und überhaupt auf Bildung des ſittlichen Charakters Einfluß haben, und ſo auch umgekehrt. Witz iſt gemeiniglich mit froher Laune, und Heiterkeit des Gemüths mit einem allgemeinen Wohlwollen und Sorgloſigkeit; Scharfſinn hingegen mit Mißtrauen und Unzufriedenheit; Gründlichkeit mit Ordnung und Regelmäßigkeit verknüpft, u. d. gl. Die Anomalien hierin laſſen ſich aus den mannigfaltigen Compoſitionen dieſer Fähigkeiten und den verſchiedenen Gewohnheiten und Lebensarten erklären.

Es iſt alſo ein, zur Beförderung der Menſchenkenntniß und zur planmäßigen Erziehung, zur vernunftmäßigen Bildung des Geiſtes und des Charakters, ſehr wichtiges Deſideratum der Pſychologie, dieſe Mannigfaltigkeit menſchlicher Fähigkeiten nach ihrem Verhältniſſe zu einander ſowohl, als zur Bildung des Menſchen überhaupt aufzuſtellen und Mittel an die Hand zu geben, die mannigfaltigen beſondern pſychologiſchen Erſcheinungen aus Gründen zu beurtheilen und zu erklären. Wir wollen in dieſem Werke einen Verſuch hierüber wagen, der, wenn er nicht ganz mißlingen ſollte, mehrere Verſuche dieſer Art veranlaſſen kann.

Beſtimmung des wahren Werthes einer jeden Erfindung.

Eine Erfindung kann 1) einen bloß ſubjectiven Werth haben, der durch die Art und den Grad der Thätigkeit, die der Erfinder dabei geäußert hat, beſtimmt wird. Die Thätigkeit des Subjects hat als Vollkommenheit an ſich, ohne Rückſicht auf das, was dadurch bewirkt wird, einen realen Werth. Sie kann auch 2) einen objectiven Werth haben, und dieſes a) in wie fern ſie als Mittel zur Erweiterung der Erkenntniß mit neuen Erfindungen; b) in wie fern ſie als Mittel zur Berichtigung und Vervollkommnung der Erkenntniß und Hebung der, ihrer Erweiterung im Wege ſtehenden Hinderniſſe; und c) in wie fern ſie im praktiſchen Gebrauche zur Befriedigung menſchlicher Bedürfniſſe nützlich iſt. Dieſes ſind verſchiedene Geſichtspunkte, aus welchem man den Werth einer jeden Erfindung beurtheilen kann. Es iſt alſo höchſt wichtig, um den wahren Werth einer jeden Erfindung zu beſtimmen, zuerſt den Geſichtspunkt, aus welchem man ſie beurtheilen will, beſtimmt anzugeben. Aus der Vernachläſſigung dieſer Bedingung können keine andern, als ſchiefe und widerſprechende Urtheile über den Werth einer Erfindung entſpringen, die nicht eben immer dem Erfinder, (der durch ein ſchiefes Urtheil ſo gut gewinnen als verlieren und im Trüben fiſchen kann) aber doch immer dem Beurtheiler ſelbſt (der den wahren Werth der Dinge verkennt) zum Nachtheil gereichen. Selbſt in Anſehung des ſubjectiven Werthes, giebt es urſprüngliche und abgeleitete Erfindungen. Jene beruhen auf ſynthetiſchen Entdeckungen von Realverhältniſſen zwiſchen gegebenen Objecten, (wie z. B. die mathematiſchen Erfindungen) dieſe hingegen auf bloßen Bemerkungen idealiſcher Verhältniſſe, die nichts mehr, als Reflexion vorausſetzen. So iſt die Erfindung der Sprache vielmehr ein Werk des Genies als der überlegenden Vernunft; aber dieſe Revolution müßte doch auf einmal durch einen einzelnen Menſchen bewerkſtelligt worden ſeyn. Nachdem alle einfache Töne, die die Sprachorgane hervorbringen können, zur Bezeichnung der großen Mannigfaltigkeit von Gegenſtänden nicht hinlänglich befunden wurden, mußte doch Jemand auf dieſen untheilbaren Gedanken gerathen, daß dieſe wenigen Zeichen durch eine unüberſehbare Anzahl von Combinationen, die ſie zulaſſen, zur Bezeichnung aller vorkommenden Dinge hinlänglich ſeyn konnten.

Eine ſchiefe Beurtheilung einer Erfindung in Vergleichung mit einer andern iſt alſo nicht nur ein Fehler an ſich, ſondern auch eine Ungerechtigkeit gegen den Erfinder, wodurch das Suum cuique verletzt wird. Wir ſind daher Willens, in dem, unter vorgeſetztem Titel angekündigten Werke, alle Erfindungen, die bisher in den verſchiedenen Fächern der menſchlichen Erkenntniß gemacht worden ſind, aus den gedachten verſchiedenen Geſichtspunkten zu beurtheilen, und dieſer Beurtheilung gemäß, den wahren Werth einer jeden derſelben zu beſtimmen. Es ſoll darin gezeigt werden, welche Kräfte vorzüglich, und in welchem Grade, ſie der Erfinder dabei hat anwenden müſſen; wie viel die Erfindung zur Erweiterung und Vervollkommnung der Erkenntniß, und wie viel ſie zum Nutzen und Vergnügen im gemeinen Leben beiträgt; was ſie, ihrem erſten rohen Entwurfe nach war, und welche Stufen ſie durchzugehen hatte, bis ſie zu ihrer gegenwärtigen Stufe der Vervollkommnung gelangte; welche Urſachen ihre Fortſchritte ungleich machen, und zuweilen beſchleunigen, zuweilen verzögern konnten; und endlich — durch welche Mittel man ſie zu ihrer höchſt muthmaßlichen Vollkommenheit bringen, und aus eben den Gründen, worauf ſie beruht, neue Erfindungen ableiten kann. Und nachdem wir auf dieſe Art die Producte unſrer Erkenntniß einzeln gehörig zu würdigen lernen werden, werden wir auch im Stande ſeyn, den ganzen Reichthum unſrer Erkenntniß ſeinem wahren Werthe nach zu ſchätzen.

Aeſthetik des Intellectualen.

Daß das Intellectuale, außerdem daß es ein Gegenſtand der Erkenntniß, auch ein Gegenſtand des äſthetiſchen Gefühls ſeyn kann, wird Niemand in Abrede ſeyn. Die Erkenntniß der Wahrheit überhaupt iſt mit einem angenehmen Gefühle verknüpft. Es giebt ſchöne, große, erhabene und intereſſante Wahrheiten, welches alles ganz etwas Anders ſagen will, als Wahrheiten, welche ſchöne, große, erhabene Gegenſtände betreffen. Die geometriſchen Sätze von der Aehnlichkeit der Dreiecke ſind nicht deswegen größer und erhabner, weil ſie zur Ausmeſſung der Größe der Sonne, als wenn ſie zur Ausmeſſung der Höhe eines Thurms gebraucht werden. Die unendlichen Reihen, wodurch irrationale Größen vorgeſtellt, und durch Näherung beſtimmt werden, ſind alle von gleicher Ueberzeugungskraft, aber nicht alle von gleicher Schönheit; indem diejenigen ſchöner ſind, in welchen das Geſetz, nach welchem ſie beſtimmt werden, mehr ſichtbar iſt. Eine Conſtruction iſt deſto ſchöner, je einfacher ſie iſt, u. d. gl. Es lohnt alſo die Mühe, das, worin dieſe äſthetiſchen Eigenſchaften des Intellectualen beſtehen, zu unterſuchen und ihre Merkmale beſtimmt anzugeben. Dieſes ſoll nun die Abſicht dieſes Werkes ſeyn. Es ſoll darin nicht bloß der mögliche Gebrauch einer höhern Aeſthetik oder Aeſthetik des Intellectualen überhaupt, ſondern auch der wirkliche Gebrauch in beſondern Fällen durch Beiſpiele aus verſchiedenen Fächern der menſchlichen Erkenntniß gezeigt werden.

Beſtimmung der Grenzen des Gebrauchs menſchlicher Vollkommenheiten.

Den Vollkommenheiten oder Vermögen an ſich, dürfen keine Grenzen vorgeſchrieben werden. Je größer ſie in einem Subjecte ſind, deſto beſſer; und doch, wenn wir auf die Urtheile des gemeinen Menſchenverſtandes Rückſicht nehmen, ſo finden wir, daß dieſe ſelbſt den Vollkommenheiten Grenzen vorſchreiben, über welche hinaus ſie aufhören Vollkommenheiten zu ſeyn, und in die Claſſe der Mängel übergehen. Sollen nun dergleichen Urtheile einigen Grund haben, und nicht vielmehr einen Beweis von der Vollkommenheit des Beurtheilers ſelbſt abgeben, ſo müſſen ſich ſolche Grenzen angeben laſſen, wodurch, wenn auch nicht die Vollkommenheiten an ſich, dennoch ihr Gebrauch beſchränkt wird. Es geſchieht z. B. nicht ſelten, daß das, was der Eine für Scharfſinn, der Andere für Grübelei und Spitzfindigkeit erklärt. Dem Scharfſinne an ſich als einem Vermögen, auch die allerfeinſten Unterſchiede zu bemerken, können keine Grenzen vorgeſchrieben werden; und doch muß ſein Gebrauch, dem Urtheile des gemeinen Menſchenverſtandes nach, eine Grenze oder ein Maximum haben, über welches er vom Poſitiven zum Negativen, vom Scharfſinne zur Spitzfindigkeit und Grübelei übergeht. Da aber ſich die Menſchen hierin nach keinen deutlichen Begriffen, ſondern bloß nach dunklen Vorſtellungen dieſer Grenzen richten, ſo gewinnen ihre Urtheile dadurch einen weiten Spielraum, und können darin nicht übereinſtimmen.

Die Beſtimmung ſolcher objectiven Grenzen ſoll nun der Gegenſtand dieſer Abhandlung ſeyn. Es ſoll darin gezeigt werden, daß der Mißbrauch der Vollkommenheiten entweder in ihrer zweckloſen Verwendung (indem man mit Vielem thut, was man mit Wenigem hätte thun können), oder in ihrer zweckwidrigen Anwendung, oder darin beſteht, daß dadurch der Gebrauch andrer Vollkommenheiten (die jenen entgegen geſetzt ſind) verhindert wird, welches Alles durch hierzu ſchickliche Beiſpiele erläutert werden ſoll.

Pſychologiſche Erklärungen der Irregularitäten in der Sprache.

Das Regulare, Gleichförmige in einer Sprache muß nicht pſychologiſch, als eine gegebene Erſcheinung erklärt, ſondern logiſch a priori beſtimmt werden. Es beruhet auf der (deutlichen, klaren — oder auch bloß dunklen) Einſicht in die Allgemeinheit der logiſchen Formen, oder der a priori beſtimmten, allen Objecten gemeinſchaftlichen Denkverhältniſſe, wodurch ſie in einer Einheit des Bewußtſeyns mit einander verbunden werden können. Das Irregulare, dieſem zuwider laufende hingegen kann nicht logiſch, ſondern muß vielmehr pſychologiſch, d. h. nicht aus den allgemeinen und nothwendigen Formen und Geſetzen des Denkens, ſondern aus beſondern zufälligen Beſtimmungen des Subjects erklärt werden, die dennoch, in dem angenommenen Falle, die Irregularität nach pſychologiſchen Geſetzen a priori beſtimmen. So iſt z. B. eine allgemeine Regel für eine jede Sprache überhaupt: daß das Verbum mit dem Subſtantivo, worauf es ſich bezieht, in numero übereinſtimmen müſſe. Dieſe Regel iſt a priori, indem ſie einen logiſchen Grund hat, nehmlich das Subject muß ſeiner Quantität nach beſtimmt ſeyn; das Prädicat muß entweder Allen, die unter ſeinem Begriff ſtehen (wenn der Satz allgemein), oder Einigen (wenn er particulär), oder einem Einzigen darunter (wenn er ein einzelner Satz iſt) zukommen. Es dürfen alſo, in eben demſelben Satze, keine einander widerſprechende Quantitäten anzutreffen ſeyn; und doch finden wir in der hebräiſchen Sprache, in ſolchen Fällen, wo das Subject eine collective Einheit iſt, faſt ohne Ausnahme, Beiſpiele wider dieſe Regel. Dieſes läßt ſich pſychologiſch auf folgende Art erklären.

Eine collective Einheit iſt ein abſtracter Begriff, wozu ſich der gemeine Menſchenverſtand nicht ſo leicht erheben kann, und wenn er ſchon ſie zu bemerken anfängt, ſo kann er ſie noch nicht feſthalten, ſondern er iſt immer geneigt, das Object einer collectiven Einheit als eine Vielheit zu betrachten. Daher der Widerſpruch in Anſehung der Quantität: z. B. „Das ganze Volk ſollen ſagen — Amen! Das ganze Volk ſollen hören und ſollen fürchten“ u. d. gl.

Es giebt, ohne Zweifel, auch Irregularitäten, die keiner pſychologiſchen Erklärung fähig ſind, und die nicht in der Vorſtellungsart des Menſchen überhaupt, ſondern in zufälligen Umſtänden der Nation, die ſich einer Sprache bedient (Verfall in Barbarei, Vermiſchung mit andern Nationen u. d. gl.) ihren Grund haben. Wir ſchränken unſern Plan daher bloß auf diejenigen Irregularitäten einer Sprache ein, die einer pſychologiſchen Erklärung fähig ſind; deren Unterſuchung zur pragmatiſchen Geſchichte unſrer Vorſtellungen gehört. Die übrigen hingegen überlaſſen wir dem philoſophiſchen Geſchichtsforſcher, und da die Sprache der Ausdruck unſrer Vorſtellungen iſt, ſo wird uns dieſe Unterſuchung auf manche Spur von der Entſtehung unſrer Erkenntniß, ihrer Fortſchritte und Hinderniſſe leiten, und manche dunkle Stelle darin aufhellen.

VIII.

Salomon Maimon's
kritiſches Gutachten
über die
Kantiſche Philoſophie.

Als Beſchluß der Geſchichte
ſeiner philoſophiſchen Autorſchaft.

(S. das vorige Heft No. VI.)

Salomon Maimon's

kritiſches Gutachten

über die

Kantiſche Philoſophie.

Als Beſchluß des Aufſatzes No. VI. im vorigen Hefte.

1.

Die Kantiſche kritiſche Philoſophie iſt zwar formaliter gründlich genug; ſie hat die Form eines vollſtändigen Syſtems. Nicht aber materialiter. Die Facte, die dieſem Syſteme zum Grunde gelegt werden, ſind unerweisbar. Das Zeugniß des gemeinen Menſchenverſtandes iſt zwar nicht erlogen, beruht aber auf deſſen Selbſttäuſchung.

2. Sie legt einen zu großen Werth auf das praktiſche, und einen zu geringen auf das theoretiſche Erkenntnißvermögen; da doch die Spontaneität von dieſem nicht minder, als die Autonomie von jenem — deſſen Gebrauch noch immer bezweifelt werden kann — die Würde

des Menſchen und ſeinen eigenthümlichen Charakter ausmacht.

3. Sie eignet dem höheren Erkenntnißvermögen zu, was eigentlich dem niedern zugehört, und bereichert die reine Erkenntniß auf Unkoſten der empiriſchen. Sie eignet der Vernunft zu, was eigentlich der Einbildungskraft zugehört, und bereichert die reine Philoſophie auf Unkoſten der empiriſchen Pſychologie.

4. Sie läßt eine ungeheure Lücke zwiſchen den reinen, ſich auf Objecte überhaupt beziehenden und den, ſich auf gegebene beſtimmte Objecte beziehenden Erkenntniſſen, ohne den möglichen Uebergang, von jenen zu dieſen, zu zeigen.

5. Der in ihr aufgeſtellte kategoriſche Imperativ der praktiſchen Vernunft kann noch außer dem gar keine Wirkung haben, weil in einer jeden gegebenen Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität, durch Vergleichung mit dem Moralgeſetz erkennbar iſt, und das Vorgeben des Subjects, ſich nicht nur jener, ſondern auch dieſer unmittelbar bewußt zu ſeyn, eine eitle Prahlerei iſt.

6. Sie giebt gewiſſen Begriffen und Grundſätzen, die einer vernünftigen Auslegung fähig ſind, die auffallendſte Bedeutung, die ihnen der gemeine, ſich ſelbſt täuſchende Menſchenverſtand giebt, und ſpiegelt einen Gebrauch von Erkenntniſſen vor, der nie Statt finden kann.

7. Axiome, Poſtulate u. ſ. w. haben in dieſer Philoſophie eine ganz andere Bedeutung, als ſie in andern Wiſſenſchaften z. B. der Mathemaik haben. Nun kann und muß zwar die Philoſophie andere Axiome und Poſtulate haben, als die Mathematik; der Begriff von Axiom und Poſtulat muß aber, nach der allgemeinen Logik, allen Wiſſenſchaften gemein ſeyn, welcher Forderung man keinesweges dadurch ausweichen kann, daß man ſagt: Philoſophie iſt nicht Mathematik.

8. Sie maßt ſich eine Alleinherrſchaft an, und rühmt ſich einer Vollendung, die ihr nicht zukommt; als wäre ihr Syſtem das höchſte Ziel alles Philoſophirens, das, nachdem es erreicht worden, dem Selbſtdenker nichts übrig laſſe, als, entweder in ihren Dienſt zu treten, oder, allen Anſpruch auf Philoſophie aufzugeben; da doch dieſem noch übrig bleibt, wenn auch nicht, ein anderes Syſtem, ſtatt jenes, aufzuſtellen, (welches ſchwer halten möchte) dennoch, aus Gründen einer höheren Pſychologie (von der Entſtehungsart gewiſſer Erkenntniſſe, die urſprünglich zu ſeyn ſcheinen) jenes zu widerlegen. In Anſehung des Gebrauchs des Erkenntnißvermögens giebt es keine allein ſeligmachende Lehre, keinen Erlöſer, der die Menſchen (mit den Theologen zu ſprechen) von der Sünde des Strebens nach Erkenntniß des Guten und Böſen befreiet hat; keine Zurechnung der Verdienſte eines Andern durch den Glauben, wie bei den Kantianern, die durch das von Kant aufgeſtellte Syſtem, und das Glauben an daſſelbe, der be-

ſchwerlichen Geſchäfte des Selbſtdenkens überhoben zu ſeyn wähnen. Der Selbſtdenker erkennt keine andern Geſetze, als ſolche, die er ſich ſelbſt giebt. Wenn er alſo, nach der ſkeptiſch-kritiſchen Methode, die dogmatiſch-kritiſchen Geſetze nicht annimmt, ſo ſind ſie für ihn keine Geſetze.

Dieß ſind ungefähr die Anklagepunkte, die zum Inſtruiren des Prozeſſes vorläufig hinreichend ſeyn mögen.

IX.

Litterariſche Scherze.

Poetiſch-prophetiſche Conſtruction

der

Geſchichte der Kantiſchen Philoſophie,

nebſt einem

geſchwänzten Sonette,

und einer

neueſten Epoche in der deutſchen Poeſie.

Eingeſandt aus Jena.

Poetiſch-prophetiſche Conſtruction
der
Geſchichte der Kantiſchen Philoſophie,
nebſt einem
# geſchwänzten Sonette,
und einer
# neueſten Epoche in der deutſchen Poeſie.
Eingeſandt aus Jena.

Es iſt nunmehr in Europa, nämlich in dem Journale dieſes Namens, das den künftigen Welttheil vorläufig repräſentirt, eine anerkannte Wahrheit, daß auch der ſonſt ſo genannte Dichter Bürger nur gewiſſermaßen ein wenig mehr, als eine von den notoriſchen Nullen iſt, mit denen die Nullität der Deutſchen in den Regionen der Poeſie ſo lange ſich ſelbſt multiplicirte, bis aus der Mitternacht der Geſchmackloſigkeit das reine Schlegel-Paar, oder das kritiſche Geſtirn der Tyndariden, hervortrat, deſſen göttliche Abkunſt nur noch denen verborgen ſeyn kann, die zu tief im Schlamme der alten Beſtialität ſchlechthin verſunken ſind, als daß ſie ſich jemals decrottiren und der Anſchauung des Göttlichen fähig werden ſollten.

Gleichwohl hatte Bürger, indem ein Funke des Lichtes der alten engliſchen Balladen in ſein Gemüth gefallen, poetiſche Augenblicke. Als ein Erzeugniß eines ſolchen Augenblicks muß man ſeine Ballade Lenore betrachten, welche nichts anders iſt, als eine poetiſch-prophetiſche Conſtruction der Geſchichte der Kantiſchen Philoſophie. Denn ſo wie der reine Geſchichtſchreiber, den wir hiermit von dem Chronikenſchreiber ſchlechthin abſondern, nur ein rückwärtsgekehrter Prophet iſt, ſo iſt der Poet ein in ſich gekehrter Geſchichtſchreiber der Ewigkeit und folglich auch der Zukunft. Indem nun derſelbe gleichwohl Poet iſt, heißt er Prophet, wie er auch in den goldenen Tagen der Urwelt genannt worden, als die wahre Poeſie noch einheimiſch unter den Sterblichen lebte. Der Dichter in der höchſten Potenz conſtruirt ſonach mit der Geſchichte zugleich die geſammte Philoſophie, welches jedoch allein, nach der Lehre des großen Lehrers Schelling, dem göttlichen Dante in der Totalität gelungen. Dem untergeordneten Geiſte, der, wie Bürger, nur in gewiſſen Augenblicken das Abſolute oder Ewige in ſich ergreift, dann aber auf den platten Boden der Gemeinheit zurück ſinkt, bleibt die hiſtoriſche Conſtruction, jedoch noch immer als eine poetiſche, übrig; welches dann ſein poetiſches Verdienſt ausmacht.

Bürger conſtruirte ſonach poetiſch die Geſchichte der Kantiſchen Philoſophie zehn Jahre vor der Erſcheinung dieſer Philoſophie, welche mithin damals als Nicht-Philoſophie (denn man weiß nunmehr in Europa, daß ſie keine Philoſophie iſt) ihre wiſſenſchaftliche Conſtruction zu Königsberg am Pregelfluſſe erwartete. Die Philoſophie heißt in der Bürgeriſchen Dichtung Lenore. Sie fährt um das Morgenroth, das heißt, um die Zeit des Anfangs der Aufklärung in Deutſchland, empor aus ſchweren Träumen. Denn der Eklekticismus hatte wie ein Alp auf ihr gelegen. Sie ſeufzt nach ihrem Meſſias, der hier mit einem romantiſchen Namen Wilhelm genannt wird.

Biſt untreu Wilhelm, oder todt?
Wie lange willſt du ſäumen?

Dieſe letztere Frage beziehe ſich auf die Erwartungen, welche Kant bereits durch die Träume eines Geiſterſehers und andre metaphyſiſche Kleinigkeiten erregt und nicht befriedigt hatte.

Er war mit König Friedrichs Macht
Gezogen in die Prager Schlacht,
Und hatte nicht geſchrieben,
Ob er geſund geblieben.

Man ſieht, daß die Prager Schlacht der Streit der franzöſiſchen Philoſophie mit der Wolfiſchen iſt, und daß Friedrich II. als Anführer der franzöſiſchen Partei oder der Anhänger Voltaire's erſcheint, indem die Kaiſerin Maria Thereſia, als Vorſteherin des deutſchen Reichs, die Wolfiſche Schule anführt. In dieſem Streite ſchien Kant geblieben zu ſeyn. Als Preuße, war er mit der Macht ſeines Königs gezogen.

Nun folgte die Zeit des deutſchen Eklekticismus.

Der König und die Kaiſerin,
Des langen Haders müde,
Erweichten ihren harten Sinn,
Und machten endlich Friede.

Damals war des Freudengeſchreies unter den deutſchen Eklektikern kein Ende.

Und jedes Heer mit Sing und Sang,
Mit Paukenſchlag, und Kling und Klang,
Geſchmückt mit grünen Reiſern,
Zog heim zu ſeinen Häuſern.

Ausführlich beſchreibt nunmehr der Poet das populare Drängen und das ſentimentale Jauchzen des Volks der Platten in jener Periode.

Ach! aber für Lenoren
War Gruß und Kuß verloren.

Die Philoſophie fand ihren Mann nicht. Und Kant ließ noch immer nichts von ſich hören.

Der Poet mahlt hierauf die verzweiflungsvolle Situation der Philoſophie.

Als nun der Zug vorüber war,
Zerraufte ſie ihr Rabenhaar, ꝛc.

Dieſes Gemählde konnte nicht ſchicklicher ausgeführt werden, als durch eine Unterhaltung der Philoſophie mit ihrer Mutter, nämlich der Vernunft.

Die Mutter lief wohl hin zu ihr.
Ach! daß ſich Gott erbarme!

Man überſehe nicht, daß die Vernunft in dieſer Unterhaltung durchgängig wie ein altes Weib ſpricht. Denn ſo ſprach ſie zu jener Zeit in Deutſchland. Daher das lange Geſchwätz von Gott und ſeinen Sakramenten, womit der Philoſophie wenig geholfen war.

O Mutter! Mutter! Was mich brennt.
Das lindert mir kein Sakrament!

ſagt die Philoſophie zur Vernunft in der Bürgeriſchen Dichtung.

Indeſſen brach die Nacht der Plattheit völlig ein. Da erſchien Kant.

Und außen, horch! ging's trapp! trapp! trapp!
Als wie von Roſſes Hufen.

Es war einer von den glücklichen Gedanken Bürger's, die Kantiſche Kritik der reinen Vernunft ſchlechthin als einen Klepper darzuſtellen; wie denn dieſelbe auch als ſolcher nachher ſeltſam geritten worden, und ſich ausgeſprochen.

Kant erregt die bekannte Senſation. Er fragt die Philoſophie:

Schläfſt, Liebchen, oder wachſt du?

Und ſie antwortet naiv:

Ach! Wilhelm du? So ſpät bei Nacht?

Denn in jener Mitternacht der Plattheit war ſelbſt Kant's philiſterhafte Vernunftkritik leicht für eine göttliche und gleichſam Fichteſche oder Schellingiſche Erſcheinung zu nehmen.

Wir ſatteln nur um Mitternacht!
Weit ritt ich her aus Böhmen!

antwortet Kant. Die Sprache der Kantiſchen Kritik klang bekanntlich anfangs den deutſchen Ohren wie Böhmiſch.

Wie nun Kant auf dem Klepper ſeiner Vernunftkritik die Philoſophie entführt, und was bei dieſer Entführung ſich beſonders begeben, muß man bey dem Poeten ſelbſt nachleſen.

Und immer weiter, hopp! hopp! hopp!
Ging's fort im ſauſenden Galopp.

Man bemerke noch beſonders, daß die Kantianer in dieſer Darſtellung ſchon von Bürger als ein Geſindel conſtruirt worden.

Sa! Sa! Geſindel! Hier! Komm hier!
Geſindel, komm, und folge mir!

Dieſe kräftig ausgeſprochenen Worte läßt Bürger ſeinen Kant ſelbſt gegen die Kantianer richten, die ſich mithin dadurch geſchmeichelt fühlen.

Und das Geſindel, huſch! huſch! huſch!
Kam hinten nach geraſſelt.
Wie Wirbelwind im Haſelbuſch
Durch dürre Blätter raſſelt.

Dieſer Vergleichung der Schriften der Kantianer mit dürren Blättern wird man gern Gerechtigkeit widerfahren laſſen.

Zum Beſchluſſe wird nun der Untergang der Kantiſchen Philoſophie mit einem zweideutigen Blicke auf den wahren Wilheln und den Ueber-Wilhelm, und auf die künftigen Schickſale der Philoſophie conſtruirt. Die Nacht der Plattheit weicht dem anbrechenden Tage der Wiſſenſchaftslehre. Kant ſelbſt ahndet ſein Schickſal. Er ſpricht zu ſeiner Kritik:

Rapp! Rapp! Mich dünkt, der Hahn ſchon ruft!
Bald wird der Sand verrinnen; ꝛc.

Aber Bürger war nicht Dichter genug, um in ſeiner hiſtoriſch-poetiſchen Anſchauung die Rettung der Philoſophie durch Fichte und Schelling deutlich und hinreichend conſtruiren zu können. Er beſchreibt nur, wie Kant ſein Anſehen von Unfehlbarkeit zuletzt ganz verlor.

Des Reuters Koller, Stück vor Stück,
Fiel ab, wie mürber Zunder.

Die Kantiſche Kritik ſah Bürger indeſſen noch zu Nichts werden.

Und hui! war's unter ihm (dem kritiſchen Rappen) hinab
Verſchwunden und verſunken.

Die Philoſophie ſelbſt wurde von Bürger nur noch in der Kriſe erblickt, wo ſie *Fichten* und *Schellingen* erwartete.

Lenorens Herz, mit Beben,
Rang zwiſchen Tod und Leben.

Wer ſie zum ewigen Leben in die ewige Schule geführt, brauchen wir nicht noch ein Mal zu ſagen.

Da indeſſen aus dieſer Schule auch die *neue Kunſt* hervorgegangen, worauf denn täglich *Epochen* erfolgt ſind, ſo wollte ich die *göttlichen Menſchen* unter uns, die durch ihr genialiſches Talent zum *Nachahmen* und *Ueberſetzen* ihre Originalität oder Urſprünglichkeit hinlänglich bewieſen haben, nur noch aufmerkſam auf die *geſchwänzten* Sonette (Sonetti con coda) machen, welche von denſelben noch nicht nachgebildet worden. Denn ſo wie die heilige Sehnſucht des reinen Gemüths ſich nur in der rhythmiſchen Quadratur durch die geſchloſſenen Triangel des Sonetts ausſpricht, indem die Terzette oder letzten ſechs Zeilen deſſelben durch eine Diagonale der vorangehenden Quadrate gebildet werden, und folglich die Vollkommenheit des Sylbenmaßes erſchöpfen, ſo bedarf das *ſatyriſche* Sonett, wie der wahre Satyr, noch außerdem eines *Schwanzes*, der lang oder kurz ſeyn kann, nach dem Muſter der italieniſchen.

Ich liefere hiermit ein ſolches Sonett im reinen Style der neuen Kunſt, welches in der deutſchen Litteratur Epoche machen muß. Für mehr, als glücklich, würde ich mich ſchätzen, wenn ich durch daſſelbe zugleich ein Paar von den unzähligen Nullen, die noch immer ſich wundern, daß man ſie nur als Nullen berechnet, (als ob zwiſchen dem Nichts und dem Etwas ſie ſelbſt als ein Drittes niederſitzen möchten) zum Bewußtſeyn ihres Nichts zurückführen könnte.

An das Gemüthe.

Die heilgen, in dem Himmel, Engel ſingen;
Die zarten, in den Löchern, Mäuslein pfeifen.
Jedweder nicht Jedwedes kan ergreifen,
Und wollen's Alle doch zu etwas bringen.
Drum, rein Gemüthe, üb' dich nur im Ringen.
Du hörſt harmon'ſche Elemente keiſen;
Kometen zieren ſich mit ſchönen Schweiſſen;
So magſt auch du dein göttlich Werk vollbringen.
Es wohnt im Abendland ein Volk der Platten;
Das macht dir gern dein ſüß Gerichte ſauer.
Allein du willſt, und es ſind todte Ratten.
Sonettenpulver du mußt ihnen ſetzen.
Ein endlich Ding iſt ja von keiner Dauer;
An dir dich du magſt abſolut ergetzen.
(NB. Hier fängt der Schwanz an.)
In's Feuer mit den Klötzen,
Den hölzernen, die du dir mußt verbrennen!
Der Bauersmann will auch die Sonne kennen,
Allein auf plattem Boden feſte ſtehen;
Doch mit uns All'n er muß rund umher gehen.
Ein jeglich Ding, du weißt es,
Iſt Bildung deines Geiſtes;
Die Welt iſt da, wo ſich die Häupter drehen.

Nachſchrift
des Herausgebers.

Mit dieſem Hefte des N. Muſeums ſchließen ſich, wie es in dem vorigen verſprochen wurde, alle bis dahin abgebrochene Beiträge. Die vier Hefte, die ſeit zwei Jahren erſchienen ſind, bilden nun in ihrer Art ein Ganzes, das man auch wohl ein Buch nennen darf. Wie viel oder wenig es nun in ſeiner Art iſt, ziemt Andern eher, als dem Herausgeber, vor dem Publicum zu beurtheilen. Dem Herausgeber aber darf zugemuthet werden, daß er ſich ſelbſt ſtrenge Rechenſchaft über die Art ablege, wie er ſein litterariſches Verſprechen mehr oder weniger gehalten hat; und wenn er ſich bewußt iſt, das Seinige gethan zu haben, kann es nützlich ſeyn, daß er dieſelbe Rechenſchaft vor dem Publicum ablege, um noch ein Mal auf das Beſtimmteſte an ſeine Abſicht zu erinnern.

Durch das N. Muſeum der Philoſophie und Litteratur ſollte zunächſt und unmittelbar weder die Verbreitung irgend eines beſondern Syſtems befördert, noch irgend einem beſondern Syſteme entgegen gearbeitet werden. Aber es ſollte in einem Zeitalter der gefährlichſten Kriſen des menſchlichen Geiſtes die gute Sache der geſunden Vernunft und des geſunden Geſchmacks überhaupt nachdrücklich behauptet werden. Nach dieſem Grundſatze gerieth das N. Muſeum von ſelbſt in Conflict mit den phantaſtiſchen Auswüchſen der neueren Philoſophie und der neueren Aeſthetik und Poeſie. Daß der Herausgeber in ſeinen eigenen Beiträgen von dem Syſteme ſeiner Ueberzeugung ausging, wird man ihm doch wohl nicht als ein Verſehen anrechnen. Daß er mit Freuden Beiträge aufnahm, die von einer andern Vorſtellungsart ausgehen, ſobald nur dieſe Vorſtellungsart keine phantaſtiſche war, beweiſen namentlich die Aphorismen über das

Abſolute (Band I. Heft 2.), die zum Theil eben ſowohl gegen das Syſtem des Herausgebers gedeutet werden können, als ſie wirklich gegen das neueſte Syſtem des tranſcendentalen Idealismus gerichtet ſind, deſſen vollendete Monſtroſität in dieſen Aphorismen von einem unſrer vorzüglichſten Denker, der durch ſeine ſkeptiſchen Argumente das Meiſte zur erſten Erſchütterung des buchſtäblichen Kantianismus beitrug, auf eine wahrhaft philoſophiſche Art in einer eben ſo gründlichen als feinen Parodie verſpottet iſt.

Unvermeidlich mußten denn auch mit der urſprünglichen Selbſttäuſchung der Schwärmer, deren Syſtem ſich tranſcendentaler Idealismus nennt, die Folgen dieſer Selbſttäuſchung aufgedeckt werden, unter denen die Verwirrung aller moraliſchen Begriffe, die urſprüngliche Verwechſelung des Dichtens und Denkens, und die Verwandelung der religiöſen Ideen in Poeſie, als die verderblichſten von ſelbſt ſich auszeichnen.

Zur Aufklärung der moraliſchen Begriffe in der Sphäre der populären Vorſtellungsarten dient nahmentlich die lehrreiche Bearbeitung des Epiktetiſchen Enchiridions von Herrn Kunhardt (B. I. H. 2. B. II. H. 1 u. 2.).

Weiter dieſe Rechenſchaft vor dem Publicum fortzuſetzen, wird ſich künftig Gelegenheit finden, wenn auch die Fortſetzung dieſes Muſeums um ein ganzes Jahr ausgeſetzt werden ſollte. Mit den folgenden Heften werden die litterariſchen Beiträge, die bisher den philoſophiſchen untergeordnet werden mußten, ausführlicher werden, und beſonders die neueſte Richtung der ſchönen Litteratur in Deutſchland zum Augenmerk haben.

Göttingen, am 20. März, 1804.

Neues Muſeum

der

Philoſophie und Litteratur.

Herausgegeben

von

Friedrich Bouterwek.

Dritten Bandes Erſtes Heft.

Leipzig,
bey Gottfried Martini.
1805.

Rᵒ Bibl. Acad. Land.

Universitäts-
München
Bibliothek

Inhalt.

I.

Von der allerneueſten Ueberzeugung, oder: wie man noch immer durch Einfälle überzeugt wird. Vom Herausgeber.

II.

Erinnerung an die Naturphiloſophie einiger Aerzte, Kabbaliſten und Roſenkreuzer aus den vorigen Jahrhunderten.

III.

Die vier großen Nationen des neunzehnten Jahrhunderts. Ein Fragment zur Philoſophie der Weltgeſchichte. Vom Herausgeber.

IV.

Ueber das Verhältniß der Philoſophie zur Poeſie in Beziehung auf das Lehrgedicht. Von einem Idealiſten. Mit Anmerkungen vom Herausgeber.

V.

Die dramatiſche Litteratur der Deutſchen. Ein kritiſcher Umriß.

I.

Von der
allerneueſten Ueberzeugung,
oder,
Wie man noch immer durch Einfälle überzeugt wird.

Vom Herausgeber.

Von der
allerneueſten Ueberzeugung,
oder,
wie man noch immer durch Einfälle überzeugt wird.

Die Einbildungskraft hat in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes ihre Epoche, wie die Vernunft. Je nachdem der denkende Geiſt auf einer niedrigern, oder höhern Stufe der Selbſtentwicklung ſteht, nehmen die Spiele der Einbildungskraft mehr oder weniger den Charakter der Einſicht an. Aber man verkennt das natürliche Verhältniß der Einbildungskraft zur Vernunft, wenn man glaubt, daß, je höher die Vernunft in der Anwendung ihrer Kräfte ſteigt, deſto tiefer die Einbildungskraft ſinke, und daß der Menſch folglich in demſelben Grade vor Selbſttäuſchungen geſichert ſei, wie ſich ſeine Einſicht erweitert, oder wie er in ſeinen Urtheilen von der Empirie zur Wiſſenſchaft, und von der Wiſſenſchaft überhaupt zur Idee einer reinen Theorie der letzten Gründe alles Wiſſens, alſo zur Tranſcendentalphiloſophie, hinauf rückt. Die Epochen der Einbildungskraft treffen allerdings in der innern Geſchichte des menſchlichen Geiſtes mit den Epochen der Vernunft zuſammen; auf eine ſolche Art, daß die Vernunft den alten Proceß, den ſie mit der Einbildungskraft führt, gerade dann auf immer zu verlieren Gefahr läuft, wenn ſie auf dem Punkte ſteht, ihn zu gewinnen.

Wie verhalten ſich die Functionen der Einbildungskraft zur Einſicht und zur Ueberzeugung? Dieſe Frage ſchien vor zwanzig Jahren kaum der Beantwortung werth. Man glaubte, ſo deutlich eingeſehen zu haben, daß die Einbildungskraft die Mutter des Irrthums ſey, daß man ſelbſt den nothwendigen Antheil, den dieſe, damals unter den Philoſophen *berüchtigte* Seelenkraft am menſchlichen Denken und Erkennen hat, ignoriren zu wollen ſchien, um nicht eine gefährliche Ausgleichung der Weisheit mit der Thorheit methodiſch einzuleiten. Aber die Kantiſche Vernunftkritik, in deren Plan Vorſichtsmaßregeln eben nicht gehörten, erklärte die *tranſcendentalen* Functionen der Einbildungskraft auf eine ſo verfängliche Art, daß ein ſchwärmeriſcher Kopf, der fortfahren wollte, wo Kant aufhörte, ſehr leicht auf den Einfall gerathen konnte, durch Verwechſelung ſeiner *eigenen* Einbildungskraft mit der Vernunft, der Einbildungskraft *überhaupt* eine *Schöpfung der Realität* anzudichten, an welche Kant nicht gedacht hatte. Nun war die Bahn einer neuen Schwärmerei gebrochen, deren

Möglichkeit man zwanzig Jahr früher nicht ahndete. Wo der erfindungsreiche Hr. Fichte aufhörte, fuhr nun der erfindungsreichere Hr. Schelling fort. Ehe man im Publikum einmal recht wußte, was vorgefallen, hatte die neue Schule ſchon durch Unterſcheidung der gemeinen Functionen der Einbildungskraft von den höheren, das Denken in ein reines Schaffen verwandelt. Nun ſtand in den elektriſirten und ſchulgerecht phantaſirenden Köpfen plötzlich die Einbildungskraft in gleichem Werthe mit der Vernunft, nur als eine andere Potenz des Denkens. Schwelgend im Hochgefühle der neuen Schwärmerei, blicken die rüſtigen Identitäts-Männer, und nach ihrem Beiſpiele die akademiſchen Identitäts-Jünglinge, mit der tiefſten Verachtung auf den Verſtand herab, den ſie den gemeinen nennen, weil er das Erdichten, in jeder Hinſicht, und auf jeder Stufe der Erkenntniß, von dem Erkennen unterſcheidet, dem menſchlichen Geiſte das erhabene Schaffen ſchlechthin abſpricht, und kategoriſch behauptet, daß der Glaube an dieſes Schaffen reine Schwärmerey, und, als ſolche, das Grab der geſunden Vernunft ſey.

Die ehrwürdige Wahrheit iſt beſonders in der Schöpfungsſchule, die der Hr. Schelling durch ſeine Kosmogonie geſtiftet hat, zu einem Fangballe der Einfälle, das heißt, der beliebigen Gedanken geworden. Keine warnende Stimme des Zweifels wird in dieſer Schule gehört. Der Zweifel iſt da in demſelben Grade etwas Verächtliches, wie er in den Augen des Religionsſchwär-

Mars etwas Sündliches iſt. Dieſe ſchaffenden Geiſter können gar nicht mehr zweifeln. Alles, was ſie berühren, erſchöpfen ſie. Was für einen geſunden Kopf kaum die ſchillernde Farbe der Wahrſcheinlichkeit hat, ſtrahlt für ſie im Lichte der ewigen Wahrheit ſelbſt und iſt ihnen evident. Denn, um jeden neuen Einfall für eine Entdeckung anzuſehen, bedarf es für ſie nur einer Art von Harmonie zwiſchen dieſem Einfalle und den übrigen Einfällen, die ihnen theoretiſch die ſchaffende Kraft des Geiſtes zuſichern. Was wir Andern zur Ueberzeugung unerläßlich verlangen, iſt ihnen ein Spott. Denn ihre ſchaffende Kraft iſt, was wir Andern, das Vermögen der Einfälle nennen. Sie verlangen alſo, um ihres Orts von dem, was ihnen einfällt, völlig überzeugt zu ſeyn, nichts weiter, als eine recht kräftige Action eben dieſer „ſchaffenden Kraft des Geiſtes.“

Es fragt ſich alſo jetzt mit beſonderem Intereſſe für unſer Zeitalter: wie ſich die verſchiedenen Functionen der Einbildungskraft zum Denken und Erkennen auf den verſchiedenen Stufen der Entwickelung menſchlicher Geiſtesthätigkeit verhalten? Um auf dieſe Frage zu antworten, muß man aber nicht in die Functionen der Einbildungskraft durch Verbindung des Witzes mit der Einbildungskraft ſelbſt etwas hineindichten, das ihr fremd iſt. Die Freiheit, ſo zu verfahren, läßt ſich freilich der Schwärmer, in deſſen Kopfe die Einbildungskraft ſchon die Rolle der Vernunft ſpielt, um keinen Preis rauben, oder auch nur ſchmälern. Denn nur ein gemeiner Menſch kann, nach dem Ermeſſen des Schwärmers, die höheren Functionen der Einbildungskraft, in denen ſie ein Vermögen der reinen Productivität ſeyn ſoll, bezweifeln, obgleich auch der ungemeinſte Menſch, ſo lange er Wachen von Träumen unterſcheidet, und ſelbſt nicht einmal im Traume, ſich keiner ſolchen Productivität bewußt iſt.

Wir fragen alſo zuerſt: Was iſt die Einbildungskraft als Kraft an ſich? Und die Antwort iſt bald gegeben. Die Einbildungskraft als Kraft an ſich iſt nichts. Jede ſogenannte Seelenkraft an ſich iſt nichts. Das pſychologiſche Zerſpalten der Geiſtesthätigkeit in ſo genannten Seelenkräften, hat die Philoſophie nun ſchon ſo lange verwirrt, daß es nur noch in der Sprache des gemeinen Lebens geduldet, und in der propädeutiſchen Pſychologie benutzt werden ſollte, den Verſtand eben dadurch zum Philoſophiren vorzubereiten, daß man ihm zeigt, wie er ſich über gewiſſe hergebrachte Vorſtellungsarten erheben muß, um philoſophiren zu lernen. Die menſchliche Geiſtesthätigkeit iſt Eine Thätigkeit. Dieſe Eine Thätigkeit findet ſich ſelbſt als ein Bewußtſeyn. Aber indem ſie ſich ſelbſt als ein Bewußtſeyn findet, löſet ſie ſich ſelbſt in den urſprünglichen Dualismus entgegengeſetzter Functionen auf, die wir Denken und Empfinden nennen. Keine von beyden Functionen iſt die Einbildungskraft. Was iſt ſie denn alſo? Woher ſtammet ſie, und wo bleibt ſie? Sie iſt, wie auch das unverkünſtelte Bewußtſeyn in jedem Augenblicke durch die That beweiſen kann, nichts anderes, als — die Geiſtesthätigkeit überhaupt im zufälligen Durcheinanderfallen der Empfindungen ſowohl, als der Gedanken.

Alſo die Einbildungskraft, die „göttliche Schöpfungskraft,“ oder, wie neulich ein Idealiſt ſprach: „die Blume, die den heiligen Saamen der Wahrheit trägt,“ wäre nicht einmal Bildungskraft? Ueberhaupt kein Productionsvermögen? Wo bleibt denn da die Poeſie, dieſe „Philoſophie im Beſonderen?“ Wo überhaupt die Kunſt, dieſe zweite Natur, die des freien Geiſtes Werk iſt? Welch ein unbeſchreiblich gemeiner, zur allertiefſten Plattheit unter die Thiere ſich ſelbſt degradirender Menſch muß derjenige ſeyn, der in dem Schaffen und Bilden des Geiſtes nichts mehr erblickt, als ein zufälliges Durcheinanderfallen der Vorſtellungen! So kann Einer und der Andere aus dem irdiſchen Empyräum der „ſchaffenden Geiſter“ fragen, wenn es ihm beliebt, den Geſichtspunkt, dem unſre Unterſuchung folgt, zu verrücken. Aber iſt denn in dieſer Unterſuchung ſchon die Rede geweſen von dem Dichtungsvermögen oder der Einbildungskraft in der beſondern Abhängigkeit von der Vernunft, die das zufällige Durcheinanderfallen der Vorſtellungen nach Ideen determinirt? Die Rede war von der Einbildungskraft an ſich. Was das Phantaſiren als ſolches iſt, muß man nicht überſehen, wenn man nicht die menſchliche Geiſtesthätigkeit überhaupt, ſowohl in ihren gemeinen, als in ihren tranſcendentalen Functionen, von Grund aus ſo verkennen will, wie ſie von unſern ſchwärmenden Idealiſten verkannt wird. Dann aber muß man auch nicht wieder die Einbildungskraft, als eine Kraft an ſich, von den übrigen Functionen der menſchlichen Geiſtesthätigkeit ablöſen, als ob ſie ſelbſt im Grunde überhaupt noch etwas wäre, außer dem Empfinden ſelbſt und dem Denken ſelbſt. Und endlich muß man das Dichten, oder die abſichtliche Vereinigung zufällig durch einander fallender Vorſtellungen in Beziehung auf einen beliebigen Zweck, wohl unterſcheiden von dem blinden Phantaſiren.

Ein blindes Phantaſiren hat der Menſch zum Theil mit den Thieren gemein, zum Theil aber giebt es auch ein halbmenſchliches Phantaſiren, gleichſam ein Blinzeln der Vernunft in abſichtloſen Empfindungsſpielen. Ein wenig Vernunft miſcht ſich in jede Empfindung, die nur von einiger Beſinnung begleitet iſt, alſo auch in jedes Chaos von Empfindungen, wenn der empfindende Geiſt nur noch etwas von ſich ſelbſt weiß. Aber das Dichten iſt eine Modification des Denkens im Durcheinanderfallen der Begriffe ſowohl, als der Empfindungen. Iſt nun das Denken ein Schaffen, wie es ſeit der „Epoche der Wiſſenſchaftslehre“ in ſchwärmenden Köpfen figurirt, ſo iſt das Dichten allerdings nur eine beſondere Art des Schaffens. Denn daß das Empfinden, als ſolches, hier nicht weiter in Betracht kommt, weil es kein Schaffen iſt, darüber ſind die Idealiſten von der neuen Selbſtſchöpfungs-Partei mit dem „gemeinen“ Verſtande ſo ziemlich einverſtanden. Eben durch dieſe Behauptung unterſcheiden ſie ſich von den alten oder Berklayiſchen Idealiſten, denen das Empfinden und das Denken im Weſentlichen, d. h. in der Beziehung auf Realität, gleichviel galt. Der ſchaffende Geiſt der neuen Idealiſten iſt, in der Vorſtellung dieſer Idealiſten, recht eigentlich der denkende Geiſt. Wenn der denkende Geiſt, nehmlich immer in der vorausgeſetzten Vorſtellung unſrer Idealiſten, ohne Bewußtſeyn, und vor allem Bewußtſeyn, die Natur als etwas Gegebenes ſchafft, dann ſchafft er ſich ein Erkenntniß. Wenn er aber in einer vorausgeſetzten Sphäre von Erkenntniſſen, alſo nun mit Bewußtſeyn, das Geſchaffene ſchöpferiſch zu einem beſtimmten Objecte verarbeitet, dann conſtruirt er, und was er dann conſtruirt, das iſt, wenn es in Begriffen das Allgemeine iſt, Wiſſenſchaft, und, wenn es in der Anſchauung das Einzelne iſt, Kunſtwerk; und die höchſte Potenz dieſes Schaffens überhaupt iſt dann das Genie. Wenn nun aber dieſes geſammte Schöpfungsweſen, als der enormſte Selbſtbetrug einer individuellen und verkehrten Vernunft, vor der allgemeinen und indisputabeln Menſchenvernunft ſich ſelbſt auflöſet, dann verliert von ſelbſt auch die Einbildungskraft die hohe Würde, die ihr der Idealiſt andichtet.

Daß das Denken urſprünglich und vor allem Bewußtſeyn ein Schaffen ſey, woher weiß es der idealiſtiſche Schöpfer? Nicht kraft ſeines Bewußtſeyns. Das geſteht er ſelbſt. Denn eben dieſes Bewußtſeyn hat er ſich ja, wie er ſagt, ſelbſt geſchaffen. Aber woher weiß er es denn, was er ſo vornehm, ſo feierlich, und ſo präceptoriſch, als etwas Schlechthin-Wahres behauptet? Es iſt ihm eingefallen. Er dachte ſich den Fall, wie wenn es ſo wäre. Nun ſtellte er ſeine geſammten Begriffe in eine ſolche Ordnung, als ob es ſo wäre. Und mehr verlangte ſeine individuelle Vernunft nicht, um ſich ſchlechthin zu überzeugen, ſo müſſe es ſeyn, und anders könne es nicht ſeyn; und wen ſein Einfall nicht überzeuge, der ſey — ein Stockfiſch. Aber was war denn im Grunde der große Einfall? Wie entſtand er? In dem Kopfe des Idealiſten fielen die Vorſtellungen in kühner Miſchung nach der Idee der tranſcendentalen Möglichkeit durch einander. Er phantaſirte methodiſch. Nun determinirte er dichtend, aber immer methodiſch, das Spiel ſeiner Vorſtellungen in einer beliebigen Hinſicht auf ein Princip, das er ſich als ſolches dachte. Nun verwandelte er, wieder phantaſirend, die Möglichkeit in Wirklichkeit. Und nun war — „der Strahl der Wahrheit in ihn gefahren,“ das heißt, er hatte ſich eine Ueberzeugung — erdichtet.

Daß im wirklichen Bewußtſeyn gar kein Schöpfungs-Act vorkommt, iſt bekannt. Nur durch eine abentheuerliche Verwirrung der Begriffe, nachdem das Denken ſchon als ein Schaffen vorausgeſetzt war, konnten daher die Schüler des neuen Selbſtſchöpfers in der Selbſtbethörung ſolche Fortſchritte machen, daß ſie, verführt von dem Conſtruiren geometriſcher Figuren, auch in den philoſophiſchen und poetiſchen Combinationen ein urſprüngliches Produciren wirklich zu erkennen ſich einbilden konnten. Denn ſonſt findet Jeder, wer bei

Sinnen iſt, die alte Wolfiſche Theorie der Einbildungskraft in jedem Augenblicke der Selbſtbeobachtung beſtätigt. Nie entſteht durch die Einbildungskraft im Bewußtſeyn etwas urſprünglich. Jedes Product der Einbildungskraft iſt entſtanden aus Vorſtellungen, die einander nur in neuen Verbindungen begegnen, wenn die Vernunft das zufällige Durcheinanderfallen dieſer Vorſtellungen zu einer beliebigen Einheit determinirt. Je weiter die combinirten Vorſtellungen vor dieſer Combination aus einander lagen, deſto mehr frappirt das Product der Einbildungskraft durch ſeine Neuheit. Je mehr es ſich von der gewöhnlichen Vorſtellungsart entfernte, und je weniger die Erinnerungen etwas Aehnliches zur Entſtehung des Neuen mitgewirkt, deſto mehr Originalität hat das Neue als Werk der Einbildungskraft. Und je mehr ſich endlich in der Originalität die Freiheit ſpiegelt, die hier als bildende Vernunft wirkt, indem ſie ſich die ganze Natur im Wechſel der Vorſtellungen unterwirft, ohne in ihnen den Charakter der Natürlichkeit zu zerſtören, deſto mehr iſt das Product der Einbildungskraft ein Werk des Genies. Aber auch das Genie producirt nichts urſprünglich in der transcendentalen Bedeutung des Worts. Nenne man im gemeinen Leben immerhin die bildende Thätigkeit auf ihrer höchſten Stufe eine ſchaffende; die Philoſophie läßt ſich durch Worte nicht beſchränken; und ſeine ſchaffende Kraft erſchafft man vollends nicht durch Worte.

Da nun das Empfindungsvermögen, als ſolches, kein Vermögen der urſprünglichen Production iſt; da zweitens das Denkvermögen oder die Vernunft, als ſolche, nur durch den Einfall eines deutſchen Metaphyſikers, der das Bewußtſeyn auf Koſten des Bewußtſeyns deduciren wollte, hypothetiſch in ein Vermögen der urſprünglichen Production verwandelt wurde; und da drittens die Einbildungskraft überhaupt nichts anders iſt, als die unbeſtimmte Geiſtesthätigkeit überhaupt im zufälligen Durcheinanderfallen der Vorſtellungen, aus denen dann die Vernunft durch willkührliche Zerſetzung und willkührliche Verbindung ins Unendliche machen kann, was ſie will; ſo iſt die Vernunft das wahre Bildungsvermögen in denjenigen Spielen der Einbildungskraft, aus denen wirklich etwas Beharrliches wird; ein Vermögen der urſprünglichen Production aber, als ſchaffende Kraft im tranſcendentalen Sinne des Worts, iſt ein erdichtetes Vermögen, das die wahre Philoſophie nicht weiter angeht. Die mathematiſche Conſtruction, das Stichblatt unſrer „ſchaffenden Geiſter,“ iſt eine Determination der Einbildungskraft durch mathematiſche Begriffe. Die Einbildungskraft bildet Triangel, indem ich mir Triangel denke. Ich denke ſie mir aber, indem ich von allen materiellen Verhältniſſen dreieckiger Dinge abſtrahire, um mir nach den urſprünglichen Geſetzen der menſchlichen Anſchauung den reinen Umriß zu verſchaffen, deſſen Möglichkeit aber durch jene Geſetze beſtimmt iſt. Gerade ſo verfährt die Einbildungskraft, wenn die Vorſtellungen des leeren Raums und der leeren Zeit im Bewußtſeyn hervortreten. Da ſind es tranſcendentale, die Möglichkeit eines menſchlichen Erkenntnis überhaupt betreffende Begriffe, durch welche die Einbildungskraft in der Abſtraction determinirt wird. Alle dieſe mathematiſchen und tranſcendentalen Producte der Einbildungskraft ſind aber leere Schemate für Begriffe, und eben deßwegen ſind ſie in den Augen des freien Menſchenverſtandes, der ſich durch bloße Begriffe und Schemate nicht binden läßt, im Grunde Nichts. Sie werden nur zu Etwas in der Selbſttäuſchung des Metaphyſikers, der Thätigkeit mit urſprünglicher Productivität verwechſelt.

Der Begriff der Thätigkeit iſt es, der den Verſtand verführeriſch in das Intereſſe der Selbſttäuſchung zieht, in welcher ein kühn phantaſirender Kopf ſich leicht mehr gefallen mag, als in einer rein vernünftigen Contemplation, die ſich ſelbſt als freie Geiſtesthätigkeit, wenn gleich nicht in ihren Beſtrebungen, doch in allen ihren Erkenntniſſen, an die Nothwendigkeit ergeben muß. Die ſenſualiſtiſche Verwandlung des Denkens in reine Paſſivität und in mechaniſche Combination der Vorſtellungen kann auch wohl den ruhigen Denker, der ſich ſein höchſtes Bewußtſeyn durch keinen Syllogismus entwenden läßt, ſo indigniren, daß er, aus Indignation gegen den Conſualismus, Partei für den intellectuellen Idealismus nimmt und ſeine freie Geiſtesthätigkeit für urſprüngliche Productivität anſieht. Noch verführeriſcher wird dieſe Selbſttäuſchung, wenn der denkende Geiſt in der höchſten Abſtraction ſich dieſer Abſtraction ſelbſt als einer Thätigkeit bewußt wird, vor welcher alle Realität des

Sinnlichen verſchwindet. Dann überredet er ſich gern, die ſinnlich erkennbare Natur, die er in ſeinen Gedanken vernichten kann, auch durch ſein Denken zu ſchaffen. Und indem er endlich gar, nach dem Geſetze des zureichenden Grundes, eine abſolute Vernunft oder Gottheit als den Grund alles endlichen Daſeyns denken kann, verwirrt er auf dieſer Höhe der Comtemplation, wo dem Verſtande kein erkennbares Object mehr zum Richtungspunkte dient, jene idealiſch poſtulirte abſolute Vernunft mit der menſchlich-relativen Vernunft, und denkt ſich nun weiter ſeine menſchlich-relative Vernunft entweder, wie der Hr. Schelling, als eine beſondere Function der abſoluten Vernunft, aus der die Natur in's Daſeyn hervortritt, oder er begnügt ſich, mit dem Hrn. Fichte, die Ichheit mit der abſoluten Vernunft zu verwechſeln, und nun gar von einer ſchaffenden Ichheit zu träumen.

Im Unendlichen, in deſſen Betrachtungen alle Begriffe verſinken, ruht das Geheimniß der urſprünglichen Productivität, für unſern Verſtand unergründlich. Wer aber denkt, er könne, ſeiner Endlichkeit unbeſchadet, das Unendliche vortrefflich ergründen, ſobald er nur herzhaft wolle; und wer dann als erſte Bedingung der Procedur, mit der er zum Werke ſchreitet, eine intellectuelle Anſchauung poſtulirt, in der er völlig ſein eigener Herr iſt, und durch die er folglich in die Vernunft ſelbſt hineindichten kann, was er will; der iſt, während er ſich zu dem Gipfel der Freiheit hinaufgeſchwungen zu haben glaubt, ein tief gebeugter Sclav der Einfälle. Denn er kann nun durch gar nichts mehr überzeugt werden, als durch Einfälle über Einfälle, weil er die Quelle aller urſprünglichen Ueberzeugung durch einen urſprünglichen Einfall in ſich verſtopft hat.

Sich zu verwahren gegen die Gewalt der Einfälle oder der beliebigen Gedanken, die durch ihre Neuheit, oder Kühnheit, oder auf eine 'andre Art ſich in die Reihe der Wahrheiten eindrängen, indem ſie den wißbegierigen Geiſt intereſſiren, war von jeher, ſo lange es einen geſunden Verſtand gegeben, die ernſtlichſte Sorge des geſunden Verſtandes. Aber wer, es ſei durch eigne Speculation, oder durch Nachahmung verführt, einmal angefangen hat, die wahre Ueberzeugung, nach der den menſchlichen Geiſt urſprünglich verlangt, im Durcheinanderfallen der Vorſtellungen, aus denen ein intereſſanter Einfall hervorgehen kann, mit dem Wohlgefallen zu verwechſeln, das jeder nicht ſtumpfe Kopf an intereſſanten Einfällen findet, der kehrt zu dem Standpunkte der wahren Ueberzeugung nicht leicht wieder um. Ein urſprünglicher Einfall, der die Quelle der urſprünglichen Ueberzeugung verſtopft, iſt dann nicht einmal nothwendige Bedingung der Selbſttäuſchung durch Einfälle, wenn ein lebhafter Kopf auf irgend eine andere Art, zum Beiſpiel durch Enthuſiasmus, oder durch Schul- und Sectengeiſt, oder auch nur durch Gewohnheit, in den Strudel gezogen iſt, in welchem das Zurückkehren von den Folgen zu den beliebigen Vorausſetzungen, für einen vollwichtigen Beweis der Wahrheit dieſer Vorausſetzungen gilt. Aber anders äußert ſich die Gewalt der Einfälle in den verſchiedenen Sphären der natürlichen, das heißt, noch nicht ſyſtematiſch cultivirten Vernunft; anders wirkt ſie auf die gelehrte Vernunft ſyſtematiſirender Köpfe, denen es übrigens nicht um eigentliche Philoſophie zu thun iſt; und wieder anders auf die philoſophirende Vernunft *).

Die natürliche Vernunft iſt mißtrauiſch gegen alle Einfälle, ſobald es Wahrheit, nicht bloß Unterhaltung, gilt. Der natürliche Menſch verläßt ſich von der einen Seite zu ſehr auf ſeine fünf Sinne und auf ſein moraliſches Gefühl, und von der andern Seite hat er einen zu richtigen logiſchen Tact, als daß er die Befriedigung ſeines Verſtandes von der Einbildungskraft erwarten ſollte, in deren Spielen er die Stetigkeit vermißt, ohne die er nicht überzeugt werden kann. Aber der natürliche Menſch hat auch höhere Bedürfniſſe, zu deren Befriedigung ſeine natürlichen Anſchauungen und ſein ungelehrter Verſtand nicht hinreichen. Sobald er ſich in ſeinen Gedanken über die Sinnenwelt erhebt, weiß er nicht mehr, woran er iſt. Dann ſieht er ſich, wie ein Kind, nach einer Autorität um, die ihm die Stelle der Anſchauung vertreten ſoll. Er iſt disponirt, alles Mögliche zu glauben. Da darf dann nur ein ungewöhnlicher Kopf, der ſich ſchon höher gehoben hat, ihm imponiren; und er nimmt bereitwillig die Einfälle des ungewöhnlichen Kopfs für Wahrheiten an.

---

*) Eine genauere Bezeichnung dieſer drei Epochen der Vernunft oder weſentlichen Abſtufungen der intellectuellen Cultur findet man in des Verfaſſers kleiner Schrift: Die Epochen der Vernunft. Eine gemeinnützige Anmerkung zum Quodlibet der neueſten Philoſophen. Göttingen, 1802.

So entſtand religiöſer Volksglaube in großen Nationen aus den wunderlichſten Einfällen imponirender Köpfe. So wird noch jetzt der jugendliche Verſtand akademiſcher Jünglinge vom Katheder herab gefangen genommen durch Einfälle kühner Lehrer, denen der Schüler noch keine Einſicht entgegenſetzen kann. Der Jüngling nimmt die Principien auf Glauben an, und freut ſich nicht wenig, etwas von den Folgen zu verſtehen, die für ihn nur kraft jenes Glaubens Wahrheiten ſind.

Anders wird die gelehrte, aber in eine beſtimmte Sphäre der Gelehrſamkeit eingeſchloſſene und noch nicht eigentlich philoſophirende Vernunft durch Einfälle geblendet. In allen Wiſſenſchaften, außer der Philoſophie, gelten heuriſtiſche Einfälle oder Hypotheſen. Die Phantaſie muß dem Verſtande freie Ausſichten eröffnen; und wenn nicht durch willkührliche Combination ein fruchtbarer Grundſatz auf gutes Glück als eine mögliche Wahrheit vorausgeſetzt werden dürfte, um die Probe der Anwendung zu beſtehen, ſo hätte nie weder ein Naturgeſetz empiriſch entdeckt, noch ein großer Plan ausgeführt werden können, deſſen Ausführbarkeit zum Theil erſt durch die That bewieſen werden mußte. Der heuriſtiſche Einfall erwartet aber, wenn er die Vernunft nicht blendet, ſeine Beſtätigung von der Natur. So lange ihm zu dieſer Beſtätigung noch irgend ein weſentliches Datum fehlt, gilt er in den Augen deſſen, der nicht durch Einfälle überzeugt wird, für eine bloße Meinung, die nur immer wahrſcheinlicher wird, je mehr Data ſich zu ihrer Beſtätigung vereinigen. Aber wer nicht durch Einfälle überzeugt wird, deſſen Einſicht erweitert ſich ſelbſt unter dem freundlichen Beiſtande einer vorarbeitenden Phantaſie nur langſam. Dieſe Langſamkeit iſt dem warmen Kopfe, der durch bloße Speculation die Sphäre ſeiner Einſicht erweitern will, unerträglich, wenn ſeine Phantaſie durch kühne Gedanken aufgeregt iſt. Dann combinirt er mögliche Fälle mit wirklichen enthuſiaſtiſch in das Wilde hinein, rafft jedes Datum auf, das er für ſeinen Einfall gebrauchen kann, ſollte es auch das kümmerlichſte Datum ſeyn, und läßt die größten Data linker Hand liegen, wenn ſie den Einfall, der da geltend gemacht werden ſoll, nicht begünſtigen. Selbſt mit der empiriſchen Zuverläſſigkeit nimmt er es da nicht zu genau, weil er ſonſt manches Datum bezweifeln müßte, das ſeine Hypotheſe begünſtigt. Nun fängt er an zu räſonniren. Beim erſten Schritte auf dem Wege der heuriſtiſchen Demonſtration fragt er noch, ob es wohl anders ſeyn könnte, als es nach ſeinem Einfalle ſeyn ſoll. Beim zweiten Schritte hat ſein Einfall für ihn die höchſte Wahrſcheinlichkeit. Und beim dritten Schritte wandelt ein ſolcher Demonſtrator ſchon triumphirend auf dem unerſchütterlichen Boden der Evidenz, nemlich in ſeinem individuellen Dafürhalten. So ſchwärmten in den Naturwiſſenſchaften die Alten, bis Ariſtoteles, der doch eine ſo große Naturphiloſophie, wie irgend ein Neuerer, in Gedanken hatte, Hypotheſen von Entdeckungen unterſcheiden lehrte. In den neueren Zeiten ſchien ſeit Baco, der gewiß kein Feind von großen Einfällen war, die Solidität der Naturwiſſenſchaften durch richtige Trennung der Hypotheſen von Entdeckungen, immer mehr geſichert zu werden. Aber kaum hat ein ſchwärmeriſches Oberhaupt einer neuen

Partei das zügelloſe Conjecturiren in die Naturwiſſenſchaften wieder eingeführt, um der „ſchaffenden Kraft ſeines Geiſtes“ Ehre zu machen, ſo conjecturiren ſchon ſeine Zöglinge mit ihm in die Wette, und der verwegenſte Einfall gilt ihnen für die größte Entdeckung. Die Erfahrung wird von ihnen mißhandelt zum Erbarmen. Aber was liegt ihnen an der Erfahrung, als ſolcher? Nur den Thatſachen ſpüren ſie überall faſt heißhungrig nach, die ihren Einfällen entgegen zu kommen ſcheinen. Die übrigen werden von ihnen kaum eines Seitenblickes werth geachtet.

Aber noch leichter erliegt die philoſophirende Vernunft der Gewalt intereſſanter Einfälle, ſobald ſie auf der Höhe der Contemplation verweilt, wo das Concrete ganz verſchwindet, und wo die Abſtraction nur noch die Begriffe unterſcheidet, durch die der menſchliche Geiſt am Ende nichts weiter denkt, als ſeine eigenen urſprünglichen Functionen. Mit dem Bewußtſeyn dieſer Functionen glaubt nun der ſpeculirende Kopf, der an den Grenzen der menſchlichen Faſſungskraft nicht umkehren mag, in demſelben Grade das Ueberſinnliche zu ermeſſen, wie das Anſchauliche vor ihm verſinkt. So entſtanden alle Syſteme der Metaphyſiker. Dichtet nun gar noch ein Metaphyſiker eine Anſchauung in die Abſtraction hinein, die im Grunde nur das Ende aller Anſchauung iſt, ſo hält kein Damm der Logik mehr gegen den Strom der ſpeculirenden Schwärmerei; und dann begegnet, ehe man es glauben ſollte, der Verſtand des ſpeculirenden Philoſophen dem Kinderverſtande der Vorwelt in Mythen und Symbolen.

II.

Erinnerung

an die Naturphiloſophie einiger Aerzte, Kabbaliſten und Roſenkreuzer aus den vorigen Jahrhunderten.

Von einem Ungenannten.

Erinnerung

an die Naturphiloſophie einiger Aerzte, Kabbaliſten und Roſenkreuzer aus den vorigen Jahrhunderten.

Es iſt ein ſchlimmes Prognoſticon für eine neue Philoſophie, wenn ihre Dogmen ſich großen Theils ſchon in älteren Schriften notoriſcher Schwärmer finden. Der Stifter und die Anhänger der Lehre, die da neu und in ihrer Neuheit einzig mögliche Philoſophie ſeyn ſoll, verſichern in dieſem Falle zwar, daß jene Schwärmer Philoſophen und keine Schwärmer geweſen. So iſt neuerlich *Jacob Böhm* zu Ehren gekommen. Aber der alte Unterſchied zwiſchen Philoſophie und Schwärmerei verſchwindet nicht, auch wenn ihn eine neue Schule nach ihren Schulbedürfniſſen *indifferenzirt*. Der geſunde Verſtand bleibt, was er iſt; und nach ſeiner alten Maxime, den Vogel vorläufig an den Federn zu erkennen, merkt er ſich auch die Syſteme.

Wenn man die neue Naturphiloſophie von der Erfindung des ſinnreichen Hrn. Schelling mit den älteren Syſtemen ähnlicher Art vergleichen will, muß man billig von ihr abziehen, was unſrer neueren, empiriſch gewonnenen Phyſik und Chemie angehört. Wären dieſe empiriſch gewonnenen Entdeckungen den Naturmetaphyſikern des ſechzehnten und ſiebzehnten Jahrhunderts bekannt geweſen, ſo würden ſie nicht mit der Armuth der damaligen Phyſik und Chemie die Schwache ihrer ſinnreichen Argumentationen zugleich zur Schau tragen. Nur von einer Naturphiloſophie wie die Kantiſche findet ſich ſo wenig im Alterthume, als in den neueren Jahrhunderten bis auf unſre Zeit eine Spur. Die höchſten Naturgeſetze, ſo weit ſie eine Deduction leiden, aus den urſprünglichen Geſetzen der menſchlichen Geiſtesthätigkeit zu deduciren, unternahm Kant zuerſt. Nach den Principien, von denen er ausging, konnte ſeine Speculation auf dieſem Wege nicht weiter führen, als bis zu den Grundlehren der angewandten Mathematik. Hier fortzufahren, wo Kant aufhörte, war nun eine neue Aufgabe. Eine eigentliche Deduction der Real-Geſetze der Natur aus den Geſetzen der menſchlichen Geiſtesthätigkeit hebt ſich ſelbſt auf, wenn man nicht mit unſern neuen Idealiſten das Denken als ein Schaffen der Materie vorausſetzt. Aber eine Reduction der empiriſchen Naturwiſſenſchaft in ihrem ganzen Umfange auf die Geſetze der menſchlichen Geiſtesthätigkeit bleibt, ſelbſt nach Kantiſchen Grundſätzen, noch immer ausführbar. Sie kann jeden denkenden Kopf in Anſpruch nehmen, der eingeſehen hat, daß die Natur überhaupt für uns nur inſofern da iſt, als ſie ein Inbegriff von Beſchränkungen der freien Geiſtesthätigkeit iſt. Auch von einer ſolchen Naturphiloſophie findet ſich im Alterthume und in den neueren Jahrhunderten bis auf unſre Zeit keine Spur. Aber die Schellingiſche Naturphiloſophie, die jetzt von ihren Bekennern als die einzige verkündigt wird, iſt im Weſentlichen nichts weniger, als neu. Und daß ihre älteren Bekenner faſt ſämmtlich Aerzte, oder Theoſophen, oder Roſenkreuzer, oder alles dieß zuſammen, waren, iſt eine hiſtoriſche Wahrheit, die in Erinnerung gebracht zu werden verdient.

Den hiſtoriſchen Keim der Materialiſirung der Vernunft und der Intellectualiſirung der Natur muß man in den Büchern des Ariſtoteles von der Seele unt in den phyſikaliſchen Unterhaltungen dieſes Philoſophen ſuchen. Aber Ariſtoteles war ein kalter und durchaus beſonnener Kopf. Auch wenn ihn ſeine Dialektik verwirrte, wurde er nie von der Phantaſie bethört. In ſeinen kühnſten und falſcheſten Schlüſſen, wenn er Himmel und Erde zu durchdringen glaubte, blieb er Philoſoph, und wurde kein Schwärmer. Aber als man ein Paar hundert Jahre darauf die ariſtoteliſche Naturmetaphyſik in der Alexandriniſchen Schule widernatürlich auf den Platonismus pfropfte, und durch orientaliſche Phantaſie die Lücken ausfüllte, die der griechiſche Verſtand offen gelaſſen hatte, da fing das Anſchauen des Abſoluten in Alexandrien an. Dieſe alexandriniſche Philoſophie, in die ſich bald auch die Kabbala miſchte, die aber noch roh und verworren war, ſcheint ſich damals ſchon durch den ganzen Orient verbreitet zu haben. Aber in voller Glorie und unverkennbar als pantheiſtiſche Naturphiloſophie trat ſie erſt im zwölften Jahrhunderte unſrer Zeitrechnung hervor, als arabiſche Philoſophen, die zugleich Naturforſcher und Aerzte waren, ſich der ariſtoteliſchen Metaphyſik bemächtigten und ſie nach ihrem Sinne umformten.

Das erſte und auch ſchon poetiſche Vorbild der Schellingiſchen Naturphiloſophie liefert der arabiſche Roman Der Naturmenſch von Abu Dſchafar Ebn Tofail.*) Unſre neueſten Idealiſten ſcheinen noch keine beſondere Bekanntſchaft mit dieſem Romane gemacht zu haben, in welchem ſich doch das Heilige dieſer Idealiſten, nach ihrer Art zu reden, ſo kraftvoll ausſpricht. Der Naturmenſch des Ebn Tofail bringt auf einer wüſten Inſel alle Wahrheiten der Philoſophie a priori heraus. Aber ſein Wiſſen bleibt Stückwerk, bis er endlich in einer himmliſchen Entzückung das Abſolute anzuſchauen anfängt. Da wurde ihm klar, was die Pflanzenſeelen und die Thierſeelen von der Menſchenſeele unterſcheidet. Da erkannte er die unmittelbare Verwandtſchaft der Menſchenſeele und der Geſtirne. Jetzt entdeckte er den Thiergeiſt, der im Herzen wohnt, und ſubtiler iſt als Erde und Waſſer. Er entdeckte ihn in der Mitte des Raums zwiſchen dem Centrum und dem oberſten Punkte, zu dem das Feuer emporſtrebt. Sein Ich aber erkannte er, als Forſcher, Erforſchtes und Erforſchungskraft, Erkenner, Erkenntniß und Erkenntnißkraft zugleich; denn zwiſchen dieſen Dreien ſei kein Unterſchied, weil Verſchiedenheit und Abſonderung zu den Eigenſchaften der Körper, und was mit ihnen verbunden iſt, gehöre, u. ſ. w." *) Hierauf verſenkte er ſich immer tiefer in die Anſchauung des Abſoluten. **) So ergründete er die Vielheit in der ewigen Einheit. Der

---

*) Ueberſezt ſchon im Jahr 1783 von Hrn Eichhorn. Wer hätte damals die Auferſtehung dieſer Philoſophie in Deutſchland geahndet?

---

*) Die Dicta probantia haben ſogar den *Styl* der neueſten Anſchauungs, und Identitätsphiloſophie. Hier iſt eine dieſer Stellen, als die erſte Probe:

> — „Sein edelſter Theil aber, wodurch er das Weſen von nothwendiger Exiſtenz hatte kennen lernen, das erkennende Ding, ſey *göttlich der Schönheit nach*, unveränderlich, keiner Vergänglichkeit unterworfen, ohne körperliche Eigenſchaften, nichts, das durch Sinnen und Einbildungskraft empfunden werde, und zu deſſen Erkenntniß man durch kein andres Inſtrument, als ſich ſelbſt, gelangen könne; es ſey *Forſcher, Erforſchtes, und Forſchungskraft, Erkenner, Kenntnißkraft und Erkanntes zugleich*: denn zwiſchen dieſen dreien ſey kein Unterſchied, weil *Verſchiedenheit und Abſonderung zu den Eigenſchaften der Körper und was mit ihnen verbunden* iſt, gehöre. Aber hier ſey kein Körper, keine körperliche Eigenſchaft, und was den Körpern anhängt." —
>
> *Nach der Eichborniſchen Ueberſetzung*, S. 172.

**) Der arabiſche Philoſoph beſchreibt die Scale der Anſchauungen bis zur Anſchauung des Abſoluten, in der er ſich ganz verſenkt:

> — „Denn dieſe Art von Anſchauen iſt der Weg, der zum beſtändigen Anſchauen führt; durch ſie erlangt man Kenntniß von ſeinen Weſen, und ſieht ſich ſelbſt, wie nachher gezeigt werden ſoll. Durch die dritte Aehnlichkeit ge-

abſolute Pantheismus, der das wahre Reſultat ſeiner Erforſchung des Abſoluten war, *) wurde, um das Anſtößige zu verlieren, vielleicht weil Ebn Tofail ſich von ſeinen mahometaniſchen Glaubensbrüdern keine günſtige Auslegung verſprach, ſo modificirt, daß er die natürliche Mannigfaltigkeit mit der göttlichen Einheit nicht verwech-

lange man zum vollen Anſchauen und zu einer Verſenkung, wobei man ſchlechterdings auf nichts Rückſicht nimmt, als auf das Weſen von nothwendiger Exiſtenz, denn wer ſich dieſem Anſchauen überläßt, den verläßt ſein eigenes Weſen, es verſchwindet, und wird zu Nichts. Vor ihm verſchwinden auch alle andre Weſen, ſo viele oder ſo wenige ihrer auch ſeyn mögen, außer dem Weſen des Einigen, Wahrhaftigen, nothwendig Exiſtirenden, Großen, Erhabenen und Mächtigen.

Nach der Eichhorniſchen Ueberſetzung, S. 176.

*) Sein erſtes Reſultat in der Anſchauung des Abſoluten war der Pantheismus ohne Unterſcheidung zweier Standpunkte;

— „Alſo, nachdem er ſich von ſeinem und allen andern Weſen abgezogen hatte, und er nichts in der Natur ſah, als jenes einzige, lebende, daurende Weſen, und das ſchaute, was er ſchaute; und dann wieder außer dieſem Zuſtand, der mit einer Berauſchung Aehnlichkeit hatte, andre Dinge betrachtete; ſo kams ihm vor, als ob er kein von jenem wahrhaftigen und höchſten Weſen verſchiedenes Weſen habe; daß ſein wahres Weſen das Weſen von jenem Wahrhaftigen ſey; und daß das Ding, das er Anfangs für ein von dem Weſen des Wahrhaftigen verſchiedenes Weſen gehalten hatte, in der That nichts, und nichts anders als das Weſen des Wahrhaftigen ſey. — dem Licht der Sonne gleich, das auf dichte Körper fällt, und ſich in ihnen präſentirt. Scheint es gleich zu den Körpern zu gehören, in denen es ſich präſentirt, ſo iſt es doch in der That nichts anders, als das Licht der Sonne.

Nach der Eichhorniſchen Ueberſetzung, S. 195.

ſelt, u. ſ. w. *) Faſt jeder Seite der letzten Hälfte dieſes Romans correſpondirt eine Seite in dem Schellingiſchen *Bruno*.

Weniger ſchwärmeriſch, aber mit mehr dialektiſcher Kunſt ausgeführt, erſcheint daſſelbe Naturſyſtem zum Theil in der Philoſophie des berühmteren Arztes und Ariſtotelikers *Ebn Roſchd* oder *Averroes*. Er war es, der den Verſtand für etwas in der Natur Verbreitetes, oder für eine höhere Naturkraft erklärte, ihn alſo materialiſirte, darauf den allgemeinen Naturverſtand in den menſchlichen Organismus eindringen ließ, und nach ſeiner Vorausſetzung nun mit Recht ſprach, „es gebe im Grunde gar keinen individuellen Verſtand, ſondern der Verſtand aller Menſchen ſei ein einziger oder eine abſolute Welt-Intelligenz, die in

---

*) Der arabiſche Philoſoph half ſich alſo auch ſchon mit der Unterſcheidung des *göttlichen* und *natürlichen* Princips, und der Trennung des *gemeinen* Standpunkts der *Reflexion* von dem göttlichen Standpunkte der *Indifferenz*.

— „Als er ſie auf die eine Weiſe betrachtete, ſo glaubte er auch *eine unzählbare und unbegränzte Menge* zu ſehen; nachdem er ſie aber auf die andere Weiſe betrachtete, ſo bemerkte er, daß *alles nur Ein Ding* ſey; er blieb darüber zweifelhaft, und wußte nicht, für welche von beiden Vorſtellungen er entſcheiden ſollte. So gings ihm mit dieſer *ſenſuellen Welt*, ob ſie gleich der Art der Vielfachheit und Einzelnheit iſt, und man die wahre Natur ihrer Dinge, ihre Trennung und Vereinigung, ihre Vertheilung, Scheidung, Uebereinſtimmung und Verſchiedenheit erkennt; was ſoll man von der *göttlichen Welt* denken, von der man nicht ſagen kann, Alles oder Etwas, *von der man nichts mit den Worten, die man auf dieſer Welt hört, ausdrücken kann*, ohne daß man ſich davon einen von ſeiner Natur verſchiedenen Begriff macht, den nur der richtig denkt, der es gejedem Menſchen nur numeriſch verſchieden *erſcheinen*.*) Es iſt bekannt, daß dieſes Dogma des Averroes von einer Partei der chriſtlichen Scholaſtiker aufgegriffen und, zum äußerſten Aergerniß der Gegenpartei, ſo lange vertheidigt wurde, bis der Pabſt Leo X ſein Anathema darüber ausſprach. Nach dem Zuſammenhange der übrigen Lehren des Averroes zu urtheilen, ließ er ſich auf die *Identität* des Weltgeiſtes und der Dinge nicht ein. Das Abſolute anzuſchauen, war er zu kalt. Aber er erklärte den Menſchenverſtand für die *letzte* Intelligenz, „die *den unterſten Theil der Welt* einnimmt.“ Die geiſtige Kraft überhaupt war für ihn nur das bildende, oder, wie man jetzt ſpricht, organiſirende Princip der Materie. Er ſoll deßwegen auch als conſequenter und munterer Kopf über den Glauben an Unſterblichkeit mit den Worten geſpottet haben: „*Meine Seele ſterbe den Tod der Philoſophen.*“**)

In die Fußtapfen dieſer Araber traten die *italieniſchen* Philoſophen und Aerzte, die im ſechzehnten Jahrhundert den buchſtäblichen Peripatecismus verließen und

---

ſehen, von deſſen wahrer Beſchaffenheit nur der eine richtige Vorſtellung hat, der es erreicht hat.

Nach der Eichhorniſchen Ueberſetzung, S. 199.

*) Man ſehe bei *Brucker*, *Peter Bayle* und den übrigen Geſchichtſchreibern der Philoſophie das Weitere. Wenn wir die mediciniſchen Werke des Averroes kennten, würde der wahre Sinn ſeines philoſophiſchen Syſtems ohne Zweifel noch deutlicher in das Auge fallen.

**) S. in Baylens Wörterbuche den Artikel *Averroes*.

eine neue Bahn der Welterkenntniß brechen wollten. An ihrer Spitze ſteht der feine Cäſalpin (Andrea Ceſalpino), der ein für alle Mal ſich für einen Rechtgläubigen erklärte, der ſchlechthin glaube, was die Kirche glaubt, der aber den Theologen das Geſchäft überlaſſe, die Ausſprüche der bloßen Vernunft, die er vortrage, zu berichtigen. Cäſalpin erklärte ſein Syſtem des Pantheiſmus für den einzig echten Peripateticiſmus. Er läugnete beſtimmt die Realität des Lebloſen.*) Das Princip aller Formen des Lebens oder der Realität iſt nach ſeiner Lehre der abſolute Weltgeiſt; und nur ſofern die einzelnen Dinge an dem allgemeinen Weltgeiſte Theil nehmen, ſind ſie, nach Cäſalpin's Lehre, Subſtanzen. Die alleinige Urſubſtanz ſei alſo die wahre; ſie ſei das Göttliche und Begehrenswerthe. Sie vereinige als ein abſolut einziger Actus in ſich die Subſtanzen, in denen Materie und Form getrennt erſcheinen. Da nun die Urſubſtanz, als die alleinige, überall das bildende Princip der Materie ſei, ſo ſei die Erzeugung lebendiger Körper durch Fäulniß eben ſo möglich, als die Erzeugung aus Saamen. Als Arzt übertrug nun Cäſalpin dieſe Lehre in ſeine Phyſiologie und Anatomie, wie man bei ihm ſelbſt nachleſen kann.**)

---

*) Praeter Animata et Animatorum partes nullae sunt substantiae, lauten ſeine nicht leicht verſtändlichen Worte. Eine gute Darſtellung der Philoſophie Cäſalpins liefert Hr. Buhle in ſeiner Geſch. der neueren Philoſophie, Band II. in der zweiten Hälfte.

**) Man vergleiche Sprengel's Geſchichte der Arzneikunde, Band III.

Aber auch der erklärte Gegner der Ariſtoteliſchen Philoſophie, der enthuſiaſtiſche Quaſi-Platoniker Patritius (Francesco Patrizio), erſann um dieſelbe Zeit eine ähnliche und weit kühnere Naturphiloſophie. Er fuhr fort, wo der vortreffliche Ficin aufgehört hatte, deſſen Ueberſetzung und Bearbeitung des Plato damals auf noch mehrere ausgezeichnete Köpfe wirkte. Patritius konnte ſich bei dem platoniſchen Dualismus des Geiſtes und der Materie nicht beruhigen. Er war vertraut geworden mit der jüdiſchen Kabbala, die ſich in den mittleren Jahrhunderten durch die Speculation einiger Rabbiner ungemein veredelt hatte, und im funfzehnten Jahrhundert beſonders durch den liebenswürdigen Pico de Mirandola in Italien bekannter geworden war. Die gar zu ungeheuren Phantasmen der Kabbaliſten, hatte Patritius umgangen; aber das kabbaliſtiſche Emanationsſyſtem hatte er angenommen. Nach den Grundlehren des kabbaliſtiſchen Emanationsſyſtems iſt das Enſoph, oder die Gottheit, das metaphyſiſche und ewige Licht, und, als ſolches, die Quelle alles endlichen und phyſiſchen Lichts in der Natur; die Natur entſtand, indem ſich das ewige und intellectuelle Urlicht, um ſchöpferiſch zu wirken, im unendlichen Raume, den es ausfüllte, gleichförmig um einen gewiſſen Punkt in ſich ſelbſt zurückzog; in dem auf dieſe Art erzeugten leeren Raume emanirten nun aus dem Urlichte die Welten, die das Urlicht ſchaffen wollte, in gradueller Entfernung von dem Urlichte bis zum Mittelpunkte der Finſterniß. Die Beharrlichkeit dieſer Emanation iſt, nach der Kabbala, mit der Exiſtenz der Welt identiſch; mithin iſt die Schöpfung, nach dem wahren Sinne der Kabbala, permanent; die Welt iſt, als beſtändiger Ausſtrom der Gottheit, nur Erſcheinung der Gottheit ſelbſt; die Materie iſt, nach dieſer Lehre, an ſich nichts, aber, ſofern ſie etwas iſt, das Urlicht auf der äußerſten Grenze der Verdunkelung, oder, wie die Kabbaliſten auch ſprechen, die Kohle der Gottheit. Auf dem ſchwebenden Grund und Boden dieſer Lehre bauete Patritius ſein neues Licht, und Welt-Syſtem. *) Der erſte Theil dieſes Syſtems iſt eine metaphyſiſche Optik unter dem Titel Panaugie. Das phyſiſche Licht erklärt er geradezu für das wahre Bild der Gottheit. Von dieſem Gedanken, den er als ein Axiom aufſtellt, nimmt ſeine ganze Naturphiloſophie ihren Auslauf. Was unſre neuen Naturphiloſophen in poetiſchem Feuer von dem Lichte melden, iſt Kleinigkeit gegen den Bericht, den Patritius von dieſem „Bilde der Gottheit" abſtattet. **) Er erklärt das Licht ſchlechthin für

---

*) Es hat den Titel: Nova de universis philosophia, nach der mir bekannten Ausgabe Venet. 1593 in Folio. Seitdem ſcheint es nicht wieder gedruckt, alſo ſelten geworden zu ſeyn. Sie enthält auch den Hermes trismegistus mit der Ueberſetzung des Patritius.

**) Die Sprache des Patritius, wenn er von dem Lichte ſpricht, iſt ein brauſender Strom, der das ganze Reich der Beſinnung überſchwemmt. Man höre z. B.

„A luce igitur, et lumine, quae nos maxime admiramur, exordium sumamus. A luce inquam, quae Dei ipsius, ejusque bonitatis est imago. Quae omnem supramundanam, omnem circummundanam, omnemque mundanam, illustrat regionem. Quae sese per omnia extendit. Per omnia se fundit. Per mehr als materiell, wenn es denn auch nicht eigentlich immateriell ſei. In dieſem Sinne hält er es, wie unſre neuen Naturphiloſophen mit ihm, für den urſprünglichen Inbegriff aller Dinge. Es ernähre alle Dinge; es erzeuge alle Dinge; es befruchte alle Dinge; es ſei **gleichſam eine ſichtbare Gottheit.** *) Denn unterſcheidet er die Grade oder, nach der neueſten Terminologie, Potenzen des Lichts, bis hinauf zur **Ur-Potenz**, welche nichts anders, als **der Vater des Lichts**, d. i. Gott ſelbſt

---

omnia permeat. **Omnia permeando format et efficit. Omnia vivificat. Omnia continet.** Omnia sustinet. Omnia congregat. Omnia unit. Omnia disgregat. Omnia quae vel sunt, vel illuminantur, vel calescunt, vel viuunt, vel gignuntur, vel nutriuntur, vel augescunt, vel perficiuntur, vel mouentur, ad se conuertit. Conuersa purgat. Omnia perficit. Omnia renovat. Omnia conseruat; et ne in nihilum abeant, efficit. Omnium rerum est, et numerus et mensura.“ — Und ſo geht es noch eine gute Strecke fort in der **Panargia**, fol. I.

*) Aus dem kochenden Bedürfniſſe, **ſich auszuſprechen**, läßt ſich erklären, wie der ſonſt geiſtreiche Mann in den ermüdendſten Tautologien immer Daſſelbe von ſeinem lieben Lichte rühmt, z. B.

— „Unde concluditur, mundum hunc nostratem totum, participatione luminis, et visibilem esse et pulchrum, et corpora quae in mundo sunt, tanto esse pulchriora et perfectiora, quanto luminis plus sint participia. Itaque lumen, in mundo hoc vniverso, quasi in Dei opt. max. templo, est quasi visibile quoddam numen, Deique simulacrum. Nam et ipsum bonitate sua se cunctis et facillime, et felicissime communicat. Rebus omnibus sese largitur, et quaquaversum per omnia sese diffundit, et causa est, vt omnia, et illustrentur, et incalescant, et formentur, et generentur, et nutriantur, et excitentur, et conseruentur. Dum enim cuncta penetrat tepore suo, cuncta alit intus. et focundat intus, et extra. Luminis namque participatione, omnia gignuntur.

l. c. fol. II.

ſei. Nachdem er nun das Licht für die allgemeine Lebensquelle in der Natur erklärt hat, bauet er auf die Panaugie eine Panarchie, und Panyſychie oder allgemeine Welt- und Seelenlehre. Da wird Ariſtoteles ſehr dafür geſcholten, daß er nicht Alles ohne Ausnahme und Einſchränkung für lebendig oder beſeelt halte. Es ſei widerſinnig, meint Patritius, einzelne Theile der Natur für beſeelt, und das Naturganze für einen Cadaver zu halten, wie er ſich ausdrückt. Wenn auch das Naturganze nicht organiſirt ſei, ſo beweiſe das noch nichts gegen das allgemeine Leben der Natur. Aber ohne Zweifel ſei ſchon jedes Element in ſeiner Art organiſirt.*) Den ſpeciellen Theil ſeiner Naturphiloſophie hat er großen Theils von ſeinem Freunde Teleſius entlehnt, der in phyſikaliſchen Hypotheſen noch geübter, aber kein Kabbaliſt war.

Unterdeſſen war die Kabbala in der erſten Hälfte des ſechzehnten Jahrhunderts auch in Deutſchland glücklich angekommen. Cornelius von Netteshein, genannt

---

*) Hier iſt die kühne Stelle, in der man das Morgenroth des hellen Tages erblickt, der jetzt die Ufer des Mayns erheitert und befruchtet.

Non enim omnia viuentia, ventres habent, aut corda, aut jecinora. Sed sua cuique sunt proportionata. Nam et plantae his carent, et tamen viuunt. Et animalia itidem multa, sine his, aut similibus viuunt instrumentis. Omne enim eorum genus, suis formis, suis actionibus, suis viribus, suisque essentiis ea habent proportionata. Quid ergo vetat, quin elementa etiam sibi habeant viuendi instrumenta proportionata?

l. c. Pampschychia, fol. 56.

Agrippa, hatte ſie aus Italien mit zurückgebracht und die zu ihr gehörige Naturphiloſophie nicht vergeſſen. Ein ſonderbares Gegenſtück zu dem Buche De vanitate scientiarum von eben dieſem geiſt- und kenntnißreichen Kopfe iſt ſeine kabbaliſtiſche Naturphiloſophie. Das Princip ſeines Syſtems iſt die Weltſeele, die er ſich als eine unmittelbare Emanation Gottes gedacht zu haben ſcheint. Von der Weltſeele unterſchied er aber noch einen Weltgeiſt, durch den ſich die Weltſeele im Univerſum verbreite. Kraft der Weltſeele und des Weltgeiſtes, lehrte er weiter, ſei Alles in Allem, und Alles wirke in Allem. Das Leben der Geſtirne bewies Agrippa auch aus der Bibel. Aber die höhere Abſtraction beſchäftigte ihn weit weniger, als die Anwendung ſeiner kabbaliſtiſchen Principien. Aſtrologie, Alchemie, Nekromantie, und ganz vorzüglich eine nicht unchriſtliche Magie faßte er zuſammen unter dem Titel der Geheimen Philoſophie (philosophia occulta), die er denn doch dem Publikum zu offenbaren kein Bedenken trug. *) Auch die Pythagoraiſche Zahlenlehre benutzte er kabbaliſtiſch.

Aus derſelben Quelle des orientaliſchen Myſticismus ſchöpfte den metaphyſiſchen Theil ſeiner Phantaſieen der größte Chemiker ſeines Jahrhunderts Bombaſt von Hohenheim, genannt Theophraſtus Paracelſus. Dieſer kräftige Schweizer hatte für die höchſte Abſtraction

---

*) Denn ſo lautet der Titel ſeiner Naturmetaphyſik: Henrici Cornelii Agrippae ab Nettesheim de occulta philosophia libri III., mit kaiſerlichem Privilegium gedruckt im J. 1533, in Folio.

noch weniger Sinn, als Agrippa. Er nahm die Grundlehren der Kabbala faſt nur auf Glauben an. Aber ſeine raſtloſe Einbildungskraft vereinigte die faſt unglaubliche Menge von phyſikaliſchen, chemiſchen, phyſiologiſchen und mediciniſchen Kenntniſſen und Vorurtheilen, die er ſich auf ſeinen großen Reiſen erworben hatte, in einer kabbaliſtiſchen Anſicht ſeiner ſelbſt und der Natur. *) Original wollte er überall ſeyn. Er ſchuf ſich alſo in ſeiner rohen und durchaus verworrenen Sprache eine neue Terminologie für die Grundlehren des Emanationsſyſtems. Die Elementar-Materie, aus der er die erkennbare Natur unmittelbar deducirte, nannte er Mysterium magnum. Ueber dieſes große Myſterium ſtellte er aber noch das Arcanum; und ſo ſtieg er von unten hinauf bis in den Schooß der Gottheit. Doch verlangte er eine unmittelbare Erleuchtung des „tödtlichen, d. i. ſterblichen Geiſtes durch das himmliſche Licht“ als erſte Bedingung aller Philoſophie. Die Elemente erklärte er für Seelen; **) alſo die geſammte Materie für beſeelt.

---

*) Wer die Geduldprobe nicht beſtehen will, aus dem ganzen Wuſte der Schriften des Paracelſus metaphyſiſche Data zuſammenzuleſen, der wende ſich an die Philosophia sagax und die Philosophia ad Athenienses im achten und zehnten Bande der Werke des Paracelſus. Da liegen die weſentlichſten Data bei einander.

**) Die eigenen Worte des Paracelſus in ſeiner eigenen Genie-Sprache lauten ſo:

> Zum mehrerm Verſtand, was ein Element ſey, iſt ein Element nichts anderſt dann ein Seel: Wiewol nit das ſein Weſen ſey wie ein Seel, ſondern gleichformig der Seel: Dann ein Underſcheid iſt zwiſchen der Seel des

Im *ſiebzehnten* Jahrhundert erhielt dieſe Art von Naturphiloſophie eine neue Stütze an dem Roman vom *Vater Roſenkreuz* und an der aus dieſem Romane entſtandenen *Roſenkreuzerei.* Ein engliſcher Arzt, der unerſchöpfliche *Robert Flood*, nahm ſich der Roſenkreuzerei und der zu ihr gehörigen Alchemie mit dem größten Eifer an, ob er gleich ſelbſt dem Namen nach kein Mitglied des Ordens der Roſenkreuzer war. Mit der Roſenkreuzerei vereinigte er die Kabbala, die dynamiſche Zahlenlehre, und eine Menge vortrefflicher, phyſiologiſcher und mediciniſcher Kenntniſſe. In den Schriften dieſes gelehrten Univerſal-Schwärmers muß man blättern, wenn man die neue idealiſche Naturphiloſophie im kräftigſten Vorbilde erblicken will. Der ſtarke Foliant, in welchem Flood die Hauptſumme ſeiner Weisheit in mancherlei Abhandlungen unter dem gemeinſchaftlichen Titel Historia Microcosmi vorträgt und mit einer Fülle von myſtiſchen Figuren erläutert, fängt mit einer Zueignung an *Gott* an. Flood verwandelte, ohne es ſelbſt recht zu wiſſen, das Emanationsſyſtem beinahe wieder in Pantheismus, den er aber mit der Bibel und mit der Kabbala zuſammenſchmelzte.

Elements vnd zwiſchen der ewigen Seel: die Seel der Element iſt das Leben aller Geſchöpff. Das Fewer das da brennt, iſt nit Elementum Ignis, als wir es ſehen, ſondern die Seel die darinnen iſt, vnd vnſichtbar iſt das Elementum Ignis vnnd ſein Leben. Nun mag aber Elementum Ignis wol ſeyn in einem grünen Holtz, wie in dem Fewer: aber das Leben iſt nicht da, als in dem Fewer. Darumb zwiſchen der Seel vnd dem Leben Vnderſcheid iſt: Dann ſo das Fewer lebt ſo brennt es, ſo es aber in der Seel iſt, das iſt, in ſein Element, ſo iſt es ohn brennen.

Werke des Paracelſus, Theil VIII. S. 14.

Gott iſt, nach Flood's Lehre, die abſolute Einheit, die idealiſch (complicite idealiter) Alles enthielt, ehe etwas als reell (explicite) hervortrat. Aus der abſoluten Einheit oder Gottheit läßt Flood das ewige Licht hervorſtrahlen. Das Licht hat aber einen Antagoniſten an der Finſterniß. Aus dem Antagonismus des Lichts und der Finſterniß ſcheint Flood ſeine erſte Materie zu conſtruiren, und mit dieſer erſten Materie alle Sympathie und Antipathie (Anziehungs- und Abſtoßungskraft) in der Natur. Das göttliche Licht nennt er die centraliſtiſche Eſſenz (essentia centralissima), die Alles ſchafft, formt und beſeelt. Aus dem Gegenſatze des Lichts und der Finſterniß (des Sonnenprincips und des Erdprincips) deducirt er die Grade der Dichtigkeit der Materie. Er unterſcheidet dabei, wie unſre Idealiſten, die expandirende und die contrahirende Kraft, dieſe als die verdichtende, jene als die verdünnende Kraft. Ja er nennt ſchon, wie unſre Idealiſten, die Expanſion den Süden, und die Contraction den Norden des Univerſums. Den Magnetismus deducirte er aus einer der höheren Licht-Potenzen, nehmlich aus den Strahlen der Engel. Das ganze Univerſum fand er contrahirt im Menſchen (microcosmus), und gewiſſermaßen cernirt im — Urin des Menſchen; denn in der mediciniſchen Betrachtung dieſes aus dem Mikrokosmus ſecernirten Fluidums glaubte Robert Flood deutlich den Contractions- oder Nordpol von dem Expanſions- oder Südpole zu unterſcheiden. Daher unterſchied er auch als Arzt die Urina australis von der Urina borealis. Durch den ätheriſchen Geiſt oder die Weltſeele, die der ganze Natur einnahm, könne ſich der Mikrokosmus oder Menſch mit der ganzen Natur in Verbindung ſetzen. Eben dieſen Weltgeiſt könne er auch chemiſch aus dem Sonnenlichte herabziehen, und auf dieſem Kunſtſtücke beruhe die Verwandlung der unedlen Metalle in Gold. Alſo hielt auch der große Robert Flood, als proviſoriſcher Repräſentant der himmliſchen Weisheit, ſchon das edle Gold, nach der Terminologie unſrer Idealiſten, für ein himmliſches Kind der Sonne.

Engliſchen Aerzten ſchien im ſiebzehnten Jahrhundert die Erneuerung und Ausbildung der alten Naturmetaphyſik vorzüglich vorbehalten zu ſeyn. Kein ſpeculativer Kopf aber hat ſich in den neueren Jahrhunderten dem wahren Sinne der ariſtoteliſchen Naturphiloſophie mehr genähert, als der verdienſtvolle Arzt und Phyſiologe Gliſſon, der ein Zeitgenoß von Flood, aber kein Schwärmer war. Fehlſchlüſſe konnten ihn täuſchen; aber gegen die Uebermacht der Phantaſie war ſein kalter Verſtand hinlänglich geſichert. Wenn irgend ein Buch dieſer Art aus der Vergeſſenheit hervorgezogen zu werden verdient, ſo iſt es Gliſſon's Werk: De natura substantiae energetica, sive de vita vitae. An Ueber-Subtilitäten fehlt es dieſem Werke freilich nicht. Beſonders mußte Gliſſon durch dialektiſche Künſte ſein Syſtem vom allgemeinen Leben der Natur mit dem Chriſtenthum nach der Vorſtellungsart der engliſchen Theologen in Uebereinſtimmung bringen.

Hätte ihn nicht der falſche Begriff der einfachen und doch vielfachen Subſtanzialität irre geführt, ſo würde er vorzüglich der Mann geweſen ſeyn, zu einer haltbaren Naturphiloſophie den Weg zu bahnen. Ein Auszug aus ſeinem Syſtem würde ſehr lehrreich ſeyn. Hier iſt dazu nicht der Ort.

Gliſſon's beſonnene Naturmetaphyſik ſcheint in England von den Empiriſten wenig geachtet, unter den ſpeculativen Aerzten aber verſcheucht worden zu ſeyn durch die Schwärmereien des verführeriſchen Jakob Böhm. Die Secte, die dieſem gewiß ungemeinen, aber durchaus verworrenen Kopfe huldigt, erhält ſich noch immer in England. Sie hat aber dort auch ſchon im ſiebzehnten Jahrhundert eine Stütze in dem ſpeculativen Arzte John Pordage gefunden, der ein ſyſtematiſcher Kopf war. Was in den Schriften des theoſophiſchen Schuſter-Genies von Görlitz wild wie baarer Unſinn durch einander liegt, iſt in der ſyſtematiſchen Form, die Pordage denſelben und ähnlichen Einfällen zu geben wußte, für den gebildeteren Geiſt genießbar geworden. Seine ausführliche Metaphyſik iſt ein ſo ſcientifiſch ausgebauetes Lehrgebäude, wie irgend eines. *) Man kann es als das verſtändlichſte Compendium der kabbaliſtiſchen Weisheit benutzen. Die Begründung dieſes Syſtems durch das innere Licht oder die

---

*) Ich kenne ſowohl dieſe „Göttliche und wahre Metaphysica," als die „Sophia oder Holdſelige ewige Jungfrau der göttlichen Weisheit" nur nach der deutſchen Ueberſetzung, vor welcher auch der Nahme des Verfaſſers Pordädſch verdeutſcht iſt.

geiſtige Anſchauung findet man aber noch anſchaulicher dargeſtellt in dem Buche *Sophia*, einer Art von Seitenſtück zu Jacob Böhm's Aurora. In der Einleitung zur Metaphyſik ſucht Pordage ſchon begreiflich zu machen, „wie die *Geſtalt* oder Figur eines *Leibes* entſtehet von der Zuſammenverbindung und Ineinanderverwickelung der ausgeſtrahlten geiſtlichen Kräfte, die in ein Ganzes zuſammengerinnen.“ In der Sophia analyſirt er beſonders das *quietiſche* Princip ſeiner Anſchauung des Abſoluten. Denn die Jacob-Böhmiſche Schule nimmt, wie die quietiſtiſche, in der höchſten Paſſivität den Beſuch von dem Abſoluten an. Dadurch unterſcheidet ſie ſich von der idealiſtiſchen Schule, die in der höchſten Activität der Phantaſie den Beſuch bei dem Abſoluten abſtattet. *) Von der

---

*) Abgerechnet dieſen Unterſchied und die *chriſtliche Sanftmuth*, iſt das poetiſche *Ceremoniell*, das der anſchauende Geiſt in der myſtiſchen Extaſe zu beobachten hat, bei dem Jacob-Böhmiſten Pordage und bei unſern Idealiſten faſt daſſelbe.

— „Denn ob ich ſchon in mich ſelber in *Sanftmuth, Demuth, Geduld und Gelaſſenheit* mit *meinem Willens-Geiſte* zum *Geiſte Gottes des Vatters*, und zum *Göttlichen Willen der Weisheit* niederſanck, ſo ſahe doch das *Auge meines Willens-Geiſtes* immer aufwarts und aus mir ſelbſten aus, in Meynung, daß das Principium *der Weisheit* außer mir genoſſen, und er daher mit *ernſtlichen Begierden* durch den *Weg des Aufſteigens* in daſſelbe aufgenommen zu werden ringen und arbeiten müſſe, es konnte aber auf die Weiſe nicht erreicht werden. Dannenhero ſich die *Weisheit Selbſten* in *meinen Geiſt* hernieder ließ, und das *Auge meines Geiſts* einwarts zog, daß es in ſich ſelbſt einſehen, und *Sie ſelbſt* und Ihr Principium durch den *Weg des Niederſteigens* finden, und ich das *Auge meines Verſtands* in mich *ſelbſten einkehren möchte*, Sie und Ihr Principium zu finden, wornach

Sonne hatte Pordage, ſo ein eifriger Chriſt er übrigens ſeyn wollte, einen faſt idealiſtiſchen Begriff.

Das Studium der kabbaliſtiſchen und theoſophiſchen Litteratur iſt fruchtbar an Reſultaten. Aber dieſe Reſultate ſpringen nicht in das Auge. Alſo noch einige Anmerkungen zum Beſchluß.

1. Alle dieſe Kabbaliſten, Theoſophen und Ur-Schwärmer ſuchten Befriedigung der höheren Wißbegierde, von welcher der Empiriſt, der ſich mit einer Wahrheit begnügt, deren Subſtrat ſich mit Händen greifen läßt, kaum eine Vorſtellung hat. Es iſt alſo den ſpeculativen Schwärmern, die wohl wiſſen, wo es der gemeinen Wiſſenſchaft fehlt, nicht zu verdenken, wenn ſie auf die Genügſamen, deren ihre fünf Sinne fünf Orakel ſind, mitleidig herabſehen. Den urſprünglichen Dualismus der Vernunft und der Natur aufzuheben, iſt das gemeinſchaftliche Streben der kalten und der ſchwärmenden Metaphyſiker; aber die überſchwängliche Idee des Abſoluten, in welcher ſich jener Dualismus verliert, wurde von den ſchwärmenden Metaphyſikern nachdrücklicher poſtulirt, als von ihren kalten Seitenverwandten. Die wildeſten Exceſſe der kabbaliſtiſchen, pantheiſtiſchen und theoſophiſchen Phantaſie

---

mein Geiſt verlangte. Nachdem nun mein ewiger Willen-Geiſt mit dem Auge meines Gemüths einwarts gezogen war, empfand ich würklich eine ſich in mir ereignende Krafft, die meinen Geiſt beſuchte." —

Sophia; S. 2.

haben eine intellectuelle Würde, wenn man auf die Quelle ſieht, aus der ſich der Strom dieſer kühnen Selbſttäuſchung ergoß!

2. Wenn die Vernunft an der Grenze der Möglichkeit des Wiſſens im reinſten Bewußtſeyn der Unmöglichkeit einer Deduction des Bewußtſeyns nicht ſtehen bleiben will; und wenn dann der forſchende Verſtand die Idee des Abſoluten gehörig feſthält, ſo bleibt dem conſequenten Kopfe nur die Wahl zwiſchen dem Pantheismus und dem Emanationsſyſtem. Alle Verſuche, zwiſchen dieſem Gegenſatze durchzuſchlüpfen, ſind Nothbehelfe für den halb conſequenten Kopf; und ſelbſt das Emanationsſyſtem iſt, ganz genau betrachtet, nur ein verſchleierter Pantheismus. Entweder muß man die beiden Ideen einer abſoluten Intelligenz und einer abſoluten Realität ganz aus dem Geſicht verlieren, oder man muß ſie auf Eine Idee reduciren, um das Abſolute nur in ſich ſelbſt zu dividiren; und dann iſt es im Grunde Daſſelbe, ob man die Natur in der abſoluten Intelligenz verſenkt, oder ob man ſie aus ihr hervorſtrömen läßt. Leibnitzens Monadenſyſtem muß deßwegen ſo gut, wie andre Syſteme, die die Natur aus dem Abſoluten deduciren, durch das Medium der Monaden, die aus der Gottheit entſproſſen ſind, in das Emanationsſyſtem, und durch dieſes in den Pantheismus übergehen.

3. Aus der ähnlichen Geiſtesrichtung der pantheiſtiſchen, kabbaliſtiſchen und theoſophiſchen Schwärmer läßt ſich pſychologiſch erklären, wie ſie in ſo vielen Kos-

mologiſchen und phyſikaliſchen Einfällen einander begegnen. Es iſt immer dieſelbe Natur, die als Factum vor ihnen liegt. Sie faſſen ſämmtlich dieſes Factum im Großen auf. Da ſtrahlt ihnen das phyſiſche Licht vom phyſiſchen Himmel zu. Da ſie nun in der phyſiſchen Anſchauung nichts Höheres kennen, ſo identificiren ſie dieſes Höchſte mit dem Höchſten in der Abſtraction, in der ſie das Abſolute anzuſchauen glauben. Eben ſo müſſen ſie ſämmtlich ein allgemeines Leben der Natur behaupten, indem ſie die Natur entweder im Urquelle alles Lebens verſenken, oder ſie aus dieſem Urquelle hervorſtrömen laſſen. Speculative Aerzte und Phyſiologen aber werden immer geneigter, als andre Speculanten, ſeyn, das Immaterielle zu materialiſiren.

4. Wenn die Lehrer des neuen Pantheismus und der Naturphiloſophie, die ſich jetzt in das ſüdliche Deutſchland gezogen hat, noch nicht die Aſtrologie, die Alchemie und die Magie unter die akademiſchen Facultätswiſſenſchaften einzuführen verſucht haben, ſo haben ſie vermuthlich nur eine gewiſſe Scheu gefühlt, die ihnen noch von ihrer früheren gemeinen Denkart her im Verhältniſſe zu andern Menſchen von gebildetem Verſtande übrig geblieben. Aber die Kühnheit, die ſonſt ihr Stolz iſt, ſiegt vielleicht bald auch über jene Scheu. Oder, was die Lehrer noch nicht wagen, bleibt den Schülern überlaſſen, die mit jugendlicher Empfänglichkeit, unvorbereitet, unbekannt mit Allem, was gegen das intellectuelle Anſchauungsweſen von älteren und neueren Philoſophen geſagt worden

iſt, die Weihe des Myſticismus empfangen, und die nun wohl gefirmelt und überzeugt, daß ſie das Heilige anſchauen, und daß nichts wahr ſeyn kann, was den Dogmen ihrer Lehrer widerſpricht, dem Ueberreſte des „gemeinen Verſtandes“ zum Trotz vermuthlich nicht lange ermangeln werden, die göttlichen Wiſſenſchaffen der Magie, der Aſtrologie und der Alchemie aus dem angeſchauten Abſoluten zu deduciren und nachzuliefern.

III.

Die vier großen Nationen

des neunzehnten Jahrhunderts.

Ein

Fragment

zur Philoſophie der Weltgeſchichte.

Vom Herausgeber.

Die vier großen Nationen
des neunzehnten Jahrhunderts.

Ein
Fragment
zur Philoſophie der Weltgeſchichte.

Wenn die neueſten Weltbegebenheiten nicht troſtreich ſind, ſo ſind ſie doch lehrreicher, als viele, die ihnen vorangingen. Im achtzehnten Jahrhundert geziemte es ſich gewiſſermaßen noch, kosmopolitiſch zu ſchwärmen; im neunzehnten muß die Kosmopolitik ſo nüchtern werden, wie es die gemeine Politik längſt geworden iſt. Die Hoffnung muß ſich beugen vor der unbiegſamen Erfahrung. Dem *Ideale* bleibt ſeine Heimath in der unſichtbaren Welt; und daß es *da* nicht ausſterbe, dafür muß die vereinigte Thätigkeit aller Edlen ſorgen. Aber der Erde muß man kein anderes Glück abgewinnen wollen, als ein irdiſches Glück; und wenn man gleich nie an der *Menſchheit* verzweifeln ſoll, ſo iſt es doch Zeit, aufzuhören, ſich von der projectirten Abſchaffung der Menſchlichkeiten einen glänzenden Erfolg zu verſprechen, und an eine allgemeine, immer ſteigende Humanität, wie an ein künftiges Leben, zu glauben. Die Schranken, zwiſchen denen die menſchliche Perfectibilität nur hin und her ſchwanken, die ſie aber nicht überſteigen kann, treten immer klarer aus dem Gewölk unſres irdiſchen Horizonts hervor; und dieſe Klarheit ſichert den Theil der Menſchheit, der immer ein Fangball der Politik bleiben wird, für's Erſte wenigſtens, vor gefährlichen Experimenten, zu denen er ſich hingeben muß wie der Thon dem Töpfer.

Aber ein Plan, den das Schickſal mit der Menſchheit ausführt, von dem wir nur nicht wiſſen, wohin er am Ende führen ſoll, liegt hiſtoriſch am Tage. Unſre Kosmopoliten ſcheinen nur noch nicht den rechten Sinn für Facta zu haben, weil ſie noch nicht verlernen mögen, in jedes Factum eine Lieblings-Idee hinein zu dichten. Sonſt wären die nackten Weltbegebenheiten, wie ſie ſind, ohne Zweifel ſchon öfter in dem Zuſammenhange dargeſtellt, den Jeder beobachten kann, wer auch nur die Zeitungen mit Verſtand lieſet. Das Schickſal will die Menſchheit europäiſiren. Eine Form des allgemeinen Europäismus iſt im Werden. Durch den Conflict der Schwerdter und der Meinungen wird jetzt eben die Einheit befördert, gegen welche der Nationalismus ſich ſträubt. Und der Geiſt des allgemeinen Europäismus, der im Werden iſt, wird für's Erſte der vereinigte Geiſt derjenigen Nationen ſeyn, die man im wahren, welthiſtoriſchen Sinne die großen Nationen nennen kann, weil das Schickſal ſie unverkennbar beſtimmt hat, die moraliſche und intellectuelle Cultur des Jahrhunderts zu leiten.

In den üppigen Boden Aſiens ſteckte das Schickſal nur die erſten Saamenkörner der höheren Cultur. Ein europäiſches Völkchen, das, wenn die Zahl der Köpfe die welthiſtoriſche Größe ausmachte, in der Weltgeſchichte kaum genannt werden dürfte, mußte den wahren Europäismus gründen, und ihn in mehreren Richtungen ſchon zu einer Vollkommenheit ausbilden, über die er ſich ſchwerlich jemals erheben wird. Die Griechen ſind in Europa die erſte große Nation im welthiſtoriſchen und weltbürgerlichen Sinne des Worts, und zugleich die Nation, durch deren Kraft und Geiſt zum erſten Male klar wurde, was für eine moraliſche und intellectuelle Form der ganzen Menſchheit vom Schickſal zugedacht war. Der äſthetiſche Charakter der Griechen kommt hier nur mittelbar in Betracht. In der ſchönen Kunſt ſollte dieſes Volk ſchon das höchſte Ziel erreichen. Das iſt allerdings merkwürdig genug. Aber wie erreichte es dieſes Ziel? Durch daſſelbe freie Emporſtreben der Vernunft, das ſeit dieſer Epoche die Seele des wahren Europäismus wurde. Ein harmoniſches Gleichgewicht der Geiſteskräfte, wie es die Natur keinem andern Volke ſo in Maſſe zugetheilt hatte, machte in griechiſchen Gemüthern die Entwickelung des reinſten Kunſtgefühls und des claſſiſchen Geſchmacks möglich. Aber in der Entwickelung dieſes Kunſtgefühls und Geſchmacks war es die Vernunft, die freie Ordnungsſtifterin, die den

Canon der Vortrefflichkeit in ſpielenden Reflexionen erzeugte. Das war es ja eben, was die griechiſche Phantaſie ſo durchgreifend von der aſiatiſchen und ägyptiſchen ſchied, dieſer herrſchende Widerwille gegen alles Ungeheure. Ziel und Maß, nicht ſyſtematiſch ergrübelt, ſondern durch freies Reflectiren in höchſt beſonnenen Gemüthern von der natürlichen Vernunft erzeugt und dem Gefühle innigſt eingeprägt, iſt überhaupt das Charakteriſtiſche der griechiſchen Kunſt. Nach dem Vernünftigſten, und folglich auch nach dem Natürlichſten unter der Autorität der Vernunft, die das Ideale ſucht, und das Phantaſtiſche verabſcheuet, ſtrebte der griechiſche Geiſt mit fröhlicher Energie. Daſſelbe Streben herrſcht in den zahlloſen Verſuchen, die dieſes Volk machte, den Despotismus, das Ungeheuer der bürgerlichen Welt, zu vernichten, und Staatsverfaſſungen nach Geſetzen der Freiheit und Ordnung zu ſtiften. Ein aſiatiſcher Sultan war in den Augen des Griechen ein eben ſo abgeſchmacktes Phänomen, wie ein ägyptiſcher Götze. Folge dieſes herrlichen Strebens nach freier, aber geſetzmäßiger Thätigkeit im Dichten, Denken, und Leben war denn auch die Entſtehung der griechiſchen Philoſophie. Ohne den Volksglauben anzugreifen, bei welchem dem Volke ſo wohl war, aber auch ohne ſich durch dieſen Glauben feſſeln zu laſſen, verſuchten griechiſche Köpfe, das Räthſel des Daſeyns zu löſen. Nun entſtanden ungefähr eben ſo viel philoſophiſche Syſteme, als republikaniſche Staatsverfaſſungen entſtanden waren. Aber kein griechiſcher Philoſoph wollte eine neue Religion ſtiften, um das Volk durch Autorität an Meinungen zu binden. Wer durch freien Gebrauch ſeines Verſtandes überzeugt war von der Lehre des Erfinders eines frei erfundenen Syſtems, der war dem Lehrer in ſeiner Schule willkommen. Die Schulen diſputirten lebhaft genug gegen einander; aber es blieb beim Diſputiren; denn nur die Vernunft ſollte in Griechenland das letzte Wort behalten. Einzelne Facta, die gegen dieſe hiſtoriſchen Reſultate zu ſtreiten ſcheinen, ſind unbedeutende Ausnahmen von der Regel. Es hat keinen griechiſchen Zoroaſter, keinen griechiſchen Brama, keinen griechiſchen Moſes, keinen griechiſchen Mahomed gegeben. Die griechiſche Volksreligion war durch einen zufälligen Zuſammenfluß von Mythen und Volksſagen von ſelbſt entſtanden. Die einzigen griechiſchen Philoſophen, die den Atheismus auf den Gaſſen predigten, waren die ſpäteren Cyrenaiker, und ſie wurden verachtet. Protagoras verdankt ſeine Verweiſung aus Athen ſeiner dialektiſchen Arroganz. Und Sokrates mußte unter andern Vorwürfen, die eine politiſche Faction gegen ihn zuſammenraffte, um ihn gerichtlich zu ermorden, zwar auch dieſen vernehmen, „daß er neue Götter einführen wollen;“ aber Jedermann erkannte den platten Vorwand, hinter dem ſich die Cabale verſteckte, für das, was er war.

Alſo: Ein herrſchender Geiſt der Freiheit und Ordnung; ein Geiſt der Unabhängigkeit von allen willkührlichen Beſchränkungen; ein Geiſt der allgemeinen Toleranz in Sachen des religiöſen Glaubens; und endlich ein Geiſt des vernünftigen Geſchmacks; das iſt griechiſcher, das iſt echt europäiſcher Geiſt. Daß nun das Schickſal, dieſen Geiſt zu verbreiten, eine Veranſtaltung nach der andern ſeit der Entſtehung der griechiſchen Cultur getroffen hat, und noch trifft, wird man, nach menſchlicher Art zu reden, dem Schickſale doch wohl nicht verdenken.

Aber in der Art, wie der große Plan von der unſichtbaren Macht bis jetzt ausgeführt worden iſt, erblickt ein menſchlicher Verſtand nur paradoxe Mittel zur Erreichung eines göttlichen Zwecks.

Warum mußten die Römer die zweite große Nation in Europa werden? Zur Verbreitung der griechiſchen Cultur ſcheint wenigſtens die römiſche Tyrannei nicht nothwendig gehört zu haben; und die römiſche Freiheit war nicht edler, als die griechiſche. Als die römiſchen Waffen in Aſien und Aegypten eindrangen, fanden ſie dort ſchon den griechiſchen Europäismus vor. Auch unter die Celtiſchen Völkerſchaften in Europa hatte die griechiſche Cultur ſchon durch ſich ſelbſt auf dem Wege des Friedens Eingang gefunden. Aber raſcher ging die Ausführung des Weltplans unter den Händen der Römer allerdings vor ſich; und wenn gleich dieſe Welteroberer in allen Wiſſenſchaften und Künſten des Friedens hinter ihren Lehrern, den Griechen, zurückblieben, ſo war doch ihr Nationalſinn, ſelbſt in ſeiner Herrſchſucht, nicht europäiſch. Die Römer waren ein legislatoriſches Volk. Geſetz und Ordnung folgten den römiſchen Waffen nach, und ſelbſt die Tyrannei der Proconſuln, die den ſchönſten Theil der cultivirten

Welt nur als eine Provinz der Stadt Rom regierten, hatte einen republicaniſchen Charakter. Die Vernunft war in der langen Periode der römiſchen Weltherrſchaft vor aller Unterdrückung ſicher. Wenn ſie in der höheren Speculation nicht fortſchritt, ſo erlag ſie doch auch keiner neuen Schwärmerei. Und wo Römer herrſchten, da verbreitete ſich eine geſunde Philoſophie des Lebens.

Aber mit der Zerſtörung der römiſchen Weltherrſchaft durch die rohen Eroberer von Norden verwandelt ſich das große Drama der Weltbildung aus einem einfach ſchönen Schauſpiele in ein abenteuerliches Spektakelſtück. Jahrhunderte lang ſcheint die Menſchheit rückwärts zu gehen; und der echte Europäismus ſcheint zwar nicht zu verſchwinden, aber ſeine ſchönſten Züge, Vernunftfreiheit und Toleranz, einzubüßen unter der neuen Herrſchaft einer *morgenländiſchen* Religion. Aus Aſien und Aegypten, wo der Europäismus ſeit einem halben Jahrtauſend ſich eingewohnt hatte, wurde er durch morgenländiſche Eroberer, bis auf unſre Zeiten, verdrängt. Das ſo genannte *griechiſche* Kaiſerthum wurde ein morgenländiſch organiſirter Barbarenſtaat, in welchem Herrſcher und Beherrſchte ihre Abkunft von ganz andern Vorfahren nur noch durch das platte Griechiſch bewieſen, das ihre Sprache blieb. Es lag alſo gewiß in dem Plane des Schickſals, den Orient auf lange Zeit ſich ſelbſt wieder zu geben, und ſelbſt Europa, indem es chriſtlich wurde, in einem ſehr merklichen Sinne zu *orientaliſiren*. Drang doch der orientaliſche Geiſt, nach dem Untergange des griechiſchen Kaiſerthums, ſogar als ein recht roher, türkiſcher Geiſt in das Vaterland des edeln Europäismus ſelbſt ein! Griechenland wird eine türkiſche Provinz! Ein ungeheures Factum in den Augen des Beobachters der Plane des Schickſals. Auch im Norden von Europa wurde der aufkeimende Europäismus zum Theil eine Beute mongoliſcher Horden, gerade zu einer Zeit, als dort die Ruſſen ſich ſelbſt zu cultiviren anfingen.

Gleichwohl hat das Schickſal eben in jenen trüben Jahrhunderten beinahe Wunder gethan, den europäiſchen Geiſt zu retten. Der ungeheure Schwarm der Hunnen unter der Anführung des ſiegreichen Attila wird gleichſam von dem letzten Athemzuge der entnervten Macht des abendländiſchen Kaiſerthums zurückgeſchlagen. Deutſche Eroberer theilen unter ſich das zerriſſene Europa, ſo weit er römiſch geweſen. Deutſcher Freiheitsgeiſt weckt die faſt erſtorbene Kraft der Menſchheit in den ſchönen Ländern wieder auf, wo man noch immer Lateiniſch ſprach. Aus dem Latein wird ein Romanzo, und Freiheit und Ordnung kehren ſonderbar wieder in romantiſchen Formen. Auf ſeinem alten Grund und Boden dringt der Deutſche immer verſtändiger auf Pflicht und Recht. Der Despotismus kommt nicht empor, oder erhält ſich nicht lange. Ein Volk von mongoliſcher Abkunft europäiſirt ſich zum Bewundern an der Donau. Aus hunniſchen oder finniſchen Horden bildet ſich die edle Nation der Ungern. Die erobernden Araber werden aus Frankreich zurückgeſchlagen von Carl Martell dem Franken. Und als der reißende Strom der mongoliſchen Barbarei im dreizehnten Jahrhundert noch ein Mal, und mit noch furchbarer Wildheit, aus ſeiner öſtlichen Heimath vordrang, brach er ſich in Europa durch einen völlig unerklärbaren Zufall. Eine mächtige Abtheilung des zahlloſen Heers des Oktai-Chan, des Sohns des Dſchingis, iſt ſchon im Begriffe, Deutſchland, das ſich in ſeinem zerrütteten Zuſtande nicht wehren kann, zu verſchlingen. Aber der mongoliſche Sieger, vom Schickſal regiert, beſinnt ſich eines Andern, und wendet ſich mit ſeinem Schwarme an der Grenze Schleſiens wieder nach Oſten. Nie hat ſeitdem ein morgenländiſches Volk das Herz von Europa verwunden können. Die letzte Belagerung von Wien durch die Türken war nur ein kleiner Schrecken.

Die Geſchichte der neueren Jahrhunderte iſt, ſo weit ſie ein kosmopolitiſches Intereſſe hat, nichts anders als die Geſchichte der Wiederherſtellung des echten Europäismus in neueren Formen. Ob dieſe neueren Formen ſchöner, edler, nützlicher ſind, als die griechiſchen und römiſchen waren, iſt eine Frage für ſich. Auch haben ſie ſeit dreihundert Jahren in den verſchiedenen Reichen, aus denen der europäiſche Staaten-Verein jetzt zuſammengeſetzt iſt, ſo mancherlei weſentliche Abänderungen erlitten, daß man ihre Geſchichte ſpeciell vor Augen haben muß, um über ihren allgemeinen und relativen Werth zu entſcheiden; und dazu iſt hier nicht der Ort. Der äſthetiſchen Höhe des griechiſchen Europäismus näherte ſich der neuere nur eine kurze Zeit mit wahrer Genialität in Italien. In allen übrigen Ländern berührte er jene Höhe nur flüchtig, indem er ſie, ängſtlich nachahmend, umſchwebte. Am kräftigſten zeigte ſich der neuere Europäismus in ſeinen *politiſchen* Formen; und wenn die Verfaſſungen der Länder, durch das Lehnsſyſtem gebildet, immer ungriechiſch und unrömiſch bleiben mußten, ſo hatten dafür die Verfaſſungen der freien Städte in ganz Europa, von Venedig bis hinauf nach Nowgorod, im Grunde dieſelbe Tendenz, wie ehemals die griechiſchen Republiken. Durchaus ungriechiſch und unrömiſch blieb nur die *religiöſe* Seite des neueren Europäismus bis in das achtzehnte Jahrhundert. Die forſchende Vernunft lag bis dahin feſt an der Kette der poſitiven Dogmen. Man philoſophirte, aber immer unter Vorausſetzung des Poſitiven, an das man glaubte; und wer es wagte; das Poſitive zu prüfen, der verſteckte ſich entweder, wie die italieniſchen Ariſtoteliker im ſechzehnten Jahrhundert, *hinter* der Kirche, oder er begnügte ſich, wie die deutſchen Reformatoren, *vor* der Kirche zu predigen, um zu lehren, wie das alte Gebäude aufgeräumt werden ſolle. Aber der Proteſtantismus war die Brücke, über welche die Vernunft im neueren Europa ſchüchtern zum Ziele der griechiſchen Freiheit zurückſchritt, obgleich unter dieſer Brücke nur ein *erdichteter* Abgrund lag. Man will behaupten, daß der Proteſtantismus, wenn er conſequent fortfahren will, wie er angefangen, ſich ſelbſt auflöſen müſſe. Wie dem auch ſeyn mag; mit der proteſtantiſchen *Gewiſſensfreiheit*, ſo beſchränkt ſie auch anfangs war, entwickelte ſich eine *ſpeculative Geiſtesfreiheit*, die ſeit anderthalb tauſend Jahren in Europa unerhört geweſen. Was das Ende dieſer neuen Emancipation der Vernunft ſeyn wird, melden die Jahrbücher der Vorzeit nicht, und die Gegenwart läßt nur Räthſel fallen. Aber vor einem allgemeinen Rückfalle der Vernunft in den Strudel der Satzungen und Traditionen ſcheint doch der Geiſt des ganzen heutigen Europa ſo ziemlich geſichert zu ſeyn. Wir wollen dieſen Geiſt nehmen, wie er iſt, und ſehen, was er unverkennbar unternimmt und ausführt.

Europa in ſeiner gegenwärtigen Geſtalt iſt ſchon bis zur *Einförmigkeit in Sitten und Gebräuchen* vereinigt in einem Wechſel von *Moden*, in denen Vernunft, Natur und guter Geſchmack, dem Beſtreben nach, mehr oder weniger herrſchend ſeyn *ſollen*, ſo grell auch Unvernunft, Unnatur und Geſchmackloſigkeit zur Abwechſelung in dieſem Beſtreben ſelbſt, und noch mehr in ſeinen Reſultaten, wirklich durchblicken. Mit jedem Jahre ſinkt eine Scheidewand nach der andern zwiſchen den Nationalſitten und Nationalcharakteren in Europa ein, ſo auffallend auch noch immer die Verſchiedenheit einiger europäiſchen Nationen ſeyn mag. Nur ſo viel ſcheint am Ende von Nationalismus in dieſem Welttheile übrig bleiben zu ſollen, als die angeſtammte Sinnesart und das Clima unabänderlich verlangen. In dieſem beharrlichen Reſiduum der alten bunten Mannigfaltigkeit der europäiſchen Völkerſchaften ſoll aber, nach dem erklärten Willen aller Regierungen, eine gewiſſe Vernunft, die überall dieſelbe iſt, ſich ſpiegeln, damit keine europäiſche Regierung hinter der andern zurückzubleiben ſcheine. Selbſt in den Gegenden, wo man ſich ſichtbar vor der Vernunft fürchtet, und wo man ſie nur unter einer beſondern Aufſicht der geiſtlichen und weltlichen Polizei *tolerirt*, giebt ſich dieſe Furcht ein vernünftiges Anſehen. Der *Obſcurantismus* ſchafft ſich ſogar eine Philoſophie, damit er nicht zurückbleibe. Die *republikaniſchen* Formen verwandeln ſich freilich, wo ſie ſich noch erhalten, immer mehr in eine bloße Formalität; aber die allgemeine Freiheit verliert wenig oder nichts dabei; denn es iſt ein *echt europäiſcher Monarchismus*, der ſich immer beſtimmter entwickelt; und der alleinige Wille ſucht vor der ganzen Welt als ein *vernünftiger* Wille zu erſcheinen. Indeſſen ſpielen die Leidenſchaften auch ihre alten Rollen; und um ſie gemüthlicher zu ſpielen, ſchaffen auch ſie ſich ihre Philoſophie. Die ärgerlichſte Frivolität brüſtet ſich, und paradirt bald als der feinſte Geſchmack, bald als die ſolideſte Kunſt des Lebensgenuſſes. Selbſt die Schurkerei ſchlägt ihr Capital im gutmüthigen *Helvetius* aus, und erklärt es nach ihrer Weiſe. Mit einem Worte, man will von Rom bis Stockholm, und von Liſſabon bis Moskau, nur hier mehr, dort weniger, im Großen und im Kleinen, im Guten und im Böſen, und ſelbſt in der notoriſchen Unvernunft bis auf einen gewiſſen Punkt *vernünftig* ſeyn.

Und in demſelben Jahrhunderte, wo ſich der neuere Europäismus in ganz Europa immer beſtimmter entwickelt, dringt er in die übrigen Welttheile immer merklicher ein. Ganz Amerika, ſo weit es cultivirtes Land iſt, ſtellt nur ein zweites Europa vor. Aſien iſt von Europäern umzingelt; und gegen die bewaffnete Handelspolitik dieſer unruhigen und nimmer ſatten Europäer muß der aſiatiſche Stolz ſelbſt bei europäiſchen Künſten ſeine Zuflucht ſuchen, um ſeine alten Formen zu retten, ſo lange es währt. Eher ſcheint freilich ſelbſt die groſe Negerei in Aſien, wo die Menſchheit ſeit Jahrtauſenden auf derſelben Stufe ſteht, europäiſirt werden zu können, ehe der Araber, der Tibetaner, der Chineſer und der Indoſtaner die Denkart und Sitte ihrer Väter verlaſſen, um im europäiſchen Style der groſſen Welt zu leben. Aber wer weiß, was ſchon in einigen Jahrhunderten geſchehen ſeyn wird? Das ſonſt ſo furchtbare Aſien iſt in ſeinem Innern politiſch aufgerieben; und ſeine moraliſchen Kräfte ſind zerſtreut. Der mürbe Coloß an der Grenze, das türkiſche Reich darf nur erſt zuſammengeſtürzt ſeyn, und das ſchöne Klein-Aſien wird mit Aegypten bald wieder werden, was es in den fünf Jahrhunderten von Alexander dem Großen bis auf Conſtantin den Kleinen, der ſonſt auch der Große heißt, unter europäiſcher Hoheit war. Wie ſich dann der Europäismus über den Euphrat hin weiter verbreiten wird, mögen unſre Enkel zu errathen verſuchen. Der arabiſche Bodnin in ſeiner Wüſte bleibe indeſſen immerhin, wie der dreſſirte Chineſer in ſeinem abgeſchmackten Ceremonialſtaat, wie der ſanfte Hindu in ſeinem geduldigen Harren auf ein andereres Leben nach Brama's Geſetz, und wie die ewigen Juden, das heißt die Stock-Juden, unter uns, eine Ausnahme von der Regel *).

Aber in *Europa ſelbſt* iſt der neuere Europäismus noch eine ſehr unreife, und vielleicht eben deßwegen noch ſo herbe Frucht. Er iſt in ſeinen neuen, immer feiner berechneten Formen bei weitem noch nicht das harmoniſche Ganze, das der griechiſche und römiſche Europäismus ſelbſt in ihren Thorheiten und Mißbräuchen waren; und er kann es auch noch nicht ſeyn, weil er das vereinte Werk *mehrerer* Nationen iſt, die zum Theil um die Ehre ſtreiten, in Europa den Ton anzugeben. Hier zeigt ſich, was das Schickſal mit der ungeheuern Verwirrung der Cultur und der Barbarei in den mittleren Jahrhunderten eigentlich wollte. Es ſollte nicht mehr Eine Nation ſeyn, die der intellectuellen und moraliſchen Bildung der übrigen ihren Typus als einzigen Muſter-Typus entweder nach griechiſcher Art empfehlen, oder, nach römiſcher Art, aufdringen dürfe. Zu dieſer neuen Wendung der Welt-Cultur war ſchon durch die Zerſtörung der Alten die Vorbereitung getroffen. In *Italien*, unter den Ruinen des claſſiſchen Alterthums, wachte der ſchlummernde Genius von Europa wieder auf. Aber Italien in ſeiner durchaus veränderten Geſtalt war damals in ganz Europa am wenigſten das

---

*) Eine ſpecielle, durch Reiſebeſchreibungen documentirte Geſchichte der Verbreitung des Europäismus in allen fünf Welttheilen ſteht unter dem Titel *Kosmopolitiſche Annalen* in den Göttingiſchen Taſchen-Calendern für die Jahre 1802 und 1803. Sie hätte wohl verdient, von einer andern Hand fortgeſetzt zu werden, da ihr Verfaſſer die ſeinige zurückzog.

Land, der Welt Geſetze zu geben. Es war zerſtückelt in ſeinem Inneren, und vom erſten Anfange ſeiner neuen Cultur an kaum fähig, ſich der auswärtigen Obermacht zu erwehren. Auch nicht ein einziges Mal konnten die Italiener, wie die Griechen in den perſiſchen Kriegen, als Eine Nation ſich zeigen. Wie weinte nicht eben darüber der humanſte Mann des vierzehnten Jahrhunderts, der edle, von der weltbürgerlichen Seite ſeiner ſchönen Seele noch immer nicht genug bekannte Petrarch! Freilich vom Vatican herab gab das Oberhaupt der katholiſchen Chriſtenheit geiſtliche Geſetze, die tiefer, als alle weltlichen, in das Innerſte der intellectuellen und moraliſchen Cultur unſers Welttheils eindrangen. Aber eben dieſe morgenländiſch-geiſtlichen Geſetze hielten das Wiedererwachen des echten Europäismus am gewaltſamſten auf. Aus dem natürlichen Sträuben des europäiſchen Verſtandes gegen dieſe Heteronomie entſtanden die Religionsunruhen mit allen ihren Greueln. Dieſe Religionsunruhen hatten kaum mit einer völligen Trennung der vielen neuen Kirchen von der einen und alten Kirche geendigt, als in Italien die Toleranz, die im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert von ſelbſt entſtanden war, wieder verſchwand. Die italieniſche Cultur wurde von dieſer Zeit an eine ſo einſeitige, gedrückte und weibiſche Cultur, daß die übrige Welt nur den äſthetiſchen Theil von ihr gebrauchen konnte. Immer tiefer ſank, beſonders ſeit dem Anfange des ſiebzehnten Jahrhunderts, die kräftige Nation der wiedergebornen Italiener, bis ſie endlich in den Abgrund der politiſchen intellectuellen und moraliſchen Ohnmacht herabfiel, in der wir ſie, ſo weit ſie als Nation in Betracht kommt, jetzt erblicken. Die Italiener ſchienen die erſte große Nation des neueren Europa werden zu wollen; aber ſie ſind es nie geworden.

Nicht viel beſſer erging es den übrigen romaniſchen Nationen, die ſich, ſeit der großen Religionstrennung, an die italieniſche Hierarchie enthuſiaſtiſch anſchloſſen. Eine kurze Zeit glänzte ihre einſeitige Cultur hoch über alle Begriffe des nördlichen Europa hinaus. Welcher Deutſche im ſechzehnten Jahrhundert hätte die ſpaniſche Poeſie dieſes Jahrhunderts verſtanden? Aber ſelbſt die politiſche Größe der ſpaniſchen Nation konnte ihr keine Herrſchaft über die Geiſter erwerben; und dieſe politiſche Größe rieb ſich ſelbſt auf. Nie hat ein mächtiger Staat mit ſolchen Kräften und ſolchen Anſtrengungen ſo wenig für ſich ſelbſt und für die Welt gethan, als Spanien ſeit der vollendeten Eroberung von Amerika. Ueberdieß war der ſpaniſche Europäismus ſchon im Keime nicht echt. Er war und blieb ein halber Orientalismus. Und Portugal theilte mit Spanien aus denſelben Urſachen daſſelbe Schickſal.

Das einzige Frankreich, daß nie enthuſiaſtiſch für den Pabſt geſtritten, die proteſtantiſche Partei nur in ſeinem Innern unterdrückt, und ſie im Auslande aus Politik begünſtigt hatte, nahm jetzt im romaniſchen und katholiſch gebliebenen Theile von Europa eine welthiſtoriſche Würde an. Weniger imponirend, aber deſto feſter begründet, kündigte der echte Europäismus aus dem proteſtantiſch gewordenen England von weitem an; was er in der Folge leiſten werde. Herabgewürdigt zur gemeinen Soldatenkraft, zum ehrlichen Pedantismus, und zum geſchmackloſeſten Vornehm-thun, ſchien damals die katholiſche und die proteſtantiſche Deutſchheit. Aber von Deutſchland aus hatte doch der Proteſtantismus ſein gefährliches Spiel, auf deutſchen Verſtand trotzend, gewonnen. Die deutſche Rechtlichkeit war die ſtille Ehre der Nation, die ſich ſelbſt verkannte. Das ſonderbare Verhältniß der deutſchen Staaten zu der öſtreichiſchen Monarchie, einer ungariſch-böhmiſch-italieniſch-niederländiſch-deutſchen Monarchie, konnte das völlig niedergedrückte Selbſtgefühl der Deutſchen nach dem dreißigjährigen Kriege nicht wieder heben. Hatte ſich doch ſelbſt der deutſche Proteſtantismus am Ende nur mit ſchwediſcher Hülfe gerettet! Aber mit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts ſchlug das Schickſal zwei neue Blätter im Buche der Weltgeſchichte auf. Die preußiſche Monarchie entſtand; und im äußerſten Nord-Oſten verwandelte ein einziger Mann das ungeheure, halb aſiatiſche ruſſiſche Reich in einen neuen Staat nach europäiſchen Formen.

Wenn wir nun Europa, ſo wie es vor uns liegt, ohne Nationalvorurtheil, ohne politiſche Seitenblicke, und ohne alle Verkürzungen des großen Maßſtabes der Welt-Cultur in ſeiner kosmopolitiſchen Einheit überſchauen, ſo werden wir deutlich vier vorzüglich merkwürdige Formen des allgemeinen Europäismus gewahr, denen ſich mehrere, in ihrer Art auch noch merkwürdige Abweichungen von dieſen Formen unverkennbar nähern. Dann entdecken wir auch die kosmopolitiſche Beſtimmung der vier großen Nationen, denen das Schickſal vorzugsweiſe die Ausbildung des neueren Europäismus anvertrauet hat. Wir wollen zuerſt jene vier Formen des allgemeinen Europäismus genauer bezeichnen, und dann die vier großen Nationen kosmopolitiſch begrüßen.

Alle romaniſch redende Völkerſchaften, deren Nachkommen die heutigen Italiener, Franzoſen, Spanier und Portugieſen ſind, nahmen, von der Epoche ihrer erſten Bildung an, in ihrer Denk- und Sinnesart eine eigene Richtung. So verſchieden ſie auch unter einander waren und immer mehr wurden, je nachdem ſie politiſch getrennt, oder vereinigt, ihre Selbſtentwickelung fortſetzten, oder in der Cultur zurückgingen, ſo blieben ihnen doch die gemeinſchaftlichen Characterzüge, durch die ſie ſich von den germaniſchen Völkerſchaften merklich abſondern. Nur nach und nach konnten jene Einheit und dieſe Abſonderung merklich werden; denn es waren ja auch Germanen, die jene Reiche gründeten, in denen man jetzt Romaniſch ſpricht. Aber es bedurfte auch keiner ſo langen Zeit, die eingewanderten Oſtgothen, Heruler und Longobarden in Italien, die Franken und Burgunder in Frankreich, und die Weſtgothen in Spanien und Portugal, ihre Abkunft von germaniſchen Stammeseltern vergeſſen zu machen. Sobald die eingewanderten Sieger ſich mit den Provinzialen, wie man damals die alten, Latein redenden Einwohner nannte, verheirathen durften, war ſchon die nächſte Generation romaniſirt. Die ſtille

Uebermacht, die die Cultur über die Rohheit immer am Ende behauptet, machte ſich nun in ihrem ganzen Umfange geltend. Nur der germaniſche Muth, der Freiheitsſinn, und die verſchiedene Neigung zu dem Lehnsſyſtem in den politiſchen Organiſationen, erhielten ſich unter den werdenden und gewordenen Italienern, Franzoſen, Spaniern und Portugieſen lange Zeit in gleicher Kraft. Mit den germaniſchen Sprachen verſchwanden im ſüdlichen Europa ſowohl die germaniſchen Geſichter, als die charakteriſtiſchen Züge der Denk- und Sinnesart ihrer im Norden zurückgebliebenen Stammesverwandten, die man in die teutoniſche oder eigentlich deutſche, und in die ſcandinaviſche Zunge eintheilen kann. Der ſüdliche Himmel und der Ueberreſt der römiſchen Cultur vereinigten ſich in der Erzeugung einer neuen Phyſiognomie, und einer neuen Diſpoſition zu dem Beſonderen in der intellectuellen und moraliſchen Bildung, das jetzt den romaniſch redenden Europäer im Ganzen auszeichnet. Die Phantaſie und der Witz gewannen die Oberhand über den alten Verſtand. Das äſthetiſche Gefühl geſellte ſich bald zu dem moraliſchen, und drohte auch bald, es beherrſchen zu wollen. Die Sinnlichkeit dieſer Nationen wurde immer dringender. Die Leidenſchaften durchbrachen kühner die Schranken des Rechts und der Pflicht. Der Enthuſiasmus knüpfte und löſete, bald große und edle, bald thörichte und abenteuerliche Verbindungen. Und weit mehr zur intereſſanten Selbſttäuſchung geneigt als der Nordländer, fühlt der Italiener, der Franzoſe, der Portugieſe, und ſelbſt der ernſthafte

Spanier, ſobald er munter wird, eine geheime Neigung, auch Andere zu täuſchen, und vorzüglich, zu intriguiren. Auch wenn ein Süd-Europäer redlich iſt, behält er eine ſchlaue Reflexion für ſich. Die Ehrlichkeit, die ſich ganz hingiebt, hält er auch in den vertrauteſten Verbindungen für kindiſche Einfalt.

Ganz anders entwickelte ſich die germaniſche Cultur. In jeder Richtung ſchien der germaniſche Geiſt dem romaniſchen entgegen wirken zu ſollen. Beide germaniſche Hauptſtimmen, die Deutſchen ſo wohl als die Scandinavier, behielten auf ihrem alten Grund und Boden die Sprache ihrer Väter bei. Beſonders aber entwickelte ſich die echt germaniſche Denk- und Sinnes-Art in den Deutſchen. Rauh, wie ihr Himmel und ihre nordiſche Sprache, blieben Jahrhunderte lang ihre Sitten, während ſie immer ſo viel von der ſüdlichen Cultur aufnahmen, als ſie gerade gebrauchen konnten. Phantaſie und Witz waren nicht ihre Nationaltalente; aber ein feſter Verſtand, der langſam, aber unaufhaltbar fortſchritt. Die Deutſchen waren nur ſelbſt noch nicht mit ihrer ausgezeichneten Perfectibilität bekannt, kraft deren ſie die Menſchheit im Kerne repräſentiren ſollten. Aeſthetiſcher Sinn war dieſen derb gebornen Menſchen nicht eigen, und es lag ihnen auch wenig daran. Ihre gemäßigte Sinnlichkeit verlangte keinen außerordentlichen Reiz. Ihre Leidenſchaften nahmen leicht Vernunft an. Nichts Hervorſtechendes, nichts Hinreißendes, nichts Impoſantes kam in der Bildung der Deutſchen zum Vorſchein. Eine gewiſſe Unbehülflichkeit, die in ihrer Stammesart lag, erſchien bald als Steifheit, bald gar als Plumpheit. Aber mit dem unermüdeten Verſtande und der außerordentlichen Perfectibilität dieſer Nation vereinigte ſich die reinſte Energie des moraliſchen Gefühls. Verſchloſſene Innigkeit des Gefühls war überhaupt charakteriſtiſch in der deutſchen Natur; aber beſonders erfüllte ein inniges und ſtilles Gefühl für das Gute die Bruſt des Deutſchen. Keine intereſſante Selbſttäuſchung wurde der inneren Aufrichtigkeit des deutſchen Gemüths gefährlich, und deßwegen auch nicht ſeiner Aufrichtigkeit gegen Andere. Die Ehrlichkeit, die eine ſchlaue Reflexion für ſich behält, nannte der Deutſche Falſchheit; und die Deutſche Grund-Ehrlichkeit mußte dem Südländer um ſo eher als Einfalt erſcheinen, weil ſie wirklich von einer gewiſſen Einfalt begleitet war; denn der langſame Verſtand des Deutſchen war, wo es Vortheil galt, leicht zu betrügen. Aber wo es Wahrheit, Recht, und Rechtlichkeit galt, da betrog man ihn ſo leicht nicht. Und in der Tiefe des deutſchen Gemüths lag immer, bei aller Kälte der Vernunft, eine eigene Neigung zum religiöſen, aber auch lange Zeit nur zum religiöſen, Enthuſiasmus. So zeigte ſich im Ganzen von jeher die moraliſche und intellectuelle Bildung der Deutſchen.

Verſchieden von der germaniſchen Denk- und Sinnes-Art nicht weniger, als von der romaniſchen, war, von den erſten Zeiten der neueren Cultur der Europäer an bis jetzt, die ſlavoniſche. Es iſt ſchwer, ein treues Gemälde der moraliſchen und intellectuellen Eigenheiten des ſlavoniſchen Völkerſtammes im Ganzen zu entwerfen, weil die Völkerſchaften, in die er ſich theilte, ſo ganz verſchiedene Schickſale gehabt haben. Die Böhmen und Wenden wurden verſchlungen in den eben ſo zähen, als loſe gewebten Nexus des deutſchen Reichs. Die Polen ſchienen ein Ideal von ariſtokratiſch-republikaniſcher Freiheit realiſiren zu wollen. Die Ruſſen wurden gar eine Zeitlang mongoliſche Unterthanen; und als ſie das mongoliſche Joch abgeworfen, gehorchten ſie unumſchränkten Beherrſchern. Und wie haben endlich die Ereigniſſe des achtzehnten Jahrhunderts den alten Charakter des vornehmen Theils der Abkömmlinge des alten ſlavoniſchen Stammes geändert! Aber das Uebereinſtimmende und wirklich Ur-Nationale in der Denk- und Sinnesart dieſer Völkerſchaften läßt ſich doch nicht wohl verkennen. Wie ihre Nationaltrachten, ſo iſt ihre urſprüngliche Geiſtesrichtung nur halb europäiſch. Den germaniſchen Völkerſchaften, beſonders den Deutſchen, ſind ſie faſt noch unähnlicher als den Süd-Europäern, mit denen ſie ſich auch weit leichter familiariſiren. Sie haben vortreffliche Anlagen, aber im Ganzen wenig Neigung, ſie auszubilden. Ihre Empfindungen ſind leidenſchaftlich; ihre Leidenſchaften ſtürmiſch. Ihr Charakter hat etwas Hervorſtechendes und entweder Impoſantes. oder Anziehendes, wenn er veredelt iſt; aber die deutſche Innigkeit und Tiefe des Gefühls iſt nicht ihr Erbtheil. Für äſthetiſche Cultur ſind ſie empfänglicher, als für gelehrte; aber in keiner Kunſt und in keiner Wiſſenſchaft haben ſie eine neue Bahn gebrochen. Ihre natürliche Raſchheit und Gewandtheit contraſtirt ſehr zu ihrem Vortheile mit der deutſchen Steifheit und Formalität. Nur der Sklavenſtand erdrückt in ihnen dieſen Charakterzug. Aber auch im Sklavenſtande ſind ſie jovialiſcher und munterer, als das deutſche Volk, geneigter zu Tanz und Spiel, und zu allen Ergötzungen, in denen die ſinnliche Lebhaftigkeit eine Art von äſthetiſchem Schwung nimmt. Ihre ganze Natur hat etwas ſcheinbar Genialiſches, das ſie ſelbſt beſonders an dem Deutſchen vermiſſen. Wo ihre Nationalität ſich ſelbſt überlaſſen wirkt, da können ſie deßwegen auch keine Nation weniger leiden, als die Deutſchen. Aber die ſtille Kraft des deutſchen Geiſtes bemächtigte ſich der ſinnlichen Lebhaftigkeit der ſlavoniſchen Natur mit und gegen ihren Willen. Den Deutſchen verdanken ſelbſt die Polen einen großen Theil ihrer Cultur. Von deutſchen Königen beherrſcht, glaubten ſie ſogar eine Zeitlang, ſich beſſer zu befinden. Endlich wurden alle ſlavoniſchen Völkerſchaften, bis auf die Ruſſen und den ruſſiſch gewordenen Theil der Polen, erbliche Unterthanen deutſcher Fürſten; und als Peter der wahrhaft Große ſeiner ganzen Nation voraneilte, indem er tief empfand, wo es ihr fehlte, faßte er mit ſeinem kräftigen Verſtande beſonders die deutſche Form des Europäismus auf, drückte dieſe Form wie mit einem Prägeſtocke der widerſtrebenden Volksmaſſe ſeiner Ruſſen ein, und nun erſt zeigte ſich die wirkliche europäiſche Anlage dieſer Halb-Aſiaten in der Empfänglichkeit, die ſie, ſelbſt im Widerſtreben gegen die neue Bildung, für den echt europäiſchen Stempel bewieſen. Die vornehme Welt in Moskau lebt ſchon ganz wie die in Paris und London.

So hätte kein Großherr in Conſtantinopel einen neuen Ton angeben können, auch wenn er den alten Islam in allen ſeinen Rechten ungekränkt gelaſſen hätte.

Die verſchiedenen Abweichungen von dieſen drei weſentlich verſchiedenen Formen des allgemeinen Europäismus kommen in keinen kosmopolitiſchen Betracht, eine einzige ausgenommen, die ſich ſonderbar zu einer vierten ausgebildet hat. Aber die Charakteriſtik des engliſchen Europäismus läßt ſich füglich mit der Darſtellung der kosmopolitiſchen Größe der engliſchen Nation vereinigen. Noch eine andre, in ihren angeſtammten Eigenheiten ſehr merkwürdige Nation, die Ungarn, ſind durch ihre politiſche Lage längſt verhindert, in das große Rad der Welt-Cultur ſelbſtſtändig einzugreifen. Und was ſonſt von Fragmenten alter europäiſcher Völkerſchaften in Schottland, Irland, Wallis, Nieder-Bretagne, an den Pyrenäen, und an der türkiſchen Grenze ſich erhalten hat, iſt nur Anhang zum Ganzen.

Blicken wir nun auf die Landkarte unſers Welttheils nach den Territorien der vier vorzüglich merkwürdigen Formen des allgemeinen Europäismus, ſo erſcheinen die brittiſchen Inſeln als eine kleine Welt für ſich. Das Territorium der romaniſchen Denk- und Sinnesart ſondert ſich von dem alt-einheimiſchen und dem eroberten Grund und Boden des germaniſchen Europäismus durch eine gebogene Linie ab, die ungefähr von Lüttich bis Baſel läuft, dann die Schweiz umſchließt, und ſich mit der ſüdlichen Grenze von Oeſtreich bis nicht ganz an das adriatiſche Meer hinzieht. Von dieſem Punkte zieht ſich nordwärts über Riga hinauf die lange Linie zwiſchen dem germaniſchen und dem ſlavoniſchen Europäismus. Ihre Krümmungen nachzuweiſen, iſt hier nicht der Ort. Doch überſehe man nicht die Abweichungen von dieſer Linie in dem Gemiſche der Länder und Nationen, wo zum Beiſpiel das ſlavoniſche Böhmen faſt von allen Seiten von deutſch redenden Nachbarn umgeben und ſelbſt in ſeinem Innern zum Theil verdeutſcht iſt, oder wo Deutſche, von ihrem Mutterlande abgeſondert, ſich angeſiedelt haben, wie in einem Theile von Ungarn und Siebenbürgen. Nun überſchaue man kosmopolitiſch das Ganze dieſer geographiſchen Miſchungen und Abſonderungen. Welch ein überraſchendes Verhältniß! Der engliſche Europäismus hat, ſo weit er auf das Mutterland eingeſchränkt iſt, das kleinſte Territorium. Aber welch einen Einfluß auf die Welt-Cultur! Unter den romaniſchen Nationen iſt die franzöſiſche die einzige, die durch ihre Sitten und Sprache nicht weniger, als durch ihre politiſche Macht, eine welthiſtoriſche Größe behauptet. Und Frankreich grenzt an Deutſchland und ein beträchtlicher Theil der deutſchen Nation muß, für jetzt wenigſtens, franzöſiſchen Geſetzen gehorchen! Deutſchland als ein Reich exiſtirt gar nicht im kosmopolitiſchen Sinne. Wie weit man ihm eine politiſche Exiſtenz zuſchreiben darf, geht uns hier nicht an. Aber die deutſche Nation exiſtirt auch auf der Landkarte in auffallender Größe. So weit man von den Alpen bis an die Grenze von Ingermannland hinauf deutſch ſpricht, exiſtirt ſie in moraliſcher und intellectueller Einheit, mannigfaltig modificirt, aber im Grunde doch immer deutſch. Und Holländer, Schweden und Dänen theilen mit dem Deutſchen, zwar nicht die deutſche, aber die germaniſche Denk- und Sinnesart in ihren weſentlichſten Richtungen. Mit dieſem Maßſtabe gemeſſen, erſcheint denn auch das ruſſiſche Reich nicht mehr wie ein furchtbarer Rieſe, der über Mittel-Europa wegſchreiten kann, um Süd-Europa zu ergreifen. Dieſer Rieſe hätte es, wenn er ja ſeine ſlavoniſche Natur der Welt aufdringen wollte, mit einem anderen zu thun, der ihm an moraliſcher und intellectueller Kraft weit überlegen iſt. Aber ſeit hundert Jahren iſt Rußland in den Augen des Kosmopoliten nichts weniger als ein gefährlicher Staat. Aneignen will ſich dieſer Staat die fremde Cultur, nicht ſie unterdrücken. Und wenn einmal eine erſchreckende Gewitterwolke den neuen Tag im Norden verdunkelt, ſo geht nachher deſto glänzender eine Sonne auf wie Alexander der Gute.

Vier große Nationen leiten alſo jetzt die Welt-Cultur. Alle übrigen Nationen ſchließen ſich an jene nur an. Zwei jener Nationen, die franzöſiſche und die engliſche, geben den großen Ton laut genug an, daß man ihn rundum die Erde vernehme. Die dritte, die deutſche, geht ſtill ihren Gang, ohne politiſche Macht, aber mit unverdroſſener Kraft immer fortſchreitend auf dem Wege der Geiſtes-Cultur, und unverkennbar beſtimmt, künftig die Lehrerin der Welt zu werden. Die ruſſiſche Macht begünſtigt den Europäismus überhaupt; und ſie verſpricht, ihn, wenn er in ihr Inneres eingedrungen ſeyn wird, auch in einen aſiatiſchen Staat, der ſchon entſtehen wird, zu verpflanzen. Auf dieſe Art können die Ruſſen die allgemeine europäiſche Cultur, wie die Römer die griechiſche, verbreiten. Sie ſind alſo die *vierte* unter den großen Nationen des neunzehnten Jahrhunderts, wenn gleich, nach kosmopolitiſcher Schätzung, noch eine *werdende* Nation.

Aber von welcher der vier großen Nationen die Welt ſich *das Beſte* zu verſprechen hat, darf der Weltbürger fragen. Wenn ihm dann auch das Prophezeien nicht gefällt, ſo liegen doch Data genug vor ihm, die er in einem Reflexionspunkt zuſammenziehen kann, um, nach ſeiner beſten Einſicht, zu fürchten oder zu hoffen.

Die *franzöſiſche* Cultur wirkte am erſten auf ganz Europa. Ihr Wiederſchein iſt auch in allen übrigen Formen des neueren Europäismus unverkennbar. Die Grazie der Sitten und die Eleganz der Sprache wurden in Frankreich kunſtmäßig cultivirt, während die Cultur überhaupt in den übrigen romaniſchen Ländern zurückging. Alle Wiſſenſchaften und Künſte blühten in Frankreich auf. Die Franzoſen ſchienen die neuen Griechen für Europa werden zu wollen, und man trat fröhlich in ihre Fußtapfen, weil man kein *ſchöneres Ziel* zu kennen glaubte. Auch die franzöſiſche Heiterkeit warf ihre ſanften Strahlen überall verſchönernd auf das Leben; und was das franzöſiſche Ceremoniell Eckiges und Uebertriebenes hatte, wurde durch Freundlichkeit und Würde auf eine ähnliche Art vergütet, wie die ſteife, durchaus geſchmackloſe franzöſiſche Tracht im Zeitalter des gefeierten Ludwigs ſich durch den Anſtand empfahl, mit dem man ſie trug. Ein blendendes Colorit der wahren Humanität gab ſelbſt der franzöſiſchen Thorheit wenigſtens das Recht, ſich überall zu zeigen. Aber ſchon in jenem, wirklich reizenden Blütenalter der franzöſiſchen Cultur ſprach aus allen franzöſiſchen Erfindungen und Einrichtungen kein rechter Genius der Menſchheit. Aeſthetiſch und gleichſam überäſthetiſch ſollte die franzöſiſche Cultur im Ganzen ſeyn; aber der franzöſiſche Geſchmack war ſo einſeitig und ſo beſchränkt, daß er Eleganz mit der höchſten Schönheit verwechſelte, dem emporſtrebenden Geiſte das Vornehme anſtatt des Idealen zum Ziele anwies, und ſelbſt eine froſtige Beobachtung conventioneller Regeln beinahe zur Hauptſache der äſthetiſchen Vollkommenheit machte. Allerdings war dem franzöſiſchen Geſchmacke, wie dem griechiſchen, alles Phantaſtiſche und Ungeheure zuwider. Seine Geſetze *ſollten* gebieten, was vernünftig und natürlich iſt; und ſie geboten es in der That, wo die Neigung zum *Willkührlichen und Conventionellen* nicht vordrang. Aber dieſe Neigung drang ſelbſt durch die franzöſiſchen Formen des Vernünftigen und Natürlichen vor. Geſchmackloſe Kleidung, geſchmackloſe Reverenze, entſtellten die elegante franzöſiſche Geſelligkeit, weil es der Gebrauch ſo wollte. Die franzöſiſchen Dichter und Kritiker ſchneitelten mit vornehmer Wichtigkeit an den Formen des Erhabenen in der dramatiſchen Kunſt nach Regeln der Poetik des Ariſtoteles, die ſie nicht verſtanden, aber doch als conventionelle Regeln pünktlich befolgen zu müſſen glaubten. Alles energiſche Emporſtreben des *freien* Geiſtes wurde ſchon damals als ein romaneskes Zurückkehren zu der Barbarei, über die man triumphiren wollte, verſpottet. Welche unerhört albernen und faden Urtheile fällte die Partei des feinen, ſonſt ſo geiſtreichen Fontenelle über die Poeſie der Alten! Wie etwas ſchön und groß ſeyn könne, das nicht in die conventionell-franzöſiſchen Formen eingeregelt war, wurde den Franzoſen immer unbegreiflicher. Cela se fait, cela ne se fait pas; cela se dit, cela ne se dit pas: wurde die zweite Grundregel des franzöſiſchen Geſchmacks im Leben, Reden und Schreiben. Die Art von Philoſophie, die ſeit dieſer Zeit in Frankreich noch etwas gelten ſollte, mußte immer oberflächlicher werden, um die Nation zu intereſſiren. Alle Wiſſenſchaften erhielten in Frankreich eine elegantere Form, aber nur die Naturwiſſenſchaften und die Mathematik eine weſentliche Erweiterung. Montesquieu ſchrieb ein vortreffliches Buch über die Geſetze; aber von bürgerlichem Selbſtgefühl zeigte ſich nur noch hier und da eine ſchwache Aufwallung. Der Hof gehorchte lächelnd und ſpottend dem Monarchen, und das Volk, lachend und fluchend, dem Hofe. Und immer war die franzöſiſche Natur im Ganzen ſehr zufrieden mit dem, was ſie war, folgſam dem Wechſel der Mode, aber ſelten, bis auf die Epoche der großen Revolution, ein reelles Ziel der Fortſchreitung ſcharf in das Auge faſſend. Welche cultivirte Nation hat das große Geſchäft der Erziehung in dem Grade, wie die Franzoſen von jeher, vernachläſſigt?

Was dieſe merkwürdige Nation geworden iſt, nachdem ſie die blutigſte aller Revolutionen, die die Weltgeſchichte kennt, in einem Kampfe beſtanden, den ihre Armeen für ihre Generale und Lieferanten und deren Vettern und Baſen gewonnen haben, lehren die Zeitungen, die Journale des Luxus und der Moden, und die neueſten Arbeiten der franzöſiſchen Schriftſteller. Das Gemälde wird grell, auch wenn man es mit den mildeſten Farben zeichnet. Das Wort Revolution hat jetzt in Frankreich ſeine urſprüngliche Bedeutung wieder erhalten. Zurückwälzung zum Alten unter neuen Herrſchern war der Preis des zehnjährigen Kampfs. Was ſich im Innern und Aeußern der umgeformten Monarchie geändert hat, kommt in den Augen des Kosmopoliten wenig in Betracht, und iſt überdieß bloß Folge der Umſtände. Was Neues hinzugekommen iſt, wiſſen beſonders Diejenigen, die ſich die Früchte der Revolution in eleganten Speiſezimmern wohl ſchmecken laſſen.

Die engliſche Cultur, die jetzt der franzöſiſchen in ihren Einflüſſen auf die Welt energiſch die Wange hält, hatte von ihrer Entſtehung an einen weſentlich andern Charakter, als die franzöſiſche. Ein germaniſches Volk erobert die britanniſche Inſel, in der ſich die römiſchen Einrichtungen auch damals, als die Eingebornen wieder auf ihr herrſchten, nicht ganz verloren hatten. Kaum ſind die ſächſiſchen Eroberer mit der Beſitznahme des nun nach ihnen genannten Englands, und mit der Einführung und Veredelung ihrer Sitten und Gebräuche, ein wenig im Klaren, als ſie, nach tapferem Widerſtande, ſich däniſchen Eroberern unterwerfen müſſen. Dieſe Dänen, alſo auch ein germaniſches Volk, werden wieder verdrängt von ihren in Frankreich ſchon zu Franzoſen gewordenen Stammesbrüdern aus der Normandie. Nun erſt bildeten ſich der engliſche Geiſt und Charakter. Die Geſchichte der Entwickelung des engliſchen Nationalismus gehört nicht weiter hierher. Aber von nun an war eine originelle Miſchung der germaniſch gebliebenen Denk- und Sinnesart mit der halbromaniſchen, die die Normannen aus Frankreich nach England verpflanzten, die Grundlage aller Eigenheiten der engliſchen Cultur. Germaniſcher Charakter und romaniſcher Geiſt vereinigten ſich zu einer herrlichen Selbſtbildung. Politiſche Verwirrungen im Innern des Staats und endlos ſcheinende Kriege mit Frankreich hielten dieſe Selbſtbildung lange auf. Aber immer ſtrebte die Nation nach bürgerlicher Freiheit und Ordnung, und nicht ohne äſthetiſchen Sinn. Solche Balladen, wie die Ritter und das Volk in England ſchon im funfzehnten Jahrhundert ſangen, waren in ihrer Art Daſſelbe, was um dieſelbe Zeit die Romanzen in Spanien. Bald darauf germaniſirten engliſche Dichter auf ähnliche Weiſe, dem engliſchen Tiefgefühle gemäß, das ſpaniſche Schauſpiel. Welche Nacht lag damals noch vor den poetiſchen Blicken der Deutſchen! Immer mehr verlor ſich die alt-ſächſiſche Schwerfälligkeit in England, und doch blieb die engliſche Cultur unfranzöſiſch. Das moraliſche Intereſſe war und blieb in der Bruſt des Engländers, wie in der Bruſt des Deutſchen, ſtärker, als das äſthetiſche. Nach Eleganz ſtrebte auch der engliſche Geiſt; aber dieſes Streben vereinigte ſich, ſeitdem die

Engländer als merkantiliſche Nation ſich hervorthaten, mit einem echt germaniſchen Sinne für das Nützliche. Durch engliſchen Geiſt und Fleiß kam endlich eine ſolche Eleganz in alle Geräthſchaften der bürgerlichen Bequemlichkeit und des Wohllebens, als ob Vulkan mit ſeiner Grazie, nach der homeriſchen Dichtung, die Aufſicht über einige engliſche Fabriken übernommen hätte. Bürgerliche Rechtlichkeit wurde die Krone der engliſchen Tugenden; aber alle Beſchränkung des Kopfs, alle Unbehülflichkeit des Betragens, wurde dem Engländer unausſtehlich. Im Style der altſächſiſchen Derbheit nennt noch immer der gemeine Mann in England den Mann nach ſeinem Herzen einen „ehrlichen Kerl und einen gewandten Kerl“ (an honest fellow and a clever fellow). Auch in der engliſchen Cultur iſt das Conventionelle nicht zu verkennen; und an Allem, was Nationalſitte iſt, hängt der Engländer mit eiſernen Starrſinn, eben darum, weil es Nationalſitte iſt. Aber das Vernünftige und das Natürliche iſt überall, wo es Hauptſachen gilt, dem Engländer das Weſentliche. Eine gewiſſe Wildheit im Lebensgenuſſe hält er für nothwendig zur freien Entwickelung des natürlichen Daſeyns und zur Erhaltung einer ſelbſtſtändigen Individualität. Aber auch in ſeinen bürgerlichen und moraliſchen Ausſchweifungen ehrt er die Ordnung, mit der er ſpielt.

Es iſt ſchwer, den Schein der Parteilichkeit zu vermeiden, wenn man kosmopolitiſch und durchaus unparteiiſch den Nationalfonds der engliſchen Vortrefflichkeit prüft. Daß ein merkantiliſcher Geiſt ſich der engliſchen Nation bemächtigt hat, iſt traurig genug. Daß der engliſche Nationalſtolz im Auslande gern zur Frechheit wird, iſt nur zu bekannt; und daß er ſich mit ſeinen Anſprüchen in der Herabſetzung ausländiſcher Vorzüge oft lächerlich macht, leidet auch keinen Zweifel. Aber auch nur übermäßiger Nationalſtolz und merkantiliſche Ungenügſamkeit halten die kosmopolitiſche Entwickelung des engliſchen Europäismus auf. Der Engländer wäre gern Tyrann des ganzen feſten Landes, wenn er ſeinem böſen Sinne folgt, der, neben dem guten, in ihm, beſonders auf dem feſten Lande, ſtark iſt. Aber welche Nation hat denn ſchon den Rechten der Menſchheit im Ganzen ſo gehuldigt, wie die Engländer? Welche handelnde Nation hat die Erde, deren Schätze ſie verſchlingen möchte, ſo ſtudirt? Noch iſt der ſchamloſe Menſchenhandel, zum Vortheil der weſtindiſchen Colonien, durch alle engliſche Parlamentsdebatten wenig geſchmälert. Aber die **engliſche** Geſetzgebung brachte doch dieſen Gegenſtand legislatoriſch zur Sprache; und das Recht trat in offenen Kampf mit dem Vortheile. Ueberall, wohin der engliſche Handelsgeiſt gedrungen iſt, hat er ſich auch für die Wiſſenſchaften thätig bewieſen. Und wo hat die Vernunft theoretiſch und praktiſch die **öffentliche Denkfreiheit** ſo beſtimmt in Schutz genommen, wie in England? Wo hat der öffentliche Sinn für Recht und Rechtlichkeit den Mißbrauch des öffentlichen Gedankenwechſels ſo unanſtößig

Schranken geſetzt? Wo riß ſich der freie Menſchenverſtand ſo kategoriſch von *allen* willkürlichen Beſchränkungen los, ohne die öffentliche Ordnung zu ſtören? Wo wird das Streben nach dem Vortrefflichſten, auch in ſeinen Verirrungen, von dem gebildeteren Theile der Nation mehr geachtet? Wo hat das *allgemeine Wohl* überhaupt ſo viel helle Köpfe und thätige Charaktere *vereinigt*, wie in England? Und wenn die Philoſophen auf den britiſchen Inſeln den Gipfel des ſpeculativen Wiſſens nicht erſtiegen haben, ſo verdankt *ihnen*, beſonders der ſchottiſchen Schule, die Philoſophie eine ganz neue *Analyſe des moraliſchen Gefühls*, und kraft dieſer Analyſe eine Moral, die zwar den ſpeculativen Kopf nicht befriedigt, aber tief in das wirkliche Leben eingreift, und die Moralität ſelbſt gegen die Sophismen des Egoismus, die nirgends mehr Parteigänger, als in Frankreich, gefunden haben, nachdrücklich in Schutz nimmt.

Nicht ſo verführeriſch, wie die franzöſiſche, nicht ſo bürgerlich-impoſant, wie die engliſche Cultur, iſt die *deutſche*. Aber es ziemt auch weder dem Deutſchen ſelbſt, noch dem Ausländer, ſchon jetzt zu ſagen, was deutſche Cultur eigentlich iſt; denn ſie iſt noch im *Werden*; und wie ihr beſcheidenes Wirken über hundert Jahr, wenn kein politiſcher Unſtern wieder über ihr aufgeht, ſich neben den franzöſiſchen und engliſchen Anſprüchen ausnehmen wird, müſſen wir der Nachwelt beurtheilen laſſen. Die allerungünſtigſten Conjuncturen, die die Selbſtentwickelung einer Nation aufhalten können, trafen immer die Deutſchen. Endlich im ſechzehnten Jahrhundert rafften die Großen und die Gelehrten in Deutſchland ſich auf. Aber ein unſeliger Religionskrieg und eine bleibende, alſo noch unſeligere Trennung der deutſchen Nation in die proteſtantiſche und die katholiſche Hälfte waren eine Folge des halb gelungenen, halb ſich ſelbſt zerſtörenden Emporſtrebens nach Freiheit des Gewiſſens. Es mußte ſich fügen, daß genau um die Zeit, als die franzöſiſche und engliſche Nation zu wetteifern anfingen, die Deutſchen ſo entkräftet waren, daß ſie ſich alle Folgen ihres politiſchen Schickſals in dumpfer Paſſivität gefallen laſſen mußten. Nie fielen die natürlichen Mängel der deutſchen Denk- und Sinnesart mehr, nie ihre Vortrefflichkeit weniger in das Auge, als gerade damals. Aber vorüber iſt endlich die widerliche Zeit der deutſchen Geiſteserſchlaffung. Keine Nation hat in ihrem intellectuellen Wiedererwachen ſo rühmlich nachgehohlt, was ſie verſäumte, und keine verdankt einen weſentlichen Theil ihrer Bildung ſo beſtimmt ihren *Schriftſtellern*, wie die Deutſchen. Keine Nation hat aber auch eine ſolche *Univerſal-Perfectibilität*, eine ſolche Empfänglichkeit für alles Gute und Edle, und einen ſolchen Enthuſiasmus in der ſelbſtthätigen Fortſchreitung bewieſen, als die Deutſchen ſeit einem halben Jahrhundert.

Deutſchland iſt das *Herz* von Europa, im moraliſchen, wie im geographiſchen Sinne. Es hat ſein politiſches Schickſal verſchmerzt; es iſt ſeitdem überall, wo Deutſche wohnen; und das Ganze, dem das deutſche Gemüth innig anhängt, iſt die Menſchheit. Noch franzöſirt ſich der Deutſche freilich ein wenig; noch engliſirt er ſich dazu; aber nicht mehr und nicht weniger, als alle übrige europäiſche Nationen, und mit ſichtbar ſteigendem Gefühle für ſeinen eigenen Werth. Die knechtiſche Demuth, in der die Großen und das Volk vom Rhein bis an die Oder während der langen Periode der deutſchen Gallomanie verſunken waren, hat ſich wie eine Wolke verzogen. An *vernünftiger Freiheit* iſt jetzt keiner Nation in der Welt mehr gelegen, als der deutſchen. Aber der Deutſche begreift auch immer mehr, daß die vernünftige Freiheit, auf die er Anſpruch macht, mit jeder Staatsverfaſſung beſtehen kann, die in Deutſchlaod geſetzmäßig iſt. Der Deutſche, der ſeinem Fürſten geſetzmäßig gehorcht, liebt ſeinen Fürſten, wie ehemals der Franzoſe ſeinen König liebte, und achtet das Geſetz ſeines Vaterlandes, wie der Engländer ſeine Conſtitution. Aber in England ſelbſt ſtrebt die Vernunft, ſeitdem ſie in Deutſchland wieder erwacht iſt, nicht ſo kräftig zum *Ziele* wahrer Aufklärung, wie in Deutſchland. Aus dem Gedränge der *neueſten Philoſophien* der Deutſchen wird ſchon zur rechten Zeit eine Philoſophie hervortreten. Der deutſche *Enthuſiasmus für Wahrheit* verräth überall ſeine Abkunft von dem *religiöſen* Enthuſiasmus, dem einzigen, deſſen die Nation ehemals fähig war, ehe ihre Gelehrten eine höhere

Stufe der Bildung erreicht hatten. Aber nirgends findet der ſolide, alt-germaniſche Menſchenverſtand, auch wenn ihm eine ſchwärmende See te Sophiſmen über Sophiſmen entgegenſprudelt, außerhalb England eine ſo ſtarke Partei, und nirgends dringt er ſo fühlbar in den religiöſen Volksunterricht, wie in Deutſchland. Eines äſthetiſchen Enthuſiasmus iſt nun einmal unſre Nation, als Nation, nicht fähig; aber deſto glühender iſt auch dieſer Enthuſiasmus in den einzelnen äſthetiſchen Naturen, die in Deutſchland, zur Verwunderung des ſüdlichen Europa, ſeit funfzig Jahren erwachſen. Ein deutſcher Schulmann, Johann Winkelmann, rief den höheren Kunſtſinn in Italien wieder zum Leben. Ein deutſcher Odendichter, Klopſtock, drückte die tiefſte Innigkeit eines echt deutſchen Gemüths griechiſchen Formen ein. Ein anderer deutſcher Dichter, deſſen Nahme jetzt freilich auch zum Stichblatte eines modiſchen Aberwitzes dienen muß, deckte den Deutſchen endlich auch das Geheimniß des rein äſthetiſchen Sinnes auf. Mit der italieniſchen Muſik wetteifert die deutſche. Die alten Schulen der italieniſchen Mahlerei ziehen beſonders deutſche Schüler. Deutſchland iſt jetzt faſt noch das einzige Vaterland des europäiſchen Genies überhaupt. In Frankreich iſt das Genie dem Witze, in England der gar zu eifrigen Gemeinnützigkeit gewichen. Die deutſche Gelehrſamkeit iſt jetzt der Inbegriff der Gelehrſamkeit der ganzen Welt. Und für Erziehung und öffentlichen Unterricht wird ſelbſt in England nicht ſo verſtändig geſorgt, wie in Deutſchland.

Welche Richtung die werdende Cultur der vierten großen Nation des neunzehnten Jahrhunderts vorzüglich nehmen wird, läßt ſich noch nicht vorausſagen.

IV.

Ueber das Verhältniß der Philoſophie zur Poeſie in Beziehung auf das Lehrgedicht.

Von einem Idealiſten.

Mit Anmerkungen vom Herausgeber.

Vorerinnerung
des
Herausgebers.

Warum ſollte nicht auch der jetzt ſo genannte Idealismus in einer Zeitſchrift, die keine Factions- und Sectenſchrift iſt, zu Worte kommen dürfen, wenn er ſich, wie in dieſer Abhandlung, mit Geiſt und Würde und ohne die Inſolenz ausdrückt, die ſonſt ſeine Erbſünde zu ſeyn ſcheint? Wundern darf man ſich indeſſen über die liberale Denkart des Verfaſſers, der dem Fichtio-Schellingio-Schlegelianismus zugethan iſt, und doch ſeiner Arbeit einen Platz unter den Schriften anders denkender Männer wünſchte, die er für „todte Hunde" halten müßte, wenn er ein echter Schüler ſeiner Lehrer wäre. Die Anmerkungen, die dieſer kleinen Abhandlung zur Erläuterung dienen ſollen, ſind alſo auch nur gegen die Lehre, zu der ſich der Verfaſſer bekennt, aber nicht im mindeſten gegen die Individualität des Verfaſſers gerichtet.

Ueber Philoſophie und Poeſie.

(Anmerk. des Verfaſſers. Zur Beurtheilung dieſes Aufſatzes kann es dienen, zu wiſſen, daß er urſprünglich vor einer Ueberſetzung des Lucretius ſtehen ſollte. Hier iſt hin und wieder etwas weggeſtrichen, auch wohl etwas hinzugeſetzt.)

Philoſophiſchen Wahrheiten eine poetiſche Form zu geben, iſt ein uralter Gebrauch. Es läßt ſich nicht aus der Geſchichte beweiſen, aber doch nach der Geſchichte vermuthen, daß dieſe Form der Philoſophie, im weiteſten Sinne des Worts, ihr Daſeyn verdankt. Den erſten Erfinder des Sylbenmaßes leitete gewiß ein glückliches Ungefähr. Dieß liegt ſchon im Begriffe der Erfindung. Dieſe erkennt ein Unbekanntes, ein Neues. Nach welchem Princip aber könnte man ein Unbekanntes erkennen wollen? Alſo, der Begriff des Sylbenmaßes ſprang dem Erfinder vor die Seele, als er eben Verſe machte. Das erſte Entſtehen der Sylbenmaße wäre ſonach zufällig; aber daß dieſes Entſtehen zu einem Beſtehen wurde, daß der Erfinder ſeine Erfindung beobachtete, und daß Andre ſie auffaßten und vervollkommten, daran hat gewiß die Philoſophie einen großen Antheil *).

Die Philoſophie; aber nicht vermöge ihres innern Weſens, ſondern vermöge eines äußern Umſtandes. Nemlich die ganze Philoſophie dieſes Zeitalters beſtand **) in einfachen Betrachtungen, welche beobachtende Männer über menſchliches Leben und menſchliche Schickſale anſtellten, oder in weiſen Reflexionen, die ſich erfahrenen Greiſen bei den wechſelnden Verhältniſſen des menſchlichen Daſeyns aufdrangen, und die ſie vor ihrem Abſchiede von dem Lichte der Sonne den Hinterbleibenden zur Lehre und zum Troſt, zur Ermahnung und Warnung als ein ſchönes Vermächtniß zu hinterlaſſen wünſchten, um ihnen die Umwege und Verirrungen zu erſparen, denen ſie ſelbſt ihre Erfahrung und ihre Betrachtungen verdanken mochten. Um ſie den Gemüthern der Menſchen deſto feſter einzuprägen, und ſie wirklich zu leitenden Maximen zu erheben, wurden ſie in körnichte Denkſprüche gebracht, die vom Munde zu Munde fortgehen und ein unvergängliches Erbe dem Sohne vom Vater ſeyn ſollten. Jede Philoſophie iſt für jedes Zeitalter hinreichend, das ſich mit ihr begnügt. Das Hinüberſtreben über die Grenze der Alten beweiſet ihre Untauglichkeit für das neue Geſchlecht. Dem Zeitalter kindlicher Einfalt war die Philoſophie kindlicher Einfalt Alles, was es bedurfte. Um ſie aber wirklich zum Sohne vom Vater zu vererben, war es dieſem nicht möglich, ſie ſeinen Kindern ſchwarz auf weiß zu geben, ſondern ihrem Gedächtniſſe mußte auf eine andere Art zu Hülfe gekommen werden; und da vertrat das Sylbenmaß die Stelle von Feder und Dinte. Vielleicht erklärt ſich auf dieſe Weiſe auch der Reim. Nemlich bei Sprachen, die minder wohlklingend, oder deren Sylbenlängen weniger hörbar waren, reichte dieß Vehikel nicht hin. Das Ohr vermochte nicht zu unterſcheiden, ob in dem Ausſpruche noch etwas fehlte oder nicht, und nur der Reim konnte bewirken, was der Unbeſtimmtheit und der Unbehülflichkeit der Sprache abgehen mochte. In den älteſten deutſchen Verſen z. B. findet ſich nichts, woran man den Vers für einen Vers hätte erkennen können, wenn nicht der gleichlautende Ton in der folgenden Reihe der erſtern ihre Grenze ſetzte. Darum eilte man über Alles weg, und nur am Reim erkannte das Ohr die gehörte Rede. Die erſte Erfindung des Reims war natürlich zufällig, die Beibehaltung, Bedürfniß.

---

*) Der Verfaſſer ſcheint hier das Wort Philoſophie in einem Sinne zu nehmen, den ſeine Lehrer ſchwerlich gut heißen werden. Dafür wird die Identification der Poeſie und der Verskunſt den neueſten deutſchen Verskünſtlern gefallen, ſo verſchieden auch poetiſche Anſchauung und metriſcher Ausdruck ſind. Mit poetiſcher Anſchauung mußte die Poeſie anfangen, aber nicht mit metriſchem Ausdruck. Der erwachende Geiſt ſuchte ſich in der Natur, ſtrebte über alles Todte hinaus, beſeelt die Dinge, die ihn umgeben. Philoſophie, die noch weder ſpeculativ, noch praktiſch war, entſtand aus einer ähnlichen Beſtrebung des Geiſtes, ſich ſelbſt in die Natur zu verpflanzen, und ſich doch über die Natur zu erheben. Das Bedürfniß der Harmonie veranlaßte die Entſtehung eines rhythmiſchen, aber noch regelloſen Ausdrucks. Was man eigentlich Sylbenmaß nennt, iſt ohne Zweifel von weit ſpäterem Urſprunge.

Anmerk. des Herausg.

**) Nach meiner Meinung. Die phyſiſche Philoſophie entſtand vielleicht ſpäter.

Anmerk. des Verf.

Es gehört nicht weiter hierher, die Ausbildung und die beſtimmte Bildung der Versmaße zu verfolgen. Hier war es genug, den möglichen Urſprung zu bezeichnen. Vielleicht ergiebt ſich in der Folge noch eine ſchickliche Gelegenheit, einige Worte darüber zu ſagen.

Späterhin, als dem menſchlichen Geiſte, der zu größerem Bewußtſeyn erwacht war, dieſe Philoſophie nicht mehr befriedigte, ſondern die Speculation ihm zum Bedürfniſſe wurde; noch mehr, als die Kunſt zu ſchreiben erfunden war; da fiel der erſte Grund allerdings weg, die Wahrheiten oder Verirrungen der Philoſophien in gemeſſenen Worten auszuſprechen. Auch ſonderte ſich wirklich die Form von dem Inhalte; es bildete ſich die ungebundene Rede, und die gemeſſene blieb der Poeſie allein; aus Gründen, die ſich ſpäter zeigen dürften. Aber das Bedürfniß war zur Gewohnheit geworden, und dieſe entſchuldigt den Gebrauch, daß man von Zeit zu Zeit zur alten Weiſe zurückkehrt, und ſelbſt höhere ſpeculative Forſchungen in poetiſche Sprache und Form zu gießen ſuchte. Sie entſchuldigt den Gebrauch, wenn ſie ihn auch nicht rechtfertigt. Und ſo entſtand das philoſophiſche Lehrgedicht, unter welcher Benennung wir hier nur ſolche Gedichte verſtehen, deren Abſicht es iſt, ſpeculative Forſchungen auszuſprechen und darzuſtelſtellen. Daß zu der Gewohnheit noch andre Gründe kamen, welche die Verfaſſer ſolcher Gedichte ku dieſer Form beſtimmten, iſt wahrſcheinlich und gewiß. Lucretius z. B. giebt die ſeinigen beſtimmt an.

Wollen wir aufrichtig ſeyn, ſo müſſen wir geſtehen, daß nie ein Gedicht, dem man die Abſicht der Belehrung ſogleich anſieht, befriedigt, es mag ſich beſchäftigen, womit es will; am wenigſten thut es vielleicht das philoſophiſche Lehrgedicht. Wie vortrefflich es auch im Einzelnen ſeyn mag; der Totaleindruck iſt nicht rein; und das Vergnügen einzelner Stellen wird zu ſehr durch andre geſchwächt, die jene verbinden ſollen. Der Stoff und die Form ſcheinen ſich zu widerſprechen, und man mag das Werk als Poeſie oder als Philoſophie anſehen; keine befriedigt vollkommen, ſo wenig als ihre Verſchmelzung. Damit iſt keineswegs geſagt, daß man die ganze Art verwerfen müßte; man kann etwas Anderes als höher erkennen, und doch auch Dieſes gelten laſſen.

Woher kommt aber das Unbefriedigende? Liegt es im Weſen der Philoſophie, daß die Formen, welche ſich die Poeſie angeeignet hat, ihrem Geiſt durchaus fremd ſind, und daß die Verbindung dieſes Weſens und dieſer Form durchaus nichts Ganzes ausmachen kann? Oder liegt es im Weſen der Poeſie, daß ſie nur in dieſen Formen, wie wechſelnd ſie ſeyn mögen, einherſchreiten kann? oder woher kommt es?

Der menſchliche Geiſt findet ſich, ſobald er ſich findet, im Gegenſatz gegen eine Welt, die ſich nach andern Geſetzen fortzubewegen ſcheint, als denen, die ihm einwohnen. Sein ganzes Thun und Treiben, all ſein Streben und Verfahren geht dahin, dieſen Gegenſatz aufzuheben. Denn dieſer Gegenſatz erſcheint ihm gerade als der Quell, welchem alle Wünſche und Neigungen, alle Sehnſucht und Hoffnungen, alle Furcht und Zweifel, alle Leiden und Ungewißheit u. ſ. w. entſpringen. Gerade weil die Welt ihm entgegenſteht, werden die Wünſche und Triebe, die in ſeiner Bruſt leben, unbefriedigt zurückgedrängt, und ſeinem Wollen Schranken geſetzt, die er nicht überſpringen oder durchbrechen kann. Dieſe Beſchränktheit, dieſes in ſich-Zurückgedrängtwerden würde aufhören, wenn der Gegenſatz zwiſchen Ich und Welt verſchwände, und beides in vollendeter Harmonie und Einheit beſtünde.

Nicht immer iſt der Menſch ſich dieſes Strebens bewußt; aber dem denkenden Beobachter iſt es klar in allen ſeinen Modificationen. Der Riß zwiſchen Welt und Ich wird größer, je tiefer der Geiſt in ſich ſelbſt dringt, und aufgehoben wird er erſt dann, wenn er ſich völlig durchdringt. Verſchwinden kann er ohne dieß Durchdringen momentan; aber er wird ſich von Neuem zeigen, wenn nicht durch neue Veranlaſſung der Vorhang wieder fällt und ihn verhüllt *).

---

*) Sollte der Verf. den Widerſpruch nicht bemerkt haben, der in dieſem Uebergange von einem wahren und treffend ausgedrückten Gedanken zu der idealiſtiſchen Vorſtellungsart liegt? *Der Riß zwiſchen Welt und Ich wird größer, je tiefer der Geiſt in ſich ſelbſt dringt.* So ſpricht die nüchterne Vernunft. Was iſt denn nun das vermeinte *Durchdringen* des Geiſtes, der, je *tiefer* er in ſich ſelbſt dringt, deſto *weniger* den Gegenſatz zwiſchen ſich und der Welt aufzuheben vermag, und der ihn doch aufheben ſoll, wenn er ſich ſelbſt durchdringt? Es iſt reine Schwärmerei, durch einen übermüthigen Act der Phantaſie in der Abſtraction auf Koſten der *urſprünglichen Unterſcheidung* erzeugt. Ueber dieſe urſprüngliche Unterſcheidung hinaus giebt es keinen Menſchenverſtand mehr, und die *Einfälle*, die weiter ausgrei-

Je nachdem der Menſch ſich weiter von der Welt entfernt hat, je nachdem iſt auch die Sphäre anders, in welcher er ſich wieder, bewußt oder unbewußt, zu nahen ſucht. Er thut es entweder dadurch, daß er, von ſich ausgehend, ſeinen Willen als den Anfangspunct anſieht, und von ihm aus das, was nicht er iſt, mit dieſem Willen in Uebereinſtimmung zu bringen ſucht durch Handeln und Wirken; oder dadurch, daß er ſich ſeiner ſelbſt entäußert, daß er ſich ſeines eigenen Willens begiebt, ſich gleichſam auflöſet in die Welt, und die Geſetze derſelben, wie außer ſich, ſo in ſich und durch ſich herrſchen läßt, alſo gerade durch das Umgekehrte des Selbſthandelns und des Selbſtwollens, durch Religion; oder dadurch, daß er ſich eine neue Welt erſchafft, harmoniſch ſeinem Weſen, alſo wiederum ſich hingiebt und aus ſich herausgeht in ſeine eigne Schöpfung, in der und für die er lebt, durch Poeſie und Kunſt; oder endlich dadurch, daß er nicht eher ruht, als bis er durch die Kraft des Denkens eine Einheit erblickt, in welcher der Gegenſatz völlig verſchwindet, und eine Höhe erreicht, auf welcher es ſich deutlich erklärt, daß dieſer Gegenſatz auf einer niedern Stufe nothwendig erſcheinen müſſe, aber nichts als Erſcheinung ſey für den, der die Höhe erreicht hat, von wo ſich das Licht gleichmäßig nach allen Seiten verbreitet; durch Philoſophie *).

ſen ſollen, ſind, beim Lichte beſehen, alle diſſeits durch Erdichtung gewonnen.

Anm. des Herausg.

*) Das wäre alſo wieder die bekannte Verwandtſchaftstabelle der Religion, der Poeſie und der Philoſophie im Sinne des Schel-

Beiläufig mögen hier einige Bemerkungen ſtehen. Es erhellt aus dem Geſagten, daß das verſchiedene Streben der Menſchen immer ein und daſſelbe Ziel hat, und inſofern durchaus von gleichem Werth iſt. Es iſt eine Einſeitigkeit, die ſehr begreiflich iſt, daß beſonders die Menſchen, die aufs handelnde Leben Alles ſetzen, und wo nicht die andern Sphären unter ſich erblicken, doch ſie etwas mitleidig anſehen, und von träger Schwärmerei, unnützen Künſten und müßiger Speculation ſprechen mit einer Verachtung, welche die Stufe hinlänglich bezeichnet, auf der ſie ſtehen. Sie iſt begreiflich und verzeihlich dazu; denn der Berg ſcheint an der nächſten Kuppe ſeine höchſte Spitze zu haben; hat man ſie aber erreicht, ſo zeigt ſich eine höhere und auf dieſer wieder eine höhere. Wer aber oben ſteht, und das Ganze überſieht, der ſollte nicht mit Verachtung über die Andern ſprechen. Dadurch macht er ſich verdächtig, noch nicht oben zu ſeyn. Es giebt keine unnütze Kunſt; es giebt keine müßige Speculation. Beide wirken für die Menſchen, die ſie treiben, eben das, was für andre das Handeln wirkt; wenigſtens iſt ihre Tendenz Eine. Auf das Leben, ſagt man, muß die Speculation Einfluß haben, oder ſie bleibt die Ausgeburt eines Menſchen, die ſich eher für die Charité als für den Lehrſtuhl ſchickte. Ganz recht; Einfluß auf das Leben muß ſie haben, und hat ſie ſchlech-

---

lingio-Schlegelianismus. Das Wort Religion hat hier die Bedeutung, die es, außerhalb der Grenze dieſer Schule, in keiner Sprache hat, in der es vorkommt. Dieſe Anmerkung ſchien nothwendig, um die Meinung des Verfaſſers vor Mißdeutung zu ſichern.

Anmerk. des Herausg.

terdings, ſo gewiß ſie das Gemüth eines Menſchen ergreift. Die Philoſophie, objectiv, ſteht ewig dem Leben gegenüber, und iſt eben deßwegen etwas Todtes, das nie Gemeinſchaft mit dem Lebendigen haben kann. Aber das Philoſophiren iſt ja ſelbſt Leben; der Philoſoph lebt ſeine Speculation: und ſie ſollte nicht Einfluß auf das Leben haben? Oder iſt etwa das Leben des Philoſophen kein Leben? Aber ihr meint vielleicht, auf Euer Leben müſſe ſie Einfluß haben? Wie könnt ihr das? Oder, ihr wollt die Wirkungen davon mit Händen greifen, etwa dadurch, daß ſie ſich zeigte in ihrer Anwendung auf einen beſtimmten Zweig des menſchlichen Thuns und Treibens? Aber dazu ſind ja andre; und dieſe ſind hier an ihrer Stelle, wie der Philoſoph in der Speculation an der ſeinigen. Woher es aber kommt, daß der eine Menſch zum handelnden Leben, der andre zu etwas Anderm ſich wendet? — Das iſt eine Frage, die ſelbſt die Philoſophie nicht mit Gründen beantworten kann; aber ſie kann den Grund aufzeigen, warum ſie es nicht kann.

Vielfach iſt das Treiben der Menſchen, und vielfach verſchlungen
  Kreuzt ihr ſchlüpfriger Weg ſich durch die ſchlüpfrige Welt;
Aber wie ſehr er ſich krümmt und rückwärts zu gehen uns dünket,
  Immer doch führet er ſie alle zu einerlei Ziel.
Siehſt Du vom Gipfel des Bergs, ſo ſiehſt du verwundert der Flüſſe
  Schlängelnden Lauf, wie das Thal hier ſich windet und dort:
Doch in unendliche Urn' empfängt Oceanus Alle;
  Spät kommt, der ſich gekrümmt, aber er kommt doch zuletzt!

Das Ziel der Philoſophie iſt alſo mit den übrigen menſchlichen Beſtrebungen vollkommen gleich, aber mit dem großen Unterſchiede, daß die übrigen das Ziel mit Umgehung der

Aufgabe zu erreichen ſuchen, durch deren Löſung die Philoſophie es allein erreichen will. Die Philoſophie tritt erſt dann ein, wenn die Aufgabe — den Gegenſatz zwiſchen Ich und Welt, zwiſchen Sub- und Objectivem völlig aufzuheben — ſich in den übrigen Verhältniſſen zu gewaltig aufdringt; und ſie bricht die Schranken durch, um welche ſich die andern in nähern oder entferntern Kreiſen herumwanden *).

Was iſt es alſo, was uns in die Arme der Philoſophie führt? Bedürfniß iſt es; Bedürfniß eines mit ſich ſelbſt entzweiten Gemüths, das, in Zweifel und Ungewißheit, Aufſchluß über ſich ſelbſt ſucht. Denn entzweit mit der Welt ſeyn, heißt entzweit mit ſich ſelbſt ſeyn. Wer in der Ruhe der Kindheit fortwandelt und mit ergebenem Geiſte nur immer das Gegenwärtige gewahrt, der erblickt weder ſich noch die Welt, ſondern Alles iſt ihm Eins und Alles gewiß. Wer aber zurück- und vorwärtsſchauend das Streben der Menſchen umfaßt, wie ſich hier zerſtört, was ſich

---

*) Ohne Zweifel iſt nicht wenig daran gelegen, daß die reine Speculation unbedingt geehrt werde. Herabſetzung der reinen Speculation hat ein Herabſinken der Vernunft zur unausbleiblichen Folge. Denn eben dadurch bewährt ſich die Vernunft, daß ſie unbedingte Wahrheit verlangt; und wer unbedingte Wahrheit ſucht, der ſpeculirt. Aber die Idee der Wahrheit auf der höchſten Stufe des Wiſſens umfaßt auch die moraliſchen Beſtrebungen des menſchlichen Geiſtes. Der ſpeculirende Kopf, der dieſe Beſtrebungen aus dem Geſichte verliert, iſt der bloße Speculant. Und in der Bemühung des Speculanten, die wahre Wißbegierde zu befriedigen, iſt oft nicht mehr Vernunft, als in der Kunſt des berühmten Künſtlers, der Hirſenkörner durch das Loch einer Nähnadel warf, um zu zeigen, wie weit es der Menſch in der Vollkommenheit bringen könne.

Anmerk. des Herausg.

dort ſchafft; wie hier wird, was dort war; wie Alles in einem ewigen Verwirren und Entwirren befangen ſcheint, und Nichts erreicht wird, als was der Zufall herzuführt, und was auch wohl ohn' Alles Bemühen erfolgt ſeyn würde; wie er ſelbſt die Zügel ſeines Lebens mit feſter Hand zu lenken verſuchte und ſich hin und hergeworfen fühlt, wie er nicht wollte: dem drängt ſich die Frage auf: Wozu das Alles? Wer bin ich, und was iſt die Welt? Woher bin ich; wohin ſoll ich? und mit dieſer Frage iſt der erſte Schritt zur Philoſophie gethan; ſie zu beantworten iſt ihre Aufgabe, und ſie iſt beantwortet, wenn auch das letzte warum? gelöſet iſt.

Es iſt gewiß kein wünſchenswerther Zuſtand, dieſer Zuſtand des Zweifels, wo die Wage des Lebens ſich hebt und ſenkt, ohne daß man weiß, warum oder wozu. Wem ſich daher jene Fragen nicht von ſelbſt aufdringen, dem ſollte man ſie ja nicht vorhalten. Denn wozu? Um das Vergnügen zu haben, ſie zu beantworten? Wunden zu ſchlagen, um ſeine Geſchicklichkeit im Heilen zu zeigen, iſt ein Dienſt, dünkt mich, der wenig Dank verdient. Warum ſoll man den Schlafenden wecken, wenn das Schiff auf furchtbaren Wogen ſchwankt? Wird er weniger in den Hafen kommen als ihr? Die Lage iſt um ſo furchtbarer, je weniger man das ſchöne Licht erwarten kann, das uns umgiebt, wenn wir die Wolken durchdrungen haben, die ſich unter des Felſens heitern Gipfel lagerten.

Will die Philoſophie ihre Aufgabe löſen, ſo muß ſie Alles begreifen, und, falls ihr etwas unbegreiflich bleiben ſollte, ſo muß ſie dieſes Unbegreifliche begreifen als unbegreiflich, d. h., ſie muß Alles begreifen. Sie muß eine Einheit zwiſchen Ich und Welt zu Tage fördern, die nicht etwa zuſammengeſetzt iſt, ſondern die urſprünglich und abſolut Einheit iſt. Ihr letzter, oder, wenn man will, ihr erſter Satz muß die Antwort auf alle Zweifel, muß die Auflöſung aller Gegenſätze und Unterſcheidungen in ſich enthalten. In dieſer Einheit, in welcher das Subject und Object vollkommen aufgeht, kann von einem Gegenſatze zwiſchen Ich und Welt nicht mehr die Rede ſeyn; und dieſer Gegenſatz war es ja, der aufgehoben werden ſollte *).

Mit dieſer Aufgabe haben ſich alle Philoſophien von jeher beſchäftigt, und alle ſind der Löſung mehr oder minder nahe gekommen. Denn alle enthalten Wahrheit; ja alle ſind durchaus wahr, wenn ſie konſequent ſind — nemlich von ihrem Standpuncte aus — und es giebt keine Unwahrheit als den Widerſpruch.

Doch dieſe Dinge ſind zu laut und zu oft geſagt, als daß wir ſie nicht übergehen dürften. Ueber die Aufgabe

---

*) Welcher wirklich philoſophiſche Kopf hat die Aufgabe der Philoſophie bezweifelt? Aber nur der blinde Dogmatismus lehrt die Möglichkeit der Frage mit der Möglichkeit einer befriedigenden Antwort verwechſeln. Wer vor dem Räthſel des Bewußtſeyns verſtummt, begreift die Unmöglichkeit einer Deduction des Bewußtſeyns aus ſich ſelbſt, und die Thorheit der Anmaßung, durch heuriſtiſche Einfälle das Bewußtſeyn zu überſteigen, um es zu deduciren. Alle vorgebliche Deductionen des Bewußtſeyns aber fußen auf einem heuriſtiſchen Einfall. Den Gegenſatz zwiſchen dem Ich und der Welt durch Vernunft aufheben, widerſpricht ſich, weil alles Denken mit dieſem Gegenſatze anfängt. Wie aber der Schwärmer die Phantaſie aufbieten kann, an der Grenze der Möglichkeit des Wiſſens die Rolle der Vernunft zu ſpielen, lehrt die Metaphyſik, zu der ſich der Verfaſſer bekennt.

Anmerk. des Herausg.

der Philoſophie ſcheint man auch weniger uneins zu ſeyn, als über die Möglichkeit oder gar Wirklichkeit ihrer Löſung. Es giebt Menſchen, welche nicht nur leugnen, daß ſie gelöſet ſey, ſondern auch, daß ſie in dem aufgeſtellten Sinne gelöſet werden könne. Sie zu widerlegen, ſcheint mir nicht nur ein vergebliches, ſondern auch ein thörichtes Unternehmen. Sie würden jene Behauptung nie äußern, wenn ſie die Löſung nöthig hätten. Haben ſie ſie aber nicht nöthig, ſo werden ſie den Werth der Philoſophie ſo wenig als ihr Weſen empfinden und begreifen *).

Aus der Aufgabe ſelbſt iſt nun leicht einzuſehen, wie eine Darſtellung der Philoſophie oder die Löſung dieſer Aufgabe beſchaffen ſeyn muß. Der erſte Erfinder eines neuen Wegs zu dem alten Ziel kann offenbar ſeine Schritte nicht abſichtlich lenken, um dieſem Ziel näher zu kommen. Sein Weg iſt ja ein neuer Weg, den er alſo nicht kennt, ſondern der ſich ſelbſt vor ſeinem Geiſte bahnen muß. Nur das Ende ſeiner Bahn kennt er, und wenn er da angekommen iſt, ſo wird der Weg auch erhellt unter ihm liegen: aber vorher kann er unmöglich wiſſen, ob er hingelangen wird. Seine Darſtellung der Philoſophie für Andre, die auf der-

---

*) Dieſer des Verfaſſers unwürdige Machtſpruch gehört ſeinen Lehrern, nicht ihm. Aus dem tiefſten Gefühle des Bedürfniſſes einer Auflöſung des Räthſels unſers Daſeyns nach der Idee des Abſoluten entſtand die Philoſophie Kant's, die Philoſophie Jacobi's, und andre Syſteme, deren Urheber die Unmöglichkeit einer ſpeculativen Befriedigung der Vernunft nach der Idee des Abſoluten begriffen.

Anmerk. des Herausg.

ſelben Stufe ſtehen, auf welcher er ſtand, aber wohl nicht alle die Kraft des Geiſtes haben möchten ohne Nachhülfe den Schwung zu wagen, kann keine andre Abſicht haben, als ſie zu ſich heraufzuziehen. Sie wird alſo nichts weiter ſeyn können, als die Bezeichnung des Weges, auf welchem man zu den lichten Regionen gelangt.

Iſt aber das Ziel nur erreicht durch die Einſicht in jene Einheit, die nicht zuſammengeſetzt, ſondern die urſprünglich und abſolut iſt in ihrem innern Weſen: ſo iſt einmal klar, das eigentliche Philoſophie nur eine Einzige Einſicht iſt, und zweitens iſt eben ſo klar, daß dieſe Einſicht in die abſolute Einheit durchaus nicht durch Einſichten in Etwas, was nicht dieſe Einheit iſt, bewieſen werden kann; denn es giebt ja ſchlechterdings Nichts neben dieſer Einheit. Das Höchſte, was durch andre Einſichten geſchehen möchte, wäre alſo, jene Eine Einſicht zu erleichtern, dadurch zu erleichtern, daß nach und nach Alles abgeſondert wird, was den vollen Blick nach dem Einen zertheilen oder ablenken kann, und ſo gleichſam das ſubjective Auge für das Sehen zu ſchärfen. Die Einſicht muß alſo für ſich und an ſich eben eingeſehen werden ohne Weiters *).

---

*) Dieſer Expoſition der philoſophiſchen Aufklärung kann man beiſtimmen, ohne ſich einzubilden, daß man das Abſolute anſchauen könne. Das Unmittelbare aus dem Mittelbaren deduciren, heißt deräſonniren; denn zur Möglichkeit einer Deduction wird jenes immer vorausgeſetzt. Philoſophiſche Demonſtration kann alſo nichts anders ſeyn, als Reduction des Mittelbaren auf das Unmittelbare. Damit aber iſt das Unmittelbare im Bewußtſeyn noch nicht überſtiegen und

Daraus ergiebt ſich, daß zwei Wege zur Darſtellung der Philoſophie möglich ſind: entweder daß man dieſe Einſicht an die Spitze ſtellt ohne weitern Beweis (denn ſie iſt ja für ſich und an ſich klar, ſo wie es ein Widerſpruch iſt, die höchſte Einſicht zu beweiſen, weil ſie dadurch eben nicht die höchſte bliebe; daher kann der Grundſatz nur beſchrieben werden); und dann herabſteigt und zeigt, daß Alles in ihr wahrhaft liege als ſchlechthin Eins, was vorher als Mannigfaltigkeit erſchien; oder man kann von irgend einem beliebigen evidenten Satz ausgehen, und durch ein beſtändiges Hinaufſteigen (nach der kritiſchen Methode) ſich höher erheben, bis man endlich zu der Einſicht kommt, die man ſucht, und dann von ihr etwa, wie geſagt, dem Blicke das Ganze als reine vollendete Einheit vorüberführt. Bei dem letzten Verfahren iſt noch der Vortheil, daß alle die einzelnen Stufen, die man vorher durchwandern mußte, beim Zurückblick abgeleitet vor das Auge des Philoſophirenden treten, und ſelbſt jener erſte evidente Satz, mit welchem das Aufſteigen begann. Bey dem erſten Verfahren iſt die Gefahr durch eine ſcheinbare Evidenz betrogen zu werden, wenigſtens leichter (wie Lucretius durch den Satz: aus Nichts wird Nichts), und die Wahrheit oder Falſchheit läßt ſich, wie es mir ſcheint, nur dadurch darthun, daß

---

der Dualismus des Ich und der Welt noch nicht aufgehoben. Dieſen hebt der Idealiſt aus der Schule, zu welcher der Verfaſſer gehört, durch eine willkührliche Determination der Phantaſie auf, und bildet ſich dann ein, er habe erkannt, was er erkennen möchte.

Anmerk. des Herausg.

man zeigt, jeder mögliche Gegenſatz könne dadurch aufgehoben oder nicht aufgehoben werden *).

Wie man aber auch verfahren mag: die Darſtellung iſt *wiſſenſchaftlich*; durch beide Verfahrungsarten ſchafft ſich das Wiſſen, die Einſicht, wenn man anders die Aufgabe wirklich löſet; und die Darſtellung der Philoſophie iſt eine Wiſſenſchaftslehre. Ein Satz erhält durch Alle, und Alle durch Einen Evidenz und Gewißheit; das Ganze iſt vollkommen organiſch.

Wir haben angenommen, die Darſtellung der Philoſophie ſei nicht für den Darſteller, ſondern für Andre, wie wir wohl dürften. Und was ſollen dieſe Andern mit der Darſtellung? Sie ſollen aus ihr den Weg lernen, ſich mit ſich ſelbſt und der Welt in Harmonie zu bringen; ſie ſollen jeden Gegenſatz zwiſchen ſich und der Welt aufheben und dadurch zu der Ruhe gelangen, nach welcher ihr Gemüth ſich ſehnt. Alſo die Wahrheit ſoll *für ſie* Wahrheit, die Einſicht ſoll *ihre* Einſicht werden. Sie müſſen ſonach den Weg, der Darſtellung gemäß, ſelbſt machen; ſie müſſen

---

*) Der ſchlimme Umſtand bei der zweiten Methode iſt nur dieſer, daß die völlig *evidenten* Sätze, von denen der Demonſtrator ausgehen kann, keine andern ſeyn können, als entweder rein logiſche, oder rein mathematiſche *Formalſätze*. Denn jeder *Realſatz*, d. h. jeder Satz, durch den ein beſtimmtes Verhältniß des Ich zur Welt gedacht wird, iſt bezweifelbar. Jene Formalſätze führen aber zu keinem Realſatze. Sie bilden eine Syntheſis mit andern Formalſätzen. Aber der Demonſtrator täuſcht ſich ſelbſt, wenn er z. B. von dem Satze A iſt A, d. h. *Alles Gedachte iſt ſich ſelbſt gleich* eine Brücke zu dem Satze: *Das Ich iſt abſolute Freiheit* zu ſchlagen glaubt.

Anmerk. des Herausg.

die Löſung der Aufgabe ſelbſt unternehmen. Es iſt ſchlechthin unmöglich, Philoſophie zu lehren oder zu lernen; nur die Kunſt zu Philoſophiren kann gelehrt und gelernt werden; das Philoſophiren aber müſſen wir ſelbſt thun, und die Philoſophie iſt unſer Product. Wir müſſen ſie in uns erzeugen und erſchaffen, wollen wir ſie haben, und der Lehrer kann nichts thun als durch die Darſtellung der Philoſophie vor Abwegen ſchützen und vor Verirrungen warnen. Iſt alſo die Darſtellung der Philoſophie, oder — wie ſoll ich mich ausdrücken? — Das Syſtem, die philoſophiſche Schrift — wirkliche Philoſophie? Für Dich gewiß nicht, wenn Du ſie nicht in Deinem Gemüthe erzeugſt. Nur was Du anſchauſt und intelligirſt, erkennſt Du; nur wenn Du die Einheit anſchauſt und intelligirſt, ſo haſt Du ſie, und ſonſt kann ſie dir Keiner geben.

Ein großer Theil der Mißverſtändniſſe in der Philoſophie kommen gewiß davon her, daß man in dem Wahne ſteht, man könne Philoſophie lernen; und in dieſem ſchönen Wahne lieſet und hört man, lernt Phraſen auswendig und beruhigt ſich eine Weile dabei, weil man ja mit Worten ſpielt, wie mit Würfeln. Von der andern Seite kommt eine Menge Gegner der Philoſophie wieder von dieſem Wahne, weil ſie ein gegebenes Syſtem nur in einer weiten Entfernung betrachten, um nicht verſchlungen zu werden; weil ſie ſich ihm nur mit den Ohren nahen, aber fern davon bleiben mit dem Herzen. Und doch ſoll das Syſtem nichts ſeyn, als ein Anſtoß für ihr Gemüth, um aus dieſem die Philoſophie zu entwickeln und zu erzeugen.

Es iſt klar, daß durchaus nichts daran liegen kann, auf welche Art, und in welcher Form dieſer Anſtoß gegen das Gemüth gerichtet wird. Die eingeführte und leichteſte, vielleicht auch nothwendige Methode — ungeachtet ſie ſo vielen Mißverſtändniſſen und Mißdeutungen ausgeſetzt iſt — iſt durch Worte und Sprache. Ich habe ſie nothwendig genannt, nicht weil die Philoſophie, ihrem Weſen nach, ſie erforderte, ſondern als allgemeines Vehikel menſchlicher Mittheilung. Wäre es aber möglich, den Anſtoß gegen das Gemüth auf eine andre Art zu bewirken, ſo würde die Nothwendigkeit der Worte wegfallen. Könnte man ein Figuren-Syſtem erfinden, durch welches die Einſicht hervorgebracht werden könnte, die hervorgebracht werden ſoll; oder könnte man irgend einen andern Weg entdecken, auf welchem dem Auge eine Einſicht nach der andern vorgehalten würde in der Ordnung, daß ſich die Eine Einſicht mit vollkommner Klarheit und alle Einſichten in völliger Organiſation darſtellten, ſo würde dadurch die Philoſophie eben ſo wenig an ihrem Weſen als an ihrer Würde verlieren.

Es liegt mithin in dem Weſen der Philoſophie durchaus kein Grund warum das Aeußere, der Körper derſelben in eine beſtimmte Form gebracht werden müßte. Wird nur ein Syſtem der Einſichten erzeugt, ſo iſt es ſchlechterdings gleichgültig, wodurch es bewirkt wird. Es wird folglich einem jeden Philoſophen frey ſtehen, für die Wahrheiten, die er ausſprechen will, die Worte und die Ausdrücke zu wählen, die er für die bedeutendſten und beſtimmteſten erkennt; und es wird ihm eben ſo frey ſtehen, ob er ſie nach einem gewiſſen Maße verbinden oder kunſtlos hinwerfen will. — Philoſophiſche Wahrheiten, die höchſten Speculationen, können mithin in Verſen oder Proſa ausgeſprochen werden mit vollkommner Gleichgültigkeit.

Der Grund, daß wir nicht befriedigt werden, wenn philoſophiſche Wahrheiten in gemeſſene Worte gebracht werden, liegt alſo nicht darin, daß die Wahrheiten als ſolche eine andre Form verlangten. Liegt er denn nun etwa in den Formen? Sind dieſe etwa der Poeſie nothwendig eigen, und darf nur dieſe in ihnen dargeſtellt werden, ſo daß ſie als Umgebung eines andern Inhalts eine erbettelte Pracht ſcheinen, oder gar dem Inhalte ſchaden müſſen?

Um die Frage, ob die Formen der gemeſſenen Rede der Poeſie nothwendig eigen ſind? zu beantworten, müſſen wir uns auch über das Weſen der Poeſie im Allgemeinen verſtändlichen.

Wenn man es leicht eingeſteht, was die Philoſophie eigentlich will, ſo iſt man ſehr uneins über die Poeſie, und es iſt in der That auch viel ſchwerer, ihr eigentliches Weſen zu beſtimmen. Es iſt in unſern Zeiten viel mehr über ſie geredet, als in ihr geſchehen, und es ſcheint beinahe, als hörte die Praxis auf, wo die Theorie anfängt. Es iſt oben bemerkt, daß die Tendenz alles menſchlichen Thuns und Treibens vollkommen dieſelbe iſt; eben ſo iſt wenigſtens beiläufig geſagt — und es kann von der Philoſophie bewieſen werden — daß es ſich nicht einſehen läßt, warum die Individuen und das Erſcheinende überhaupt ſo beſtimmt iſt, als es beſtimmt iſt. Es läßt ſich folglich nicht einſehen, warum einige

Poeſie hervorzubringen im Stande ſind und andre nicht. Hier kann nur die Rede von der wirklich daſeyenden Poeſie ſeyn, gleichviel, welches Entſtehen ſie gehabt haben mag. Die Tendenz der Poeſie iſt alſo auch Eins mit der Philoſophie — die abſolute Einheit — aber ſie erreicht ihr Ziel auf einem ganz andern Wege; ja ſie iſt gerade das Umgekehrte der Philoſophie. Klingt das paradox, ſo wird es ſich leicht als wahr beweiſen.

Der Philoſoph löſet ja ſeine Aufgabe, wenn er eine Einſicht erzeugt, in welcher alles Einzelne und Getrennte verſchwindet und eine abſolute Einheit hervortritt, in der jene Getrenntheit als bloße Erſcheinung einleuchtet. Der Philoſoph kann und darf mithin im Philoſophiren gar nicht an ſich ſelbſt denken, als nur um ſich zu vernichten; er darf nicht als Einzelner hervortreten, weil ja ſonſt ewig wenigſtens Zweiheit bliebe, ſondern er, der Denkende, muß im Denken aufgehen und verſchwinden. Dagegen erhält ſich aber der Dichter in ſeiner Individualität, und gerade ſie iſt es, welche er, aber nur in Verbindung mit dem Allgemeinen, darſtellt. Sie iſt gleichſam der Bindepunct zwiſchen dem Hörer oder Leſer ſeiner Darſtellung und der Welt; Er der Mittler zwiſchen dem Ich und dem Aeußern. Daß er ſich aber ſelbſt in ſeiner Schöpfung vergißt, verſteht ſich wohl von ſelbſt. Der Philoſoph hebt die Trennung dadurch auf, daß er zeigt, ſie iſt nicht; der Dichter hingegen ſucht den Menſchen zur Welt hinüber zu führen: er giebt alſo die Trennung zu, und bleibt dadurch der gewöhnlichen Anſicht viel näher. Daher iſt vielleicht der Schauder erklärlich, und dieſes ſtaunende Entſetzen, was uns ergreift, wenn unſerm ungewohnten Blick die helle Region der Philoſophie aufgeht; und wiederum der Zauber erklärlich, mit welchem uns die Poeſie umhüllt ſcheint, und der unendliche Liebreiz, mit welchem ſie uns anſpricht. Die Philoſophie macht deßwegen nur diejenigen zu Jüngern, die, nach Einheit ſtrebend, vom Egoismus ſo weit entfernt ſind, daß ſie um ihretwillen ihre Perſönlichkeit aufzugeben bereit ſind; die Poeſie wird Mehrere für ſich gewinnen, weil ſie die Individuen als ſolche zu reſpectiren, und auf ſanften Schwingen zu der erſehnten Harmonie hinüber zu tragen ſcheint. Selbſt der Philoſoph wird die Poeſie lieben; aber nicht weil ſie ihn befriedigt, ſondern weil er ihren Zweck und ihre Tendenz kennt.

Der Dichter will zum Ergeben in die ewigen Geſetze der Welt vermögen — denn durch das Widerſtreben gegen dieſe Geſetze, dadurch, daß der Menſch nach eignen Zwecken leben, nach eignem Willen handeln und ſich jenen Geſetzen nicht fügen will beſteht ja die Entzweiung —; und das thut er, ohne daß er ſeine Individualität aufopferte oder die Aufopferung der unſrigen zu verlangen ſcheint. Vielmehr ſcheint er nur ſeine Individualität darzuſtellen, aber dieſe in einem ſolchen Gegenſatze oder Nicht-Gegenſatze gegen die Welt, daß die Aufhebung des Gegenſatzes fühlbar wird. Daher erſcheint er in ſeiner Darſtellung entweder in Harmonie mit der Welt, und preiſet dann die Seeligkeit eines ſolchen Vereins; oder er beklagt den Verluſt dieſer Vereinigung, oder ſehnt ſich nach einer neuen. Wie vielfach man ſich auch die poetiſchen Darſtellungen denken mag: in jeder wird die Eine Idee zu erkennen ſeyn — die Trennung zwiſchen Welt und Menſchen muß aufgehoben werden, ohne daß von dem letztern das Hingeben eben ſtreng verlangt würde. Die Poeſie iſt alſo nur eine freundliche Täuſchung: ſie bewirkt mit der Philoſophie einerlei; aber dieſe mit ernſterer Strenge, jene mit ſchmeichelnder Milde. Selbſt in den Darſtellungen, in welchen der Dichter ſeine Individualität ganz aufzugeben ſcheint, in den dramatiſchen und epiſchen, erhält er ſie eben dadurch, daß er die Figuren, die er erſchafft, in voller Individualität hervorführt, und er löſet ſie auf und bewirkt die Vereinigung dadurch, daß er ſie den ſtrengen Geſetzen eines außer ihnen Waltenden unterwirft *).

So weit iſt nun offenbar nicht einzuſehen, warum der Poeſie eine beſtimmte Form nothwendig wäre. Aber ſo viel iſt einzuſehen, daß ein Gedicht, als Gedicht, ſchlechthin nicht philoſophiſch ſeyn kann. In ſo fern es Philoſophie wäre, müßte es ja ſtreben nach abſoluter Klarheit, nach Wahrheit und reiner Erkenntniß der abſoluten Einheit;

---

*) So vortrefflich der Verfaſſer ſeinen Gedanken ausgeführt hat, ſo wenig leiſtet die Ausführung zum Beweiſe der Wahrheit des Gedankens. Der wahre Dichter, der Dichter, deſſen Kunſt mehr als äſthetiſche Gaukelei iſt, will die Natur in ſich aufnehmen, und ſich in die Natur übertragen, indem er ſie in ſich aufnimmt. Aber eine Identität ſeiner ſelbſt und der Natur kommt ihm auch in der höchſten poetiſchen Täuſchung nicht in den Sinn. Wo ſie ihm in den Sinn kommt, da hört die Poeſie auf, Poeſie zu ſeyn; da geht ſie in Schwärmerei über.

Anmerk. des Herausg.

als Poeſie hingegen müßte es dieſe Klarheit gleichſam verdunkeln, und der Wahrheit einen Schleier leihen, um ſie zu erzeugen, ohne ſie, als ſolche, erſcheinen zu laſſen. Daß aber dennoch die Poeſie der Philoſophie ſo nahe verwandt bleibt, ja oft ſo ganz mit ihr zuſammenzufallen ſcheint, dürfte ſich leicht aus Folgendem erklären laſſen.

Die Poeſie hat mit der Philoſophie einerlei Organ: die Sprache. Die Sprache beſteht aus Worten; Worte drücken Gedanken aus, und Gedanken fallen ins Gebiet der Philoſophie und erhalten erſt von dieſer ihren Platz, ihren Werth, ihre Bedeutung und ihre Beglaubigung. Bliebe dem Dichter nichts übrig, wodurch er den Gedanken als Gedanken gleichſam aufhebt, ſo würde ſeine Darſtellung philoſophiſch werden, und die Poeſie würde in ſich ſelbſt zerfallen, und ſich gänzlich auflöſen. Was wird dieß aber ſeyn müſſen? In dem Inhalte des Gedankens kann es offenbar nicht liegen; denn durch dieſen iſt er ja eben Gedanke, und hat als ſolcher Allgemeinheit, und, falls er wahr iſt, Abſolutheit, die doch vermieden werden ſoll. Es muß alſo wohl in der Art liegen, *wie* der Gedanke erſcheint, in der Form der Sprache. Durch dieſe Form muß die Allgemeinheit aufgehoben werden, nicht als ſolche, denn das iſt unmöglich, ſondern dadurch, daß ſie in Verbindung mit dem Individuellen den Augen entrückt wird. Durch die Form muß die Allgemeinheit des Inhaltes individuell erſcheinen und gleichſam zwiſchen dem All und dem Einzelnen zu ſchweben ſcheinen.

Eine ſolche Form nun gewähren die Verſe und die Sylbenmaße, die man ſchon immer als das Bindende der Rede, freilich wohl in einem andern Sinne angeſehen hat. Sie binden die Rede, d. h. ſie verknüpfen das Allgemeine des Worts dem Individuellen des Gemüths; ſie ziehen die ins Unendliche ſtrebende Bedeutung der Rede in den Kreis menſchlicher Eigenthümlichkeit herab, und verſchmelzen dadurch dieſe mit jener. Denn die Verſe, was ſind ſie? Vollkommene Wiederkehr des Vergangenen; der Ausdruck der Dauer, die Bezeichnung des Bleibenden, der Einheit im Mannigfaltigen: die Allgemeinheit des Gedankens erſcheint durch ſie in der Form der Geſchloſſenheit, der Umfaßtheit, der Individualität. So wie der Inhalt ewig weiter ſchwebt und beſtändig wechſelt, die fortdauernde Wiederkehr derſelben Form aber ihn zurückzieht: ſo ſchwebt auch unſer Gemüth hinweg ins Unendliche durch den Inhalt, aber es bleibt als unſer Gemüth. Man glaube alſo ja nicht, die Verſe ſeyen eine unnöthige Spielerei, und eine Erfindung dazu gemacht, dem armen Poeten ſein Geſchäft zu erſchweren, und den Schwingen ſeiner Phantaſie Feſſeln anzulegen. Nein, ſie ſind die Bezeichnung des eigentlichen Gemüths, der Ausdruck des Individuell-Menſchlichen, und das, was unſer Gemüth eigentlich anſpricht und rührt und durchdringt. Der Charakter der Poeſie drückt ſich in der Form aus; ſie zeigt uns die Geſtalt, in welcher die Wahrheiten der Philoſophie in der Seele des Dichters wohnen. Je inniger der Dichter von ſeinem Gegenſtande ergriffen und durchdrungen war, deſto charakteriſtiſcher wird auch die Form werden, in welcher er ihn darſtellt; je ſüßer das Wort von ſeiner Lippe fließt, deſto tiefer wird es ſich uns in die Seele ſchmeicheln, und je mehr ſeine Sprache als eine Tochter der göttlichen Harmonie erſcheint, deſto ſchöner wird ſie uns zur Harmonie leiten.

Man will den Dichter in ſeiner Werkſtätte belauſcht und gefunden haben, daß er ſich entſetzlich abquälen und abmartern muß, ehe es ihm gelingt, den Inhalt eines Gedichts in der beſtimmten Form darzuſtellen. Ich glaube darüber Folgendes. So gewiß der Dichter ein Dichter iſt, ſo gewiß ſpringt ihm die Idee des ganzen Werks, was er darſtellen will, mit Einem Schlage vor die Seele, und ſo gewiß dieß iſt, ſo gewiß ſpringt ſie ihm vor als ſeine Idee, d. h. in einer beſtimmten Form. Es verſteht ſich, daß dieß nicht heißen ſoll, in der wirklichen Form, der ganzen Ausführung nach; ſondern die Idee der Form möchte ich ſagen, und mit dieſer Idee zugleich der Typus für die wirkliche. Und nun können allerdings Schwierigkeiten eintreten, die, weil die Sprache ſich nicht dem Typus fügen will, des Dichters Wohnung zur Werkſtatt machen; aber das Gedicht darf nie die Spuren der Werkſtatt an ſich tragen.

So wenig als der Inhalt ohne die Form Poeſie ſeyn kann, ſo wenig kann es die Form ohne Inhalt. Es iſt begreiflich, daß dem einen oder der andern in wirklichen Darſtellungen etwas mangeln kann: aber dadurch wird die Darſtellung der Vollendung, in welcher ſich Form und Inhalt durchdringen, mehr oder minder nahe kommen. Ich befürchte daher nicht den Einwurf, daß wir ja wirklich poetiſche

Compoſitionen ohne Sylbenmaße beſitzen, z. B. Dramen; und daß einige ſogar außer der Grenze der Verſification zu liegen ſcheinen, wie der Roman. Bei dem erſten ließe ſich aber noch fragen: ob denn irgend eins dieſer Dramen die Forderungen erfülle, die man daran machen darf? und ob das, wodurch ſie ſich der Poeſie zu nahen ſcheinen, nicht vielleicht die Treue iſt, mit der es die Wirklichkeit darſtellt? Ja, ob es nicht zum Theil auf Vortheil beruht? Und was den Roman betrifft, ſo möchte ſeine Einſeitigkeit in poetiſcher Rückſicht ſich leicht beweiſen laſſen.

Es iſt mehrmals, und namentlich von Schlegel, geſagt worden, daß in einer poetiſchen Compoſition, die mit echt künſtleriſchem Geiſte geſchaffen war, die Form und der Inhalt eine ſeyn müßten bis zur Durchdringung. Soll das heißen; dieſer Dichter konnte dieſen Stoff ſchlechthin nicht anders darſtellen, als er ihn dargeſtellt hat, ſo wahr er dieſer beſtimmte Dichter iſt, und dieſen Stoff bearbeitete, ſo iſt das unſtreitig ganz richtig, und folgt unmittelbar aus dem, oder iſt vielmehr eben das, was wir behauptet haben. Soll es aber heißen, einem beſtimmten Stoffe ſey eine beſtimmte Form nothwendig eigen, ſo daß jeder Dichter, der ihn bearbeiten wollte, ihn in dieſer Form darſtellen müßte, ſo iſt es, nach meiner Meinung, nicht wahr. So viel iſt freilich im Allgemeinen gewiß, daß die Form dem Stoffe, nach gewiſſen Geſetzen, wird entſprechen müſſen, ſo daß der Dichter ſeine Nicht-Dichtertalente verrathen würde, wenn er einen tragiſchen Gegenſtand in eine luſtige Melodie brächte. Aber wollte man behaupten, ein Epos,

z. B. ſey nur in Hexametern möglich, und dieſe mit dem Stoffe des Epos nothwendig zu verbinden, und ſo andre Gattungen in andern Versarten: ſo möchte ſich dieſe Behauptung ſchwerlich beweiſen laſſen. Nemlich es würde gerade daraus folgen, daß alle Völker, deren Sprache eine gewiſſe Versart, z. B. den Hexameter, nicht zuläßt, nun auch Verzicht auf eine ganze Gattung von Poeſie thun müßten, z. B. auf das Epos. Es iſt eine andre Frage, ob nicht der Hexameter für das Epos am geeigneteſten iſt, und ſo andre Formen für andre Inhalte; aber warum wäre er nothwendig? Etwa weil Homer darin ſang?

Aus der Folgerung, die Schlegel aus jener Behauptung zieht, ſollte man faſt glauben, er habe ſie in dem zweiten Sinne verſtanden. Nemlich, er verlangt nachher daß jedes poetiſche Kunſtwerk in eine andre Sprache nur in derſelben Versart übertragen werden dürfe. Will man die wahre Allgemeinheit mit der der ſchönen Eigenthümlichkeit des Dichters haben, d. h. will man dieſes Kunſtwerk als dieſes Kunſtwerk haben, ſo iſt dieß nothwendig. Aber da das ſchlechterdings nicht möglich iſt, weil ſonſt auch jedes Wort an dem Platze, wo es ſteht, durch einen Zauberſchlag aus der einen Sprache in die andre verwandelt werden müßte; da jede Nachbildung eines ausländiſchen Kunſtwerks in der heimiſchen Sprache nur eine Annäherung an das Originalwerk ſeyn kann: ſo dürfte ſich vielleicht daran zweifeln laſſen. Wenn man das Glück hat, eine Sprache zu reden, die Biegſamkeit genug beſitzt, um ſich in alle Formen zu fügen, ohne ihren Geiſt aufzuopfern, ſo wäre es thöricht, wenn man die Forderungen, der Bequemlichkeit des Ueberſetzers wegen, herabſpannen wollte: nein, mit der größten Strenge werde Alles verlangt, was von der Zukunſt erwartet werden kann. Wenn ſich aber ausmachen ließe, daß in unſerer Sprache gewiſſe Versarten entweder gar nicht darzuſtellen, oder, da dieß ſchwerlich möglich ſeyn dürfte, unſerm Ohr unerträglich, und unſerm Gefühle widerſtrebend wäre: ſollte man da die Uebertragung dieſer Werke gänzlich aufgeben? Auch dann aufgeben, wenn derſelbe Stoff in einer andern Versart eine ſchöne Wirkung hervorbringt?

Doch, wir verlieren uns. Bezeichnet nun die regelmäßige Wiederkehr gemeſſener Sprache die Dauer im Wechſel, und Individualität, und will die Philoſophie alle Individualität gerade aufheben, ſo iſt es klar, daß ſich, nicht durch das Weſen der Philoſophie, ſondern durch das Weſen der Form, Philoſophie und gemeſſene Wortform widerſprechen, und daß dieſe nur der Poeſie eigen ſeyn kann. Höchſtens ſollten ſie nur ſolchen philoſophiſchen Wahrheiten gegeben werden, die ſich nicht als allgemeine Wahrheiten, ſondern nur als einzelne Bemerkungen Eines Menſchen geltend machen wollen, wie es in den früheſten Zeiten war und noch ſeyn kann. Daher iſt uns ein Räſonnement in Verſen ſo zuwider und ſo trocken, weil das Räſonnement ihnen ſo fremd iſt. Die Dichter, welche ſich bemüht haben, ſpeculative Wahrheiten auf dieſe Weiſe darzuſtellen, haben das ſelbſt gefühlt, und daher ſuchen ſie dieſelben mit kaſtaliſchem Thau zu beträufeln, und die Gegenſtände durch einen poetiſchen Anſtrich zu verſchönern. Da aber ſelbſt dieſes nicht immer gelingen will, ſo ſchieben ſie von Zeit zu Zeit wahrhafte Poeſie hinein, um den Leſer gleichſam ſchadlos zu halten.

L.

V.

Die dramatiſche Litteratur

der

Deutſchen.

Ein kritiſcher Umriß.

Von einem Ungenannten.

Die dramatiſche Litteratur
der
Deutſchen.
Ein
kritiſcher Umriß.

Die Deutſchen ſind keine dramatiſche Nation. Das Talent, zu repräſentiren, mit Leichtigkeit und Anſtand einen beſtimmten Charakter in ihrer eigenen Perſon äußerlich darzuſtellen, iſt ihnen nicht einmal im gemeinen Leben eigen. Kaum repräſentirt der Deutſche ſeine Individualität ohne Verlegenheit und Steifheit. Ebendeßwegen nimmt man ihn ſo leicht für etwas anderes, als was er iſt, auch wenn er ſich im mindeſten nicht verſtellt. Will er aber einen Gattungscharakter repräſentiren, in welchen ſeine Individualität eingeſchloſſen ſeyn ſoll, zum Beiſpiel einen Miniſter, einen Richter, einen Gelehrten, ſo wird er faſt unbeweglich. Und wenn er gar in eine fremde Individualität hineinſchlüpfen und ſie in ſeiner Perſon repräſentiren will, fällt er ganz aus ſeiner Sphäre. Er erſcheint dann gewöhnlich nur als linkiſcher Nachahmer. Dieſe Erfahrungswahrheit hat, wie alle Erfahrungswahrheiten, ihre Ausnahmen; aber ſie gilt, als Regel, von der deutſchen Nation im Ganzen.

Nie fällt der Mangel des Talents, zu repräſentiren, als National-Unvollkommenheit der Deutſchen mehr in das Auge, als gerade da, wo einige Individuen unter uns ſich durch eben dieſes Talent vorzüglich auszeichnen. Da ſpiegelt ſich auffallend die Regel in der Ausnahme. Wenn ein Deutſcher in der großen Welt recht mit natürlichem Anſtande als Weltmann auftritt, dann glänzt er wie ein lebendiges Weſen unter Gliederpuppen und Statüen. Eine deutſche Dame, die ohne alle Affectation, mit eben ſo viel Würde, als Artigkeit, in einem Geſellſchaftszirkel recht eigentlich die Dame macht, herrſcht, ohne es zu wollen, in einem ſolchen Zirkel monarchiſch. Und wenn ein Iffland das Theater betritt, dann erſt merkt man ganz, wie arm das deutſche Theater an guten Schauſpielern iſt. Man beſuche das franzöſiſche Schauſpiel, oder das italieniſche! Wie greifen da alle Partieen und Rollen in einander! Und wenn ſich unter einer Geſellſchaft franzöſiſcher oder italieniſcher Schauſpieler auch nicht ein einziger findet, der nur eine Ahndung von dem höheren Darſtellungstalent unſrer größten Meiſter in dieſer Kunſt hätte, ſo ſpielt doch gewöhnlich die ganze Truppe nicht ſchlecht. Da trägt Einer des Andern Laſt, Einer relevirt den Andern, und eben dadurch ſelbſt; und das Ganze hat eine äſthetiſche Einheit.

Etwas anderes iſt, ohne allen Zweifel, das Talent zur äußern Darſtellung, und etwas anderes das dramatiſche Dichtungsvermögen. Aber liegen beide Talente da, wo die Poeſie einer Nation eine merkwürdige

Höhe der wahrhaft dramatiſchen Vortrefflichkeit erreicht, wirklich ſo weit aus einander, wie man gewöhnlich glaubt?

Immerhin mögen einige große, vielleicht die größten Schauſpieldichter einer Nation, die ſich ſchon einer merklichen Bildung erfreuet, ohne alles, oder ohne ſonderliches Schauſpielertalent ſeyn. Wenn aber die Nation, der ſie angehören, keine dramatiſche Nation, und wenn das Schauſpielertalent in ihrer Mitte ein ſeltenes Talent iſt, dann wird ſich bald der Mangel eines dramatiſchen Nationalgeiſtes auch in den vorzüglichſten Werken ihrer größten Schauſpieldichter zum Nachtheil dieſer Werke verrathen. Denn die Seele einer dramatiſchen Dichtung iſt doch immer das innere, dramatiſche Leben. Die dialogiſche Form giebt einer Dichtung dieſes dramatiſche Leben ſo wenig, als der natürlichſte Ausdruck beſtimmter Empfindungen und Gedanken, oder als die geſammte Scenerie, oder als vollends Theaterpomp und Lärm auch nur den geringſten wahrhaft dramatiſchen Eindruck machen können, wenn jenes innere Leben, durch das eine Reihe von Handlungen als eine einzige Handlung ſich ſelbſt darſtellt, in der Dichtung, oder auf dem Theater, fehlt. Wo nun aber das wirkliche Leben ſo wenig Dramatiſches hat, wie in Deutſchland, woher ſoll denn da dem Dichter die natürliche Anſchauung kommen, deren die nachbildende Phantaſie, ſelbſt zur Stütze des Ideales, in der dramatiſchen Dichtung bedarf? Einzelne Beiſpiele, die man unter uns im wirklichen Leben beobachten kann, erſetzen noch nicht den Mangel eines allgemeinen dramatiſchen Lebens, in welchem die Sitten und Charaktere durch einander wirken. Unſre Schauſpieldichter müſſen alſo größten Theils durch Phantaſie allein möglich zu machen ſuchen, was die Grundlage der dramatiſchen Dichtung ſeyn muß, der es nicht an äſthetiſcher Wahrheit und Leichtigkeit fehlen ſoll, und was dem Dichter ſchon in der Erinnerung gegenwärtig ſeyn müßte. Aber irgend einer Stütze bedarf die Phantaſie ſelbſt dann. Verlaſſen von der wirklichen Welt, wendet ſich der deutſche Schauſpieldichter bald an die Bücherwelt, bald an die deutſche Theaterwelt oder, wie ſie richtiger heißen kann, das deutſche Theater-Chaos, in welchem die heterogenſten Elemente ausländiſcher Formen einander durchkreuzen. In beiden Fällen muß er ein Dichter vom erſten Range ſeyn, wenn er zwiſchen dem Excentriſchen und Studirten, und zwiſchen dem Platten und Geiſtloſen, glücklich hindurchſchlüpfen will.

Wären die Deutſchen eine dramatiſche Nation, ſo hätten wir längſt ein Nationaltheater und eine ganz andre Art von dramatiſcher Litteratur. Möge die deutſche Natur arm an Stoff für dramatiſche Dichtungen ſeyn, wenn ſie nur reicher an dramatiſchen Formen wäre. Aber weil es ihr an dieſen fehlt, hat das deutſche Publicum keinen natürlichen Maßſtab, den eigentlich dramatiſchen Werth eines Schauſpiels zu meſſen. Es läßt ſich alſo, weil es nur eine unbeſtimmte Unterhaltung von einem Schauſpiele verlangt, von den Dichtern und Schauſpielern alles Mögliche bieten. Es verlangt ein Theater, aber es weiß ſelbſt nicht, was für eines. Deßwegen war das deutſche

Theater, ſeitdem es aufhörte, ein Hanswurſt-Theater zu ſeyn, nur der Schauplatz der Moden, die in der dramatiſchen Litteratur der Deutſchen entſtanden und verſchwanden. Bei den cultivirten Nationen des ſüdlichen Europa verhält es ſich gerade umgekehrt. Bei dieſen mußte ſich die dramatiſche Litteratur von jeher entweder nach dem Theater richten, das unter dem Nationalwillen eines determinirten Publicums ſtand, oder ſie blieb den Gelehrten überlaſſen, die dann vergebens dem Publicum ihre Arbeit vortragen ließen. Nur für das muſikaliſche Schauſpiel hat ſich der Geſchmack der Deutſchen, der zweiten muſikaliſchen Nation in Europa, beſtimmt entſchieden. Aber auch da iſt ihm die Muſik Hauptſache; und niemals nimmt man es in Deutſchland weniger genau mit der dramatiſchen Vortrefflichkeit, als wenn ein Singſpiel gegeben wird. Der Italiener läßt ſich auch wohl das geiſtloſeſte Gewäſch in ſeinen Singſpielen gefallen; aber das Stück, das ihn anziehen ſoll, muß doch ein dramatiſches Intereſſe haben, und gut geſpielt werden.

Wie ganz anders, als in Deutſchland, entſtand eine dramatiſche Litteratur in Griechenland! Wie ganz anders entwickelte ſie ſich im neueren Italien, Spanien, Frankreich und England! Das griechiſche Schauſpiel entſtand aus religiöſen Feſten und Geſängen. Nie verleugnete es ganz den lyriſchen Charakter, der ihm angeſtammt war. Nur das Luſtſpiel näherte ſich in Griechenland immer mehr der rein dramatiſchen Form. Aber auch dem griechiſchen Trauerſpiele gab nicht erſt Sophokles die eigentlich dramatiſche

Bildung. Welch eine Fortſchreitung der arbeitenden Natur, die aus der unſichtbaren Welt in die ſichtbare hervortritt, ſpricht nicht ſchon aus dem idealen Pathos des Aeſchylus! Man leſe die Stellen, in denen ſich dieſes Pathos auch im Dialoge nur lyriſch zu ergießen ſcheint, mit dem nöthigen Blicke auf die Außenwelt; und man wird von der dramatiſchen Wahrheit des kühnen Ausdrucks fortgeriſſen, als ob man die Götter und Heroen des Aeſchylus nach ihrer Sinnesart auf das natürlichſte reden hörte und handeln ſähe! Umſonſt ſpäht da die mißgünſtigſte Kritik nach Gedanken und Ausdrücken, die in Verbindung mit der ganzen Compoſition unnatürlich waren und die dramatiſche Wahrheit ſtörten. Aber Aeſchylus fuhr auch fort, wo der Schauſpieler Thespis aufgehört hatte, der auf ſeinem Wagen die Götter und Heroen vorſtellte. Aus dem Bedürfniſſe theatraliſcher Unterhaltungen im Sinne der Nation entſtand die dramatiſche Litteratur der Griechen; und nur in den Trauerſpielen des Euripides ſchmeckt ſie hier und nach Lectüre. In unſerer dramatiſchen Litteratur giebt es unter den Werken, die ſich über die gemeine Natur erheben, gar wenige, die nicht auf jeder Seite verrathen, daß ſie in der Bücherwelt gezeugt und geboren wurden. Weil das deutſche Publikum ſeine Dichter verließ, mußten dieſe Dichter, die zugleich Gelehrte waren, wohl immer Nachahmer der dramatiſchen Formen der Ausländer werden, die ſie aus Büchern kennen lernten. Und wenn ja einmal einer von ihnen ſeine erſte äſthetiſche Bildung im Auslande ſelbſt erhalten hätte, würde er dort ohne

Zweifel ganz zum Ausländer geworden ſeyn und die Neigung verloren haben, in ſeiner Mutterſprache etwas für ein Publicum zu ſchreiben, deſſen Beifall ihn nicht belohnen konnte.

Die Entſtehung der dramatiſchen Litteratur der neueren Nationen war in ganz Europa ungefähr dieſelbe. Aber der Fortgang und die Ausbildung des Nationalgeſchmacks wirkten in Italien, Spanien, Frankreich, und ſelbſt in England, unmittelbar und ſehr beſtimmt auf das Theater; und der Dichter, der in jenen Ländern für das Theater ſchrieb, wurde großen Theils durch die Forderungen gebildet, die das Publicum an ihn machte. In Deutſchland ſcheinen ſelbſt die dramatiſchen Myſterien und Faſtnachtspoſſen, die hier, wie im ſüdlichen Europa, der dramatiſchen Litteratur vorangingen, Nachahmungen italieniſcher und franzöſiſcher Vorbilder geweſen zu ſeyn. Daß ſeitdem jemals das deutſche Publicum eine eigene und beſtimmte Art von dramatiſcher Unterhaltung verlangt hätte, finden wir nirgends angemerkt. Ganz anders bildeten ſich das Theater und die dramatiſche Litteratur in Italien. Da trat das Publicum ſogleich in offenen Krieg mit den Schriftſtellern, die ihm eine ſo genannte gelehrte Comödie (commedia erudita) aufdringen wollten. Die Schriftſteller wollten nicht nachgeben; das Publicum auch nicht; und Italien erhielt bis zur Entſtehung der Oper keine dramatiſche Litteratur, die ſich auf dem Theater behaupten konnte. Die echte italieniſche National-Comödie (commedia dell'arte) war ohne litterariſche Würde, bis endlich der geiſtreiche Gozzi ſie in die Litteratur einführte. In Spanien fehlte es auch nicht an eifrigen Bemühungen, gelehrte, das heißt, ganz nach griechiſcher und römiſcher Art zugeſchnittene Luſt- und Trauerſpiele einzuführen. Aber das widerſtrebende Publicum triumphirte; und es entſtand ein ſpaniſches Nationaltheater, welches nun von den herrlichſten Dichtertalenten mit einem Uebermaße von geſchriebenen und gedruckten Schauſpielen unterſtützt wurde. In Frankreich kam der Nationalgeſchmack, der ſich vorzüglich in der eleganteſten Präciſion gefällt, den Dichtern entgegen, die an den Formen des griechiſchen und römiſchen Luſt- und Trauerſpiels gerade ſo viel änderten, daß dieſe Formen nun ganz für die franzöſiſche Denk- und Sinnesart paßten. Auf eine ähnliche Art iſt die dramatiſche Litteratur der Engländer das gemeinſchaftliche Werk der Dichter und des Publicums geworden. Aber Alles, was auf dem deutſchen Theater jemals mehr, als Hanswurſt-Comödie war, iſt Werk der Schriftſteller; und von Hans Sachſens Zeit bis auf dieſen Tag haben ſich die Dichter, die für das deutſche Theater geſchrieben, nie weder über den Geiſt, noch über die Form des deutſchen Schauſpiels vereinigen können. Nicht einmal mit ſich ſelbſt ſcheinen die beiden größten dieſer Dichter, deren Werke übrigens von der ganzen Welt geſchätzt zu werden verdienen, über die Grundſätze einverſtanden zu ſeyn, nach denen ſie das deutſche Publicum bilden möchten.

Das deutſche Publicum darf alſo billig weder ſeine Schauſpieldichter, noch ſeine Schauſpieler, anklagen, wenn es mit beiden nicht zufrieden iſt. Es darf der Dichter nicht übel nehmen, daß ſie, Theils nach Grundſätzen, Theils nach individuellem Gefühl, experimentiren, um, wo möglich, nur erſt zu entdecken, wie einem ſolchen Publicum mit dem glücklichſten Erfolge dramatiſch beizukommen iſt. Und welch eine Menge von vereinzelten, oder in rohen und halb gebildeten Truppen ſich ſelbſt aufreibenden Schauſpielertalenten während des achtzehnten Jahrhunderts in Deutſchland aufgekeimt und verwelkt ſind, kann man aus der Geſchichte des deutſchen Theaters lernen, wenn man auch nicht mehr von dieſer unerfreulichen Geſchichte zu wiſſen verlangt, als was vor dem vierten Theile von Johann Friedrich Löwe'ns Schriften, die vor acht und dreißig Jahren bekannter waren, ſehr gut erzählt iſt. Und welcher einzelnen Schauſpieler und Schauſpielerinnen hat ſich das deutſche Theater nicht vorzüglich nach dieſen acht und dreißig Jahren noch zu rühmen! Aber nur auf die Litteratur der Deutſchen wollen wir jetzt noch einen Blick nach den verſchiedenen Gattungen von dramatiſchen Gedichten werfen, die man, wo nicht auf dem deutſchen Theater, doch in den Bücher-Repoſitorien, findet. Die Menge dieſer Gattungen iſt ſo groß, daß man veranlaßt werden könnte, mehrere derſelben naturhiſtoriſch in Arten und Spielarten zu ſubdividiren, um das bunte Mancherlei ſyſtematiſch zu überſehen. Aber würde es ſich der Mühe lohnen? Lehrreicher iſt eine chronologiſche Zuſammenſtellung der verſchiedenen Verſuche, bald durch dieſe, bald durch jene neue Gattung und Art von Schauſpielen unſrer dramatiſchen Litteratur aufzuhelfen. Eine ſolche Zuſammenſtellung macht anſchaulich, wie unſre dramatiſche Poeſie immer vorrücken wollte, und nie recht wußte, zu welchem Ziele.

Geiſtliche und weltliche Comödien in Knittelverſen traten an die Stelle der erſten, noch roheren Myſterien und Faſtnachtspoſſen. Aus Hans Sachſens Werken lernt man ſie am beſten kennen. Hans Sachs wäre unter einem ſpaniſchen Himmel ohne Zweifel ein zweiter Lope de Vega geworden. Bei aller Geſchmackloſigkeit ſind ſeine caricaturmäßigen Erfindungen nicht geiſtlos. Und gerade damals hatte das deutſche Schauſpiel mehr Selbſtſtändigkeit, als es nachher je wieder erhielt. Das ſpaniſche Theater, bald nachher das berühmteſte in der Welt, konnte noch wenig Einfluß auf das deutſche haben; denn es war zu jener Zeit ſelbſt noch im Werden.

Harlekins-Comödien in Proſe folgten nun; pöbelhafte platte Nachahmungen der italieniſchen Charakter-Comödie, aber doch zu Papier gebracht. Ein Probeſtück kann man in Löwe'ns Geſchichte des deutſchen Theaters nachleſen. Und dieſe Gattung erhielt ſich in Deutſchland, bis der franzöſiſche Geſchmack einwanderte, und ſelbſt noch dann.

Dem eingewanderten franzöſiſchen Geſchmacke, der ſich aber lange Zeit mit der *galanten* Geſchmackloſigkeit in Deutſchland vertragen mußte, verdanken wir *Luſt- und Trauerſpiele nach franzöſiſchen Zuſchnitt in Alexandriner Verſen.* Ehe die Gottſchediſche Schule dieſe Gattung in ihre Pflege nahm und nach ihrer

Art polirte, hatte Caſpar von Lohenſtein, der auch Spaniſch verſtand, und der mehr Phantaſie hatte, als alle Gottſchedianer zuſammengenommen, durch einen bombaſtiſchen Phraſenpomp ſeine Trauerſpiele zu heben verſucht. Sein Bombaſt hatte nicht wenig Beifall gefunden. Nun kamen die Gottſchedianer mit ihrer nüchternen Steifheit in die Mode, und fanden nicht weniger Beifall. Das Publicum in Leipzig ſoll außer ſich vor Bewunderung geweſen ſeyn, als Gottſched's ſterbender Cato im Jahr 1730 zum erſten Mal aufgeführt wurde. Die gereimten Schauſpiele von Cronegk, Elias Schlegel, und Weiſſe ſchienen darauf Alles zu leiſten, was der deutſche Geſchmack in dieſer Gattung nur verlangte. Bearbeitete doch ſogar Gotter noch Trauerſpiele von Voltaire in derſelben Manier! Wer ſteht uns dafür, daß ſie nicht wieder mit den Manſchetten und Treſſen aus den Zeiten des altfranzöſiſchen Tons in die Mode kommen?

Luſtſpiele in Proſe, auch nach franzöſiſchem Zuſchnitte, aber ohne franzöſiſchen Witz, converſationsmäßig genug, in der Manier der deutſch-franzöſiſchen Converſation, die damals noch in hohem Anſehen ſtand, geſellten ſich zu den Luſt- und Trauerſpielen in Alexandrinern. Auch damit war das deutſche Publicum zufrieden. Gellert's Betſchweſter, welch ein hochgeſchätztes Stück zu ſeiner Zeit!

Endlich noch Schäferſpiele, dergleichen es vorher auch ſchon, als ſchlechte Nachahmungen italieniſcher Muſter gegeben, wurden nun nach franzöſiſchem Geſchmacke von Gellert, Gärtner u. ſ. w. verfertigt, vielleicht auch für das Theater beſtimmt, aber mit Glück doch wohl ſchwerlich auf das Theater gebracht.

Jetzt wurden auch die Opern wieder beliebt, die ſchon in den erſten Decennien des achtzehnten Jahrhunderts auf dem Hamburgiſchen Theater ein eminentes Glück gemacht hatten, und darauf durch die Gottſchediſche Schule verſcheucht worden waren. Solche Opern, wie die von Gryphius, Poſtel u. ſ. w. konnten nun nicht mehr gefallen, da man auch in der Fadheit wenigſtens Eleganz verlangte, weil man um jeden Preis mit den Franzoſen wetteifern wollte. Aber es kam doch keine elegante Oper im Deutſchen zu Stande, und die italieniſchen Theater in Deutſchland ſchienen die dramatiſche Muſik ganz uſurpiren zu wollen, bis Wieland's Alceſte bekannt wurde.

Unterdeſſen waren die eleganten Halb-Opern oder ſo genannte Operetten in der franzöſiſchen Manier, ohne Recitative, mit dem größten Beifall von deutſchen Publicum aufgenommen, ſeitdem Weiſſe durch ſeine glücklichen Nachahmungen franzöſiſcher Stücke dieſer Gattung gezeigt hatte, was ſich aus der ganzen Zwittergattung Erträgliches machen ließ. Das abwechſelnde Sprechen und Singen wurde nicht unnatürlich gefunden, während man ſchulmeiſteriſch die wahre Oper, in der das Leben Geſang iſt, für unnatürlich zu halten immer geneigter wurde.

Das wären alſo ſchon ſieben Gattungen von dramatiſchen Gedichten in der deutſchen Litteratur noch vor der Zeit, wo das deutſche Genie mit Selbſtſtändigkeit hervorzutreten anfing. Aber auch eine achte Gattung, wenn gleich noch verlaſſen von allem Geiſte der wahren Poeſie, hatte damals ſchon ein formelles Daſeyn unter den *geiſtlichen* Gedichten der Deutſchen. Man ſang dramatiſche *Cantaten* und *Oratorien*, wenn man ſie gleich nicht aufführte.

Zu dieſer Gattungen, deren jede zu ihrer Zeit unſerm Publicum gefiel, ſind ſeit der Periode der genaueren Bekanntſchaft, die die Deutſchen mit der *engliſchen* Litteratur machten, noch hinzugekommen: *dramatiſche Bardiete*, als etwas ganz Neues, von Klopſtock's Erfindung; *heroiſche Trauerſpiele*, gewiſſermaßen in Shakeſpeariſchem Styl, gewiſſermaßen in gar keinem Styl, und *nicht verſificirt*; einige wenige deutſche *National-Luſtſpiele in Proſe*; eine Menge ſo genannter Schauſpiele oder rührende Luſtſpiele und dramatiſche *Familiengemälde* aus dem bürgerlichen Leben, und *in Proſe*; *bürgerliche Trauerſpiele in Proſe*; *Schauſpiele mit Chören* in einer Art von halb griechiſchem Styl, erfunden von den beiden Grafen von Stolberg; dann *Trauerſpiele in Jamben* ohne Reim; dann *Trauerſpiele in Jamben mit eingemiſchten Reimen und eingewebten lyriſchen Formen*; dann gar ein *Trauerſpiel mit einem Chor nach griechiſcher Weiſe*; endlich auch *Schauſpiele im ſpaniſchen Styl* mit Aſſonanzen, Sonetten, Seſtinen und dergleichen Reimkünſten. Dazu kommen noch ſeit dreißig *Jahren*, als permanenter Anhang zu unſrer dramatiſchen Litteratur, mehrere Arten von *dramatiſchen*

Gedichten, die man unter gar keinen Claſſentitel bringen kann, und unter denen einige dem deutſchen Geiſte vorzüglich Ehre machen, zum Beiſpiel Nathan der Weiſe. Das wäre alſo, alle dieſe zuletzt genannten Arten nur für eine einzige Gattung gerechnet, und die Melodramen für die Declamation mit muſikaliſcher Begleitung auch noch mitgerechnet, eine runde Summe von zwanzig Gattungen dramatiſcher oder dramatiſch angelegter Gedichte in der deutſchen Litteratur. Wie viel neue Gattungen, ſo Gott will, noch hinzukommen und ein vorübergehendes Glück in Deutſchland machen ſollen, hängt allein von den Schriftſtellern ab, die entweder wirklich etwas Neues erfinden, oder auch nur das Alte in neuen Miſchungen vortragen werden. Denn „auf dem deutſchen Theater iſt nichts außer aller Art," wie der König Adraſon im Triumphe der Empfindſamkeit ohne Umſtände anmerkt.

Laßt uns alſo auch nur ohne Umſtände die Hoffnung aufgeben, die dramatiſche Litteratur der Deutſchen jemals die Höhe einer ſelbſtſtändigen, wenn denn auch nicht claſſiſchen, Bildung erreichen zu ſehen. Wir haben in den letzten Decennien dramatiſche Meiſterwerke erhalten, dergleichen keine andre Nation in ihrer Sprache hat. Der proſaiſche Geiſt, der ſich als der Geiſt der wahren Natürlichkeit immer categoriſcher geltend machte, beherrſcht nun wenigſtens das deutſche Theater nicht mehr ausſchließlich. Damit aber iſt noch wenig geholfen. Denn gerade diejenigen unſerer Dichter, denen offenbar daran gelegen iſt, das deutſche Theater äſthetiſch zu veredeln, entfernen ſich am weiteſten von dem Publicum, auf das ſie wirken wollen. Sie behandeln es, als ob es noch eine ganz rohe Maſſe wäre, der man jede Form geben kann, ohne ſie zu fragen. Sie wollen herrſchen, weil ſie fühlen, daß ſie es können; aber ſie vergeſſen, daß das deutſche Publicum, ſo empfänglich es für alles Neue, und ſo bereitwillig es iſt, ſich von Jedem, der einen neuen Ton angiebt, beherrſchen zu laſſen, ſchon zu alt im Wechſel der Moden geworden iſt, als daß ihm nicht eben dieſer Wechſel ſelbſt Bedürfniß geworden ſeyn ſollte. Sie vergeſſen zweitens, daß dieſes Publicum auch im guten, nicht bloß im gemeinen Sinne des Worts ein deutſches Publicum iſt; daß das deutſche Gemüth ſeine alten Rechte behauptet. Je weniger alſo die Reformatoren unſers Theaters auf die wirklichen Bedürfniſſe des deutſchen Gemüths achten, deſto vorübergehender wird ihre Herrſchaft ſeyn; und ſelbſt ſo lange dieſe Periode dauert, werden ſie doch nur eine Partei für ſich haben, und eben dadurch den lauten Widerſpruch einer Gegenpartei hervorlocken, wenn gleich dieſer Widerſpruch im deutſchen Schauſpielhauſe ſelbſt verſtummen muß, weil da höchſtens das Beifallklatſchen erlaubt, das Ziſchen aber verboten iſt. Hat nun endlich die Gegenpartei auch Männer von Talent an ihrer Spitze; verſtehen dieſe Männer mit wirklich dramatiſcher Kunſt das deutſche Publicum von der moraliſchen Seite, ohne ängſtliche Sorge für rein äſthetiſche Tendenz, zu ergreifen; und gelingt es ihnen endlich, ihren Gegnern ſelbſt die Kunſt des höheren und reineren Styls, wenigſtens zum Theil, abzulernen; ſo wird die zweite Partei über dieſe erſte unfehlbar ſiegen; und das Publicum, deſſen Geſchmack nun ganz irre geworden iſt, wird in dieſem einzigen Puncte, in ſeiner vorwaltenden *moraliſchen* Empfänglichkeit, ſich wieder als ein deutſches Publicum gezeigt haben, von der *äſthetiſchen* Selbſtſtändigkeit aber ſo weit entfernt ſeyn, wie jemals.

Wenn das Genie zur dramatiſchen Dichtung in Deutſchland noch nicht erſtorben iſt; wenn vielleicht gar aus dem Conflict zweier Parteien, deren keine *für immer* ſiegen wird, eine dritte hervorgehen ſollte, die von beiden gelernt hat; ſo ſind vielleicht ein Paar Worte über die Art, wie die Veredelung des deutſchen Theaters fortzuſetzen wäre, nicht ganz vergebens geſprochen.

Vor allen Dingen, Männer von Geiſt und Kraft, die ihr unſer Publicum dramatiſch bilden und euch ſelbſt einen Preis erringen wollt, der euer würdig iſt, erneuert nicht die *alte Nachahmerei*, von welcher die Deutſchen kaum zurückkamen. Mögen die griechiſchen und romantiſchen Formen in ihrer Art vortrefflich ſeyn; ſie ſind dem deutſchen Geiſte ſo unnatürlich, wie die franzöſiſchen es waren. Und ſind es denn *rein äſthetiſche* Formen? Griechiſch-national, und folglich in manchen weſentlichen Zügen auch griechiſch-conventionell, iſt das griechiſche Schauſpiel. Der Chor nahm *zufällig* ſeinen bleibenden Platz auf dem griechiſchen Theater ein. Die Dichter bildeten das Werk des Zufalls nur zu einer dramatiſchen

Schönheit aus. Sie gaben dem Chor die Bedeutung, die er an ſich nicht hatte. Der griechiſche Glaube an ein eiſernes Schickſal verbarg ſich gern hinter großen und freundlichen Dichtungen, um aus dem klaren Bewußtſeyn zu verſchwinden, wo er das griechiſche Freiheitsgefühl erſchreckte. Auch auf unſerm Theater kann der Chor, als Dollmetſcher des Schickſals, allerdings ohne Unſchicklichkeit wiederhergeſtellt werden. Denn wenn uns, nach den Grundſätzen des chriſtlichen Symbolums, das Schickſal nur ein Wort iſt, um das Unbegreifliche in den Rathſchlüſſen einer ewigen Vorſehung zu bezeichnen, ſo drückt uns dieſes Unbegreifliche in der Ordnung der Dinge nicht weniger, als den Griechen ſeine blinde Pegromene. Faſt noch furchtbarer, als dieſe blinde Pegromene, die auf den Göttern, wie auf den Menſchen, laſtete, iſt die ſo genannte Gnadenwahl nach dem Symbol einiger chriſtlichen Parteien. Aber wozu die Erneuerung eines collectiven Dollmetſchers des Schickſals auf dem Theater? Das allgemeine Gefühl der neueren Nationen hat ſich dagegen erklärt, vermuthlich weil überhaupt ſchon durch den Religionsunterricht in Kirchen und Schulen für Betrachtungen der Art, wie ſie der griechiſche Chor auf dem Theater anſtellte, hinlänglich geſorgt iſt. Und der mithandelnde Charakter des griechiſchen Chors muß beſonders einem Publicum, wie das deutſche, deſſen Phantaſie auf der äußerſten Höhe der idealen Darſtellung nur mit Mühe verweilt, immer ſeltſam und unnatürlich vorkommen, beſonders wenn dieſer Chor, anſtatt, wie der griechiſche, vollſtimmig zu ſingen, ein Solo durch den Mund eines Wortführers ſpricht. Ueberdieß wird jede Nachahmung der lyriſchen Züge im tragiſchen Style der Griechen, alſo beſonders des tragiſchen Chors, ein bedenkliches Unternehmen, ſobald ſie nicht von der muſikaliſchen Declamation begleitet wird, die auf dem griechiſchen Theater einheimiſch war, und von der wir Neueren uns mit aller unſrer Altklugheit kaum eine Vorſtellung machen können.

Aber noch weniger, als die griechiſchen Formen der dramatiſchen Kunſt, genügen den Bedürfniſſen des deutſchen Gemüths die ſo genannten romantiſchen Formen, die das ſpaniſche Schauſpiel im ſechzehnten und ſiebzehnten Jahrhundert annahm. Man hat das ſpaniſche Theater lange und ſehr verkannt. Ein verſtändiges Studium der Schauſpiele des Lope de Vega, Calderon, Antonio de Solis, und der übrigen Meiſter in dieſer Art von dramatiſcher Dichtung wird zu jeder Zeit die deutſche Kunſt vor proſaiſcher Erſchlaffung bewahren. Aber war je eine Art von Schauſpielen durchaus national, ſo ſind es die ſpaniſchen. Je vertrauter man mit ihnen wird, deſto mehr erkennt man in dieſen wahrhaft poetiſchen, aber von ſinnlichem Ueberreiz durchdrungenen, in flüchtiger Ueppigkeit ſich kühn entfaltenden, Himmel und Erde in bunter Miſchung verwirrenden, und dabei größten Theils charakterloſen und das moraliſche Intereſſe weit überſpringenden Erzeugniſſen der ſpaniſchen Phantaſie die Nation, das Clima und das Zeitalter. Hätte nur der Druck des furchtbaren Glaubensgerichts dem Gewiſſen in Spanien mehr

Freiheit übrig gelaſſen, ſo würde ſchon deßwegen das ſpaniſche Schauſpiel etwas ganz anders geworden ſeyn. Die metriſche Form dieſes Schauſpiels iſt überdieß großen Theils zufällig entſtanden. Das Volk war gewöhnt an die leichten Trochäen mit ganzem und halben Reim in ſeinen alten Romanzen. Daſſelbe Sylbenmaß wurde nun das herrſchende auf dem ſpaniſchen Theater. Aber die ſpaniſchen Schauſpieldichter wollten auch die *italieniſchen* Sylbenmaße, nachdem dieſe in der ſpaniſchen Poeſie nationaliſirt waren, auf dem Theater nicht fehlen laſſen. So entſtand die metriſche Form des ſpaniſchen Schauſpiels, wie es iſt. Unter andern Umſtänden wäre auch ſie, wie das ſpaniſche Schauſpiel überhaupt, etwas Anderes, und vielleicht etwas Beſſeres, geworden. Und dieſes Schauſpiel mit allen ſeinen Formen ſoll nun für den Typus der romantiſch-dramatiſchen Dichtung gelten, und deßwegen, ſo wie es iſt, nach Grundſätzen, dem deutſchen Gemüthe zum Trotz, neben dem griechiſchen Typus, auf das deutſche Theater verpflanzt werden? Unſelige, knechtiſche, kindiſche, von weitem geiſtreich ſcheinende, und in der Nähe bis zum Widerlichen geiſtloſe Nachahmerei! Schafft euch lieber ſpaniſche *Caſtagnetten* an, ihr deutſchen Caricatur-Spaniarden, und tanzt vor unſerm Publicum einen deutſchen *Fandango*!

Die neumodiſche Entgegenſetzung des romantiſchen und des antiken Styls der Poeſie, als ob zwiſchen beiden nichts Drittes liegen könnte, das etwas Vortreffliches wäre, iſt ſo grund- und bodenlos, wie eine Menge ähnlicher, neumodiſch-kritiſcher Grillen. Laßt eine reiche Phantaſie Vernunft annehmen und dann ſelbſtſtändig und energiſch wirken, und ein einziger Schlag mit der Zauberruthe des Genies zerſchlägt das Antitheſenwerk, in welches der kritiſche Grübler den guten Geſchmack einklemmen will. Das verräth beſonders Armuth und Ohnmacht der Phantaſie, wenn ſie nichts produciren kann, als Nachahmungen in der Klemme kritiſcher Antitheſen. Unerſchöpflich, wie die Natur, iſt das wahre Ideal. Unzählige Formen ſind möglich, deren jede vortrefflich, aber keine die vortrefflichſte iſt. Denn das Vortrefflichſte oder Vollkommene exiſtirt überhaupt nur in der Idee, und wer es in irgend einer menſchlichen Erfindung leibhaft anzuſchauen behauptet, iſt ein Schwärmer, deſſen Urtheil ſich ſelbſt aufhebt.

Ein deutſches Schauſpiel erfindet, ihr deutſchen Schauſpieldichter, wenn ihr zeigen wollt, daß ihr wirklich erfinden könnt! Merkt auf die herrlichen Anlagen der Nation, die zwar keine dramatiſche iſt, und die, als Publicum, nie ein competentes Urtheil über den Werth eurer Arbeit haben wird, die aber eure ganze Hochachtung verdient, und die euch ſo gern eine höhere Bildung ihres beſchränkten Schönheitsſinnes verdankte! So hölzern iſt das deutſche Publicum ſelbſt in ſeiner äſthetiſchen Beſchränktheit nicht, daß es den Unterſchied zwiſchen äſthetiſcher und moraliſcher Reflexion nicht begreifen ſollte. Aber einem kritiſchen Grübler zu glauben, daß in der äſthetiſchen Reflexion die moraliſche gar nicht geachtet werden müſſe, dazu iſt es noch nicht verdorben genug. Das Moraliſche in äſthetiſchen Formen, das Gute ohne kategoriſche Imperative, frei und doch nicht geſetzlos, gleichſam eine höhere Natur, und in der reinſten Natürlichkeit nicht zu unterſcheiden von dem Schönen, das verlangt das deutſche Gemüth; und das könnte ihm werden, wenn es reſpectirt und ſtudirt würde von denen, die ihm eine äſthetiſche Bildung geben wollen.

Die dramatiſche Poeſie artet leicht aus, wenn ſie ihre Verwandtſchaft mit der lyriſchen Poeſie ganz verleugnet. Und für die lyriſche Poeſie, die nicht herzlos iſt, hat keine Nation in der Welt mehr Sinn, als die deutſche. Benutzt dieſen National-Characterzug, ihr Männer, denen es ein Ernſt iſt, das deutſche Theater zu veredeln. Laßt überall, wo ſich das Gefühl auf den Flügeln der Phantaſie erhebt, eine lyriſche Sprache auch die dramatiſche Dichtung beleben. Aber beliebt, zu bedenken, daß die ſubtilen Reimkünſte der Italiener und Spanier gewiß nicht das Mittel ſind, den lyriſchen Styl der deutſchen Poeſie zu bilden. Unſere Sprache hat einen ganz andern Charakter, als die italieniſche und ſpaniſche. Sie verlangt andre Sylbenmaße, wenn ſich Gedanke und Gefühl in ihr ungezwungen ausdrücken ſollen. Die nicht verſificirten Schauſpiele können freilich nur als Nebenwerk auf einem veredelten Theater ſich erhalten; denn die wahre Poeſie bedarf einer rhythmiſchen Haltung; und jedes Schauſpiel ſoll doch Gedicht ſeyn. Aber gönnt dem deutſchen Gemüthe auch die dramatiſchen Familiengemälde, die dann immerhin im Style der ſchlichten Lebensproſe ausgeführt ſeyn mögen, wenn ſie nur nicht ohne poetiſchen Sinn entworfen ſind. Vor allen Dingen raubt dem Deutſchen nicht das Wohlgefallen, das er beſonders an Charakterſtücken findet. Wenn ihr überhaupt mehrere Gattungen von Schauſpielen duldet; jede Form vorläufig gelten laßt, die in ihrer Art nicht zu verwerfen iſt; keine von euch eigenſinnig beliebte Form eurem Publicum aufdringt, aber es immer mehr an edle Formen zu gewöhnen ſucht, für die es empfänglich iſt; ſo könnt ihr noch immer im undramatiſchen Deutſchland den Dank der Nachwelt erwarten.

Neues Muſeum
der
Philoſophie und Litteratur.

Herausgegeben
von
Friedrich Bouterwek.

Dritten Bandes zweytes Heft.

Leipzig,
bey Gottfried Martini.
1805.

Universitäts
München
Bibliothek

Inhalt.

I.

Die Hauptmomente der ſkeptiſchen Denkart über die menſchliche Erkenntniß. Vom Hofrath Schulze in Helmſtädt.

II.

Die Religion. Eine Anmerkung zu der Preisſchrift des Hrn. v. Villers über den Geiſt und die Folgen der Lutheriſchen Reformation. Vom Herausgeber.

III.

Die ſchöne Seite der deutſchen Litteratur. Von einem Ungenannten.

I.

Die Hauptmomente der ſkeptiſchen Denkart über die menſchliche Erkenntniß.

Vom

Hofrath Schulze

in Helmſtädt.

Die Hauptmomente der ſkeptiſchen Denkart über die menſchliche Erkenntniß.

§. 1.

Die Frage: Iſt der Menſch vermögend etwas zu wiſſen? betrifft den höchſten Punkt, bis zu welchem wir uns in der Speculation erheben können. Denn durch die Beantwortung derſelben wird über den Werth alles deſſen entſchieden, was durch unſere Nachforſchungen über die Natur der Dinge von dieſer Natur erkannt worden ſeyn ſoll.

§. 2.

Daß der Menſch etwas zu wiſſen vermögend ſey, verſteht ſich nicht von ſelbſt. Denn da oftmals unſerm Geiſte Vollkommenheiten, die demſelben gänzlich mangelten, beygelegt worden ſind; ſo könnte auch wohl die Fähigkeit, etwas zu wiſſen, nur zu den eingebildeten Vorzügen deſſelben gehören.

§. 3.

Ob der Menſch gegründete Anſprüche auf ein Wiſſen machen könne, darüber kann nur dadurch entſchieden werden, daß man einerſeits erwägt, was zum Wiſſen erforderlich ſey, und unter welchen Bedingungen es ſtatt finde; andererſeits aber darüber Nachforſchungen anſtellt, ob und in wie fern dasjenige bey den dem Menſchen möglichen Erkenntnißarten vorkomme, was zu dieſen Bedingungen gehört. Da nun alle Fragen, welche die Macht und Ohnmacht des menſchlichen Gemüthes betreffen, eigentlich ins Gebiet der Lehre von der natürlichen Einrichtung dieſes Gemüthes gehören, und nur nach Datis, welche die Beobachtung deſſelben liefert, beantwortet werden können; ſo iſt auch die Unterſuchung über die Möglichkeit eines Wiſſens pſychologiſchen Inhalts.

§. 4.

Der Streit, welchen Dogmatismus und Skepticismus mit einander führen, betrifft die Fähigkeit des Menſchen, etwas zu wiſſen. Jener behauptet, dieſer läugnet dergleichen Fähigkeit.

§. 5.

Das Wiſſen macht eine beſondere Vollkommenheit an unſern Erkenntniſſen aus, und bedeutet den Beſitz einer über alle Zweifel erhabenen Einſicht von den zu jeder Erkenntniß, als ſolcher, weſentlich gehörigen Beſtimmungen. Dieſe Beſtimmungen ſind die *objective* und die *allgemeine Gültigkeit* der *Erkenntniß*.

§. 6.

Jede Erkenntniß, von welcher Art ſie auch ſeyn möge, (ſinnlich oder intellectuell) enthält eine doppelte Beziehung, wodurch ſie allererſt Erkenntniß iſt, nämlich auf das *erkennende Subject*, und auf das *erkannte Object*. In der erſten Beziehung genommen, iſt die Erkenntniß von dem erkennenden Subjecte abhängig, und macht eine beſondere Modification des Bewußtſeyns deſſelben aus. Nach der zweyten Beziehung hingegen betrachtet, reicht ſie über den Zuſtand des Bewußtſeyns, woraus dieſelbe beſteht, hinaus. Denn das Object, in Relation auf welches und in Uebereinſtimmung mit welchem die Erkenntniß allererſt Erkenntniß von einem Etwas, und keine bloße Einbildung iſt, muß immer, es ſey nun ein äußeres, oder inneres Object, ein von derjenigen Beſtimmung des Bewußtſeyns, die deſſen Erkenntniß iſt, Verſchiedenes und Unabhängiges ausmachen. Bekanntlich wird nun dieſe Beziehung durch das Urtheil, *eine Erkenntniß ſey wahr*, ausgedrückt, unter dem einer Erkenntniß beygelegten Irrthume aber dieſes verſtanden, daß das Object, worauf in Beziehung eine Modification des Bewußtſeyns allererſt die Dignität einer Erkenntniß beſitzt, nur in der Einbildungskraft exiſtire.

§. 7.

Die allgemeine Gültigkeit der Erkenntniß hingegen beſteht darin, daß dieſelbe in jedem Erkenntnißfähigen Weſen, ſo bald bey ihm die Bedingungen vorhanden ſind, unter welchen ſie ſtatt findet, mit den nämlichen Beſtimmungen verſehen vorkomme. Die allgemeine Gültigkeit der Erkenntniſſe iſt nur eine Folge der objectiven Gültigkeit derſelben. Denn indem unter dieſer eine ſolche Beſchaffenheit der Erkenntniß verſtanden wird, vermöge welcher ſie ſich nach der Natur des durch dieſelbe erkannten Objects richtet, iſt ſchon dieß gedacht worden, daß die Erkenntniß, wo ſie auch immer vorkommen mag, und nicht verfälſcht worden iſt, völlig die nämliche ſeyn müſſe. Alle eigentlichen Erkenntniſſe eines Dinges müſſen alſo in allen Stücken und überall mit einander übereinſtimmen.

§. 8.

Daß jede Erkenntniß allererſt durch ihre objective und allgemeine Gültigkeit von bloßen Einbildungen unterſchieden ſey, wird ſchlechthin vorausgeſetzt. Wer dieſe Vorausſetzung nicht als gültig anerkennen wollte, der würde Wahrheit und Irrthum in eine Claſſe werfen, und an keinem Streite über beyde Antheil nehmen dürfen.

§. 9.

Unſer Bewußtſeyn enthält ſeiner urſprünglichen Einrichtung nach Beſtimmungen, die Beziehungen auf Objecte in ſich ſchließen, und deßhalb für Erkenntniſſe gelten. Dieſe Beziehungen finden darin ohne unſer Zuthun ſtatt, und es kann ſie niemand nach Belieben entſtehen laſſen, oder, wo ſie vorkommen, ſogleich vertilgen. Aber einer Prüfung können wir ſolche unterwerfen, und darüber Nachforſchungen anſtellen, wieviel wir von der Richtigkeit und dem Grunde derſelben verſtehen.

§. 10.

Der Dogmatiſmus, in wie fern er etwas zu wiſſen vorgiebt, rühmt ſich des Beſitzes einer über das Zeugniß des menſchlichen Bewußtſeyns hinausreichenden Einſicht von der objectiven Gültigkeit der Erkenntniſſe. Da nun das Erkennen entweder ein poſitives oder negatives iſt, indem dadurch beſtimmt wird, entweder was ein Ding ſey, oder nicht ſey; ſo kann auch der Dogmatiſmus in den poſitiven und negativen eingetheilt werden. Beyde ſind hauptſächlich nur in Anſehung der Reſultate ihres Wiſſens von einander unterſchieden. Das Wiſſen des erſtern erſtreckt ſich nämlich auf die poſitiven, das des letztern aber bloß auf die negativen Eigenſchaften der Dinge, worauf die der menſchlichen Natur angemeſſenen Erkenntniſſe bezogen werden.

§. 11.

Der Skepticiſmus hingegen beſteht aus dem Bekenntniſſe, daß ſich über die Richtigkeit der Anſprüche auf objective und allgemeine Gültigkeit, welche bey den unſerer Natur gemäßen Kenntniſſen ſtatt finden, nichts ausmachen laſſe. Nach demſelben iſt es ein unauflösbares Problem, ob dieſe Gültigkeit nur aus einer beſondern Einrichtung des menſchlichen Gemüthes abſtamme, und alſo bloße Einbildung ſey, oder außer dieſer Einrichtung ihren Grund und ihr Beſtehen habe.

§. 12.

Das Bekenntniß des Skepticismus, daß die objective und allgemeine Gültigkeit der unſerer Natur angemeſſenen, oder mit den Regeln der Erfahrung und des Denkens zuſammenſtimmenden Erkenntniſſe ein unauflösbares Problem ſey, erſtreckt ſich auf jede dieſer Erkenntniſſe, ſie ſey poſitiv oder negativ, äußere oder innere, ſinnliche oder bloß intellectuelle Erkenntniß; und nach demſelben ſind wir auch nicht einmal im Stande, darüber einige Auskunft zu erhalten, daß der Anſpruch auf jene Gültigkeit bey der einen Erkenntnißart richtiger ſey, als bey der andern.

§. 13.

Durch den Skepticismus werden nicht die Anſprüche vernichtet, welche unſere Erkenntniſſe urſprünglich und durch ſich ſelbſt auf objective Gültigkeit machen; ſondern er verhindert nur, daß man ſich ein Wiſſen von der Richtigkeit dieſer Anſprüche anmaße. Er verſetzt das Gemüth bloß in den Zuſtand der Zurückhaltung aller kategoriſchen Entſcheidung darüber, ob den Objecten, worauf unſere Erkenntniſſe bezogen werden, eine von dem Bewußtſeyn derſelben unabhängige Wirklichkeit zukomme, oder nicht. Dieſer Zuſtand heißt Zweifel (ἐποχη). Die Zweifel des Skeptikers ſind übrigens nicht in wie fern ſie Beſtimmungen des Gemüths ausmachen, ſondern nur ihren Gründen, ihrem Objecte und Umfange nach von den Zweifeln unterſchieden, welche auch im Gemüthe des Nicht-Skeptikers gegen die Wahrheit mancher Erkenntniſſe ſtatt finden.

§. 14.

Die ſkeptiſchen Zweifel ſind nicht das Werk der Willkühr, und haben vielmehr ihre Gründe, aus welchen ſie unvermeidlich entſpringen. Dieſe Gründe ſind jedoch nicht Einſichten von der Art und Weiſe, wie Erkenntniſſe im Menſchen entſtehen, und aus dieſen Einſichten gezogene Folgerungen, wodurch es erhellen ſoll, daß die menſchlichen Erkenntniſſe mit den Objecten, worauf jene ſich beziehen, nicht übereinſtimmen können, — denn alle dieſe Einſichten ſind ihrer objectiven Gültigkeit nach gleichfalls den ſkeptiſchen Zweifeln unterworfen —; ſondern liegen in einer Reflexion, theils über die Bedingungen des Wiſſens, theils über eine gewiſſe Einrichtung der menſchlichen Natur, wodurch die Unmöglichkeit eines Wiſſens evident wird. Wer dieſe Reflexion nicht anſtellt, in dem können auch nicht jene Zweifel entſtehen. Sie iſt alſo der *Anfangspunct* der ſkeptiſchen Denkart (τοπος της εποχης).

§. 15.

Zum Wiſſen iſt nämlich eine Einſicht davon erforderlich, daß die objective Gültigkeit, die bey einer Erkenntniß ſtatt findet, nichts aus dem erkennenden Subjecte Herrührendes ſey. Achtet man nun darauf, *daß ohne Selbſtbewußtſeyn gar keine Erkenntniß möglich iſt*, und alles Erkennen nur die Darſtellung der Relation eines Dinges zum erkennenden Subjecte ausmacht; ſo wird auch begreiflich, daß niemand dieſe Relation bey irgend einer Erkenntniß vernichten könne, um dahinter zu kommen, was das Object der Erkenntniß, gereinigt von allen, etwa aus dem Subjecte herrührenden Zuſätzen zu demſelben, ausmache. Mit andern Worten: Um auf ein Wiſſen Anſprüche machen zu können, muß man dieſes verſtehen, was von den erkannten Dingen nach Vernichtung und Veränderung der Natur des erkennenden Subjects noch übrig bleiben, oder mit dieſer Vernichtung und Veränderung aufgehoben werden würde. Erwägt man alſo, daß das Selbſtbewußtſeyn zu aller Erkenntniß ſchlechterdings unentbehrlich iſt; ſo wird auch einleuchtend, daß kein Object nach ſeiner Unabhängigkeit vom erkennenden Subjecte erkennbar ſey.

§. 16.

Wenn ſich Erkenntniſſe gar nicht getrennt und gereinigt von dem, was ihnen das erkennende Subject aus ſich beygefügt haben mag, darſtellen laſſen; ſo kann auch keiner einzigen derſelben abſolute, ſondern immer nur relative Gültigkeit beygelegt werden. Und wenn wir uns gleich noch ſo ſtark gezwungen fühlen, einer Erkenntniß Beziehung auf für ſich beſtehende Dinge beyzulegen; ſo gilt dieſer Zwang doch nur für unſer Subject, und offenbart nichts darüber, ob das Ding außer ſeiner Relation zu unſerer Erkenntnißart noch etwas, oder nichts ſey. Giebt es aber keine abſolut oder an ſich ſelbſt gültige Erkenntniß, ſo kann es auch keine unbedingt gültige geben.

§. 17.

Da die ſchlechterdings allgemeine Gültigkeit einer Erkenntniß die Folge ihrer objectiven Gültigkeit ausmacht; denn Erkenntniſſe, die mit ihrem Objecte zuſammentreffen, müſſen auch unter ſich ſelbſt vollkommen gleich ſeyn: So ſind durch die ſkeptiſchen Zweifel an der letztern Gültigkeit auch ſchon die Zweifel an der erſtern mit begründet. Von der ſchlechterdings allgemeinen Gültigkeit einer Erkenntniß iſt jedoch die Gültigkeit derſelben für alle Menſchen zu unterſcheiden. Und obgleich dieſe Gültigkeit noch nichts über die Richtigkeit der Anſprüche einer Erkenntniß auf die objective Gültigkeit darthut; ſo haben doch Erkenntniſſe, in Anſehung welcher die Menſchen völlig mit einander übereinſtimmen, einen Vorzug vor ſolchen, in Anſehung welcher dieß nicht der Fall iſt. Denn dieſe tragen das Zeichen ihrer Falſchheit ſchon an der Stirne. Es iſt daher noch ein beſonderes Moment der Nachforſchungen über den Werth der menſchlichen Erkenntniſſe, ob und wenn in Anſehung derſelben auf allgemeine Uebereinſtimmung bey den Individuen unſers Geſchlechts gerechnet werden könne.

§. 18.

Ob in Anſehung einer Erkenntniß allgemeine Uebereinſtimmung unter den Menſchen zu hoffen ſey, dieß wird erſt aus dem Erfolge klar, den die Beſchäftigung mehrerer Menſchen, bey denen in Anſehung der Talente, Cultur, Gewohnheiten, Neigungen und überhaupt alles deſſen, was auf das menſchliche Fürwahrhalten Einfluß hat, Verſchiedenheiten ſtatt fanden, mit dieſer Erkenntniß, gehabt hat. Führte nämlich eine ſolche Beſchäftigung immer auf dieſelben Reſultate; ſo läßt ſich hieraus auf das Vorhandenſeyn einer allgemeinen und bleibenden Einrichtung in der menſchlichen Natur ſchließen, wodurch der Inhalt und die Form der Erkenntniß beſtimmt wird.

§. 19.

Es braucht aber wohl nicht erſt erinnert zu werden, daß hierbey nur von einer comparativ allgemeinen Uebereinſtimmung der Menſchen in Anſehung desjenigen, was denſelben für Erkenntniß gilt, die Rede ſey. Die Wirklichkeit allgemein gültiger Erkenntniſſe kann alſo nicht deßwegen beſtritten werden, weil bey den Erkenntniſſen jeder Art aus den individuellen und oftmals nur vorübergehenden Beſchaffenheiten einiger Menſchen herrührende Verſchiedenheiten vorkommen. Denn der Einſicht z. B., daß alle Winkel eines Triangels zuſammengenommen zweyen rechten Winkeln gleich ſind, kann nicht deßhalb allgemeine Gültigkeit abgeſprochen werden, weil etwa jemand aus Unbekanntſchaft mit den Gründen dieſer Einſicht die Richtigkeit derſelben läugnet.

§. 20.

Bey einigen Arten deſſen nun, was den Menſchen für Erkenntniß gilt, läßt ſich allerdings auf die eben beſchriebene allgemeine Uebereinſtimmung Rechnung machen, bey andern aber ganz und gar nicht, und dieſe werden vielmehr, ſo oft und ſo lange auch der menſchliche Geiſt ſich damit beſchäftigen mag, in Anſehung ihrer Wahrheit Gegenſtände eines Streites ſeyn, der, wenn er gleich auf die geſchickteſte Weiſe geführt wird, dennoch niemals einen andern Ausgang hat, als daß jede der ſtreitenden Parteyen im ausſchließlichen Beſitze der Wahrheit zu ſeyn vorgiebt.

§. 21.

Zu den Erkenntniſſen der erſtern Art gehören ſowohl die mathematiſchen, als auch die aus innerer und äußerer Erfahrung herrührenden.

§. 22.

Von der Allgemeinheit, mit der bisher die Richtigkeit der Sätze in der Mathematik angenommen worden iſt, etwas anzuführen, dürfte wohl überflüßig ſeyn, da, ſo viel bekannt iſt, niemand dieſe Richtigkeit hat beſtreiten können, ohne zugleich den Verdacht auf ſich zu laden, daß ihm die zur Beurtheilung derſelben nöthige Fähigkeit und Einſicht mangele. Bemerkenswerth iſt es aber noch, daß die Mathematik ihre Erhabenheit über alles, was ſonſt Unterſchiede in dem menſchlichen Fürwahrhalten hervorbringt, nicht bloß dann kund thut, wenn der von aller Empirie abgeſonderte Verſtand ſich damit beſchäftiget, ſondern auch noch in ihrer Anwendung auf die Geſetze der Bewegung in der Natur, von dieſen Geſetzen und dem Effecte derſelben eine dauerhaft gültige Erkenntniß verſchafft, worüber die Aſtronomie und Phyſik ſo glänzende Beyſpiele liefert.

§. 23.

Daß ferner die empiriſchen Erkenntniſſe von den Erfahrungs-Objecten in Anſehung deſſen, was darin eigentliche Erkenntniß iſt, und alſo nicht zu der Art gehört, wie unſer Subject von Dingen angenehm oder unangenehm afficirt wird, einer Berichtigung fähig ſeyen, wodurch ſie allgemein gültig werden, dafür ſpricht gleichfalls dasjenige, was wir in Anſehung dieſer Erkenntniſſe zu beobachten im Stande ſind; und es iſt kein Grund vorhanden, anzunehmen, daß die bleibende Organiſation der menſchlichen Natur Verſchiedenheiten in dieſer Art der Erkenntniſſe allgemein und nothwendig mache. So unbefriedigend daher auch immer die empiriſche Einſicht von Dingen für die menſchliche Wißbegierde ſeyn mag, ſo läßt ſich doch dieſe Einſicht bis zu dem Grade vervollkommnen, daß ſie einen fortdauernden Werth für alle mit unverdorbenen Sinnorganen verſehenen Menſchen erhält.

§. 24.

Es kann aber nicht nur in Anſehung der Erkenntniß der einzelnen, zur innern oder äußern Erfahrung gehörigen Gegenſtände auf allgemeine Gültigkeit gerechnet werden; ſondern zu dieſer Gültigkeit können auch die Einſichten von dem, worin jene Gegenſtände übereinſtimmend ſind, und von den ſo genannten Geſetzen und Regeln, unter welchen die innere und äußere Natur ſteht, (welche Regeln und Geſetze nichts anders ſind, als die allgemeine und nothwendige Art, wie etwas in der Natur ſtatt findet, abgeſondert von dem, was ſtatt findet,) gebracht werden. Einen vorzüglichen Beweis hiervon lieſert die Logik in demjenigen, was darin ſchon ſeit den Zeiten des Ariſtoteles von den formalen Bedingungen der Möglichkeit des Denkens gelehrt worden iſt. Denn daß von den einander widerſprechenden Prädicaten jedem Dinge von unſerm Verſtande nur eines beygelegt werden könne; daß ferner, was von dem höhern Begriffe allgemein gilt, auch von allen darunter ſtehenden niedern Begriffen gelten müſſe; dieſe und andere logiſche Regeln ſind ſeit jener Zeit immer mit der Natur des menſchlichen Verſtandes zuſammentreffend befunden worden. Auch liefert die Mathematik durch ihre allgemeine Gültigkeit zugleich einen Beweis von der gleichen Gültigkeit der logiſchen Grundſätze über die Bedingungen des Denkens. Denn bekanntlich laufen alle Beweiſe mathematiſcher Lehrſätze am Faden der Schlußregeln fort, und fehlte dieſen die Gültigkeit für jedermann, ſo würden auch jene niemals übereinſtimmend für wahr gehalten worden ſeyn. Wenn wir aber den Erkenntniſſen von den formalen Geſetzen des Denkens Anſprüche auf allgemeine Gültigkeit beylegen, ſo wird hierdurch nicht zugleich behauptet, daß auch bereits die Aufſtellung dieſer Geſetze diejenige Vollkommenheit an ſich trage, welche durch die Idee von einer Wiſſenſchaft ausgedruckt wird, und gleichfalls auf eine allgemein geltende Art zu Stande gebracht worden ſey, oder jemals zu Stande gebracht werden dürfte.

§. 25.

Sobald hingegen der menſchliche Geiſt durch Wißbegierde angetrieben über die Thatſachen der innern und äußern Erfahrung, desgleichen über die Beſtimmung der Identität und Verſchiedenheit der dadurch erkannten Dinge vermittelſt des Verſtandes hinausgeht, und demjenigen nachforſcht, was ſeinem Bewußtſeyn der Erfahrung zum Grunde liegen ſoll; ſo wird er in Anſehung deſſen, was er von dieſen Gründen erkannt haben will, durch eine Prädispoſition zur Annahme eines ſeinem Inhalte nach ganz entgegengeſetzten Fürwahrhaltens geleitet und beſtimmt. Am deutlichſten äußert ſich dieſe Prädiſpoſition an den Syſtemen der ſpeculativen Philoſophie, aus welchen wir ſie daher auch jetzt, jedoch nur ihren allgemeinen Richtungen und Effecten nach, erläutern wollen.

§. 26.

Bekanntlich iſt die Abſicht dieſer Syſteme urſprünglich auf die Erkenntniß eines Abſoluten und Unbedingten gerichtet, das allem Relativen und Bedingten als der letzte Träger davon, auf eine der Sinnlichkeit und dem bloße Vergleichungen anſtellenden Verſtande verborgene Art zum Grunde liegen ſoll; und jedes ſpeculative Syſtem der Philoſophie iſt ein Verſuch, das Räthſel der unſerm Bewußtſeyn gegebenen Welt durch Nachweiſung des abſolut Nothwendigen, woraus alles Zufällige ſein Daſeyn gezogen haben ſoll, zu löſen. Achtet man nun auf den Hauptunterſchied an den Beſtimmungen, welche dem Fundamente oder der Quelle alles Bedingten von den ſpeculativen Philoſophen beygelegt worden ſind; ſo zeigt ſich, daß von der einen Claſſe derſelben lauter ſolche höchſte Gründe der Welt aufgeſtellt worden ſind, welche in Anſehung ihrer Beſchaffenheiten Aehnlichkeit mit dem hatten, was Sinne und Verſtand von der Erfahrung zu erkennen geben. Die andere Claſſe der Philoſophen nahm es hingegen als einen ſichern Grundſatz an, daß das Abſolute, oder der Träger alle

Endlichkeit, von dem, was unter den Geſetzen der Natur ſteht, gänzlich verſchieden ſeyn müſſe, und daher auch in ſeiner Unbegreiflichkeit nur von einer aller Eingeſchränktheit ſich entſchlagenden Vernunft aufgefaßt werden könne. Nach jenen Philoſophen iſt die ſichtbare Natur ſelbſt der beſte Lehrer über dasjenige, was ihr zum Grunde liegt, und das Abſolute, woraus nach ihnen die Welt entſtanden ſeyn ſoll, iſt genau beſehen nur eine Unermeßlichkeit von Urſachen, deren Natur und Wirkungsart aus ihrer Analogie mit den Dingen in der Welt begreiflich gemacht werden kann. Das Abſolute dieſer Philoſophen aber iſt das contradictoriſche Gegentheil alles durch Sinne und Verſtand Erkennbaren, und weil daran kein Defect irgend einer Art haftet, ſeinem ganzen Weſen nach ein undurchdringliches Geheimniß.

§. 27.

Dieſe dem menſchlichen Geiſte angeborne Anlage zur Annahme einander entgegengeſetzter Grundſätze in der Aufſuchung der Beſtimmungen desjenigen, was an der Spitze aller endlichen Dinge ſtehen ſoll, iſt auch die Quelle aller der Streitigkeiten, welche von jeher im Gebiete der Philoſophie ſtatt gefunden haben, ſo weit ſolche das eigentliche Thema dieſer Doctrin, oder die Auflöſung des Räthſels der Welt betreffen. Derjenigen Partey von Philoſophen nämlich, welche in einem Begreiflichen den Schlüſſel zu dieſem Räthſel gefunden zu haben glauben, machte die andere Partey von jeher den Vorwurf, daß ſie ein aus Blödigkeit der Vernunft in der Sphäre der Endlichkeit aufgegriffenes eingeſchränktes Ding für ein Abſolutes ausgebe, und der ganzen Reihe des Bedingten durch ein Etwas Haltung zu verſchaffen ſuche, das in ſich und für ſich ſelbſt gar kein Beſtehen habe. Gegen die Weisheit dieſer Partey erinnerten aber jene, daß ihr Abſolutes nur das Product einer überſpannten Phantaſie ausmache, und der Verſtand dabey gar nichts denken könne.

§. 28.

Es iſt jedoch nicht jedes philoſophiſche Syſtem in allen ſeinen Lehren entweder bloß der natürlichen Neigung zum Begreiflichen, oder der zum Unbegreiflichen angemeſſen, und manche Philoſophen ſcheinen geglaubt zu haben, ihren Philoſophemen dadurch den ausgebreitetſten Beyfall verſchaffen zu können, wenn durch eine kluge Miſchung von begreiflichen und unbegreiflichen überſinnlichen Gründen jeder Kopf für ſeine beſondere Neigung darin Nahrung fände. Wenn jedoch das philoſophiſche Talent ſich mit durchgängiger Conſequenz ausſpricht, dann wird entweder, wie vom Epikur, das Intereſſe am Unbegreiflichen dem am Begreiflichen aufgeopfert, und die Urquelle aller Wirklichkeit naturaliſirt, oder, wie vom Plato, nur auf die Befriedigung des erſtern Intereſſe Bedacht genommen, und der Grund aller Dinge idealiſirt.

§. 29.

Vermöge einer von der Natur ſelbſt herrührenden und bleibenden Verſchiedenheit in der Organiſation des menſchlichen Geiſtes, wovon die Aufnahme der Grundſätze, wonach das eigentliche Ziel der ſpeculativen Philoſophie aufgeſucht wird, in die Ueberzeugung abhängt, kann alſo auf keine Uebereinſtimmung derer, welche dieſes Ziel erreicht haben wollen, gerechnet werden, und alle Beweiſe, welche für die Wahrheit der Philoſopheme einer Art beygebracht werden, können nur von particulärer Gültigkeit ſeyn, ſo daß das Gegentheil dieſer Philoſopheme auf gleich ſtrenge Beweiſe, die für andere Köpfe unbeſtreitbar gültig ſind, geſtützt werden kann. Dieſem Umſtande iſt es auch zuzuſchreiben, daß in den Zeitpuncten der höchſten Anſtrengung des menſchlichen Geiſtes, das Ziel der philoſophiſchen Speculationen zu erreichen, und ſobald das Talent zu ſolchen Speculationen frey von allen Vorſchriften einer äußern Gewalt ſeinen Zwecken nachgehen darf, jedesmal mehrere, in ihren Grundſätzen und Reſultaten einander widerſprechende Syſteme erfunden, oder wenn ſie ſchon erfunden waren, von den philoſophirenden Köpfen erläutert und vertheidigt werden.

§. 30.

Fragt ihr aber, womit man denn die Annahme einer natürlichen und bleibenden Anlage im menſchlichen Geiſte zu einer Antilogie in Sachen der philoſophiſchen Speculation zu rechtfertigen gedenke, und warum alle Hoffnung eines künftigen Einverſtändniſſes in der für die menſchliche Wißbegierde wichtigſten Angelegenheit ſolle aufgegeben werden müſſen; ſo antworten wir, daß aus der Geſchichte der philoſophiſchen Syſteme, und aus dem Inhalte der darüber geführten Streitigkeiten auf das Daſeyn jener Anlage mit Recht geſchloſſen werden könne. Dieſe Streitigkeiten geben nämlich in ihren wichtigſten Momenten einen fortdauernden Kampf der Neigung, die Principien der Dinge in der Welt begreiflich zu machen, mit der Neigung, ſich über alles Begreifliche empor zu ſchwingen, und jedes dieſer Dinge als die ſichtbare Hülle eines unausſprechbaren, dahinter verborgen liegenden Wunders zu betrachten, unläugbar zu erkennen. Und alle Blätter jener Geſchichte bezeugen es, daß der Lorbeer, den die rüſtigſten und geſchickteſten Streiter in dieſem Kampfe ſich erwarben, nur ſo lange grünte, bis ſich der von ihnen zu Boden geſtreckten Partey ein kraftvoller Verfechter wieder annahm. Die Erreichung des eigentlichen Ziels der ſpeculativen Philoſophie erfordert ja keine mühevolle Sammlung, Vergleichung und Zergliederung vieler Thatſachen der Erfahrung, welche allererſt nach mehreren vorhergegangenen unvollkommenen Verſuchen beendigt werden könnte. Was den Philoſophen zu dieſem Ziele führt, muß er, wie der Mathematiker die Fundamente ſeiner Wiſſenſchaft, aus ſich ſelbſt ſchöpfen. Und wir dächten, der menſchliche Geiſt hätte nunmehr ſchon ſo lange philoſophirend ſpeculirt, und ein ſolches Alter erreicht, daß, wenn ihm die Fähigkeit beywohnte, den

Zweck dieſes Speculirens auf eine ihn allgemein befriedigende Art erreichen zu können, dieſe Fähigkeit wohl nicht bis auf den heutigen Tag geſchlummert haben würde.

§. 31.

Wofür alſo die Syſteme der Philoſophie bey dem Skeptiker gelten, erhellet aus dem bisher Angeführten von ſelbſt, nämlich insgeſammt für Producte ſpeculativer Idioſynkraſien, womit nun einmal der menſchliche Geiſt verſehen iſt, und wovon keines mehr Anſprüche darauf machen kann, das Ziel, worauf ſie eigentlich gerichtet ſind, erreicht zu haben, als das andere. Hiermit wird jedoch nicht geläugnet, daß unter denſelben, theils in Anſehung der Kunſt und des Aufwandes von Geiſteskraft, womit ſie hervorgebracht worden ſind, theils in Anſehung der ſchärferen Beſtimmung und gründlichern Analyſe der Erfahrung, welche darin mit vorkommen, theils in Anſehung der Angemeſſenheit zu der bey den mehreſten Menſchen auf einer gewiſſen Stufe der Cultur herrſchenden Neigung und Denkart, große Unterſchiede ſtatt finden, und in dieſer Rückſicht das eine vor dem andern Vorzüge behaupte.

§. 32.

Es kann aber nicht oft genug eingeſchärft werden, daß keinesweges jede Art des Zweifels an der Möglichkeit des Wiſſens überhaupt, und des philoſophiſchen Wiſſens insbeſondere, Skepticismus ſey, und dieſer von aller Annahme einer Grenze des menſchlichen Wiſſens, welche mit dem Dogmatismus recht wohl vereinbar iſt, theils durch den Mangel aller Einſchränkung bey ſeinen Zweifeln, theils dadurch verſchieden ſey, daß dieſelben nicht den geringſten Anſpruch auf eine andere, als bloß ſubjective Gültigkeit enthalten.

§. 33.

Vermöge des Grundes nämlich, aus welchem die ſkeptiſchen Zweifel an der Möglichkeit eines eigentlichen Wiſſens herrühren, kann keine einzige Erkenntniß für erhaben über dieſe Zweifel angeſehen werden. Denn dieſer Grund beſteht ja darin, daß unſer Bewußtſeyn der einzige Bürge iſt, den wir für die Richtigkeit unſers Fürwahrhaltens aufzuſtellen im Stande ſind, dieſes Bewußtſeyn aber uns ſchlechterdings nicht darüber belehren kann, was ohne Beziehung auf ſeine Art, etwas zu erkennen, zur objectiven Natur des Erkannten gehörig iſt. Mithin muß auch ſogar auf alle Einſicht davon Verzicht gethan werden, daß irgend eine unſerer Natur angemeſſene Erkenntniß mehr oder weniger frey von jedem aus dem erkennenden Subjecte herrührenden Zuſatze ſey, als wie die andere. Keine kann folglich als Prüfſtein der Wahrheit der andern gebraucht werden, und die intellectuelle Erkenntnißart nicht etwa die objective Gültigkeit der ſinnlichen beſtimmen.

Allerdings hält es aber bey manchem, was ſich uns unter dem Charakter der Erkenntniſſe darſtellt, ſchwer, die objective Gültigkeit deſſelben völlig dahin geſtellt ſeyn zu laſſen. Allein ſolche Fälle ſind auch der Probierſtein der ächt ſkeptiſchen Denkart, die daran erkannt wird, daß man ſich durch keine noch ſo ſcheinbaren Gründe in der als vernunftmäßig befundenen Enthaltung alles kategoriſchen Urtheilens über die objective Gültigkeit unſerer Erkenntniſſe irre machen läßt, ſondern mit unerſchütterlicher Feſtigkeit (ἀταραξία) dem Grundſatze getreu bleibt, daß dieſe Gültigkeit ein Problem ſey.

§. 34.

Die ſkeptiſche Denkart wird ferner gänzlich verlaſſen, und dagegen die dogmatiſche angenommen, wenn man den Gründen des Bekenntniſſes der Unmöglichkeit eines Wiſſens, außer ihrer ſubjektiven Gültigkeit für das menſchliche Bewußtſeyn, noch irgend eine objective beylegt. Durch dieſes Bekenntniß zeigt der Skeptiker bloß einen Zuſtand an, in welchem ſich ſein Gemüth befindet, wenn er über die Zuverläſſigkeit der Beziehung auf ein vom Act des Erkennens verſchiedenes Object, welche bey der Erkenntniß ſtatt findet, urtheilen und entſcheiden ſoll.

§. 35.

Alle Verſchiedenheit an der ſkeptiſchen Denkart betrifft nur die Ausbildung und Darſtellung derſelben, und es kann vom Skepticismus nicht eben ſo, wie vom Dogmatismus mehrere Arten geben. Denn die Gründe, welche an dieſem ſpecifiſche Unterſchiede hervorbringen, fallen bey jenem gänzlich weg, indem deſſen Zweifel an der Möglichkeit eines Wiſſens, ſo wohl aus einer und derſelben Quelle herrühren, als auch keine Einſchränkung zulaſſen. Was gemeiniglich glauben macht, auch beym Skepticismus eine Sekten-Spaltung annehmen zu müſſen, iſt deſſen Verwechſelung mit dem negativen Dogmatismus.

§. 36.

Außer der dogmatiſchen und ſkeptiſchen Denkart über die Möglichkeit eines Wiſſens, findet keine dritte, von beyden verſchiedene ſtatt. Sie ſind nämlich contradictoriſch Entgegengeſetzte, und was die eine von dieſer Möglichkeit bejahet, wird von der andern ſchlechthin verneinet. Daher iſt auch von keiner ein Uebergang in die andere möglich. Und eben ſo wenig können ſie jemals in irgend einem ihrer Reſultate zuſammentreffen. Denn das Verzichtthun auf alle gewiſſe Einſicht von der objectiven Gültigkeit jeder bejahenden und verneinenden Erkenntniß entfernt den Skeptiker auf immer von aller Weisheit des Dogmatikers. Dieſer müßte aber, um ſich jenem zu nähern, die Möglichkeit des Wiſſens, deren Annahme ſein eigenthümlicher Charakter iſt, aufgeben.

§. 37.

Daß durch den Dogmatiſmus und Skepticiſmus alle mögliche Denkart über den Werth der menſchlichen Erkenntniß erſchöpft ſey, und man als Philoſoph einem von beyden zugethan ſeyn müſſe, beſtreitet der neuere Idealiſmus, und giebt in jeder Geſtalt, die er binnen ſo kurzer Zeit angenommen hat, vor, in der Speculation einen Standpunct erreicht zu haben, von welchem aus die Fehler und Irrthümer, die beyden zum Grunde liegen, überſehen und berichtiget werden können. Wir müſſen daher noch über die Beſchaffenheit und Sicherheit dieſes Standpunctes etwas genauere Erkundigung einziehen.

§. 38.

Der in der Kritik der reinen Vernunft aufgeſtellte Idealiſmus behauptet, einen über den Dogmatiſmus und Skepticiſmus erhabenen Standpunkt durch die Erforſchung des Urſprunges unſerer Vorſtellungen aus innern und äußern Quellen, und der Tauglichkeit derſelben zu einer Erkenntniß, gewonnen zu haben. Aus dieſer Erforſchung ſoll nämlich unläugbar erhellen, daß dem menſchlichen Gemüthe Begriffe und Principien a priori beywohnen, welche zur Möglichkeit der Erfahrungs-Erkenntniß unentbehrlich, außer derſelben aber von gar keinem Gebrauche ſind. Nach ihm iſt daher der Dogmatiſmus dadurch in Irrthümer und leere Anmaßungen gerathen, daß er ins Blaue hinein vernünftelte, und vermittelſt jener Begriffe und Principien (z. B. vermittelſt des Grundſatzes von der Cauſal-Verbindung und von der Beziehung des Bedingten aufs Unbedingte) eine Erkenntniß der außer aller Erfahrung vorhandenen Gegenſtände zu Stande bringen wollte. Der Skepticismus ſoll es hingegen darin verſehen haben, daß er wegen des Mißlingens aller dogmatiſchen Verſuche dieſer Art, ein Mißtrauen gegen jeden Gebrauch der reinen Begriffe und Principien faßte, und ihnen auch alle Beziehung auf Erfahrungs-Erkenntniß abſprach, wie Hume's Zweifel an der Realität der Begriffe von einer Cauſal-Verbindung der Dinge lehren.

§. 39.

Um nun dieſe Erhabenheit des kritiſchen Idealismus über die dogmatiſche und ſkeptiſche Denkart gehörig zu würdigen, iſt es gar nicht nöthig, dasjenige, was jener von dem Urſprunge der verſchiedenen Beſtandtheile der Erfahrungs-Erkenntniß aus äußern und innern Quellen, (aus der Affection des Gemüthes durch Dinge an ſich, und aus der geſetzmäßigen Selbſtthätigkeit des Gemüthes) zu wiſſen vorgiebt, einer ſorgfältigen Prüfung zu unterwerfen, — und in wie fern zum wenigſten der ganze Apparat von Beweiſen und Schlüſſen, der für dieſes Wiſſen beygebracht worden iſt, ſich eines allgemeinen und dauerhaften Beyfalles bey den philoſophirenden Köpfen in Deutſchland hat bemächtigen können, das ſpricht ja die Geſchichte des Tages vernehmlich genug aus —; Sondern wir brauchen nur zu verlangen, daß er anzeige, wie denn ſeine Ableitung des Zufälligen oder Veränderlichen in der Erfahrungs-Erkenntniß aus einem außer dem Gemüthe liegenden Grunde, und des Nothwendigen oder Bleibenden aus der durch die Organiſation des Gemüthes beſtimmten Selbſtthätigkeit deſſelben, genommen und verſtanden werden ſolle? Macht der kritiſche Idealismus bey dieſer Ableitung Anſprüche auf eine Einſicht von der objectiven Gültigkeit derſelben, nun ſo iſt er nichts weiter, als ein Dogmatismus beſonderer Art, und dann mag er ſich nur gegen die Erinnerungen des Skepticismus rechtfertigen, mithin darthun, daß jene Ableitung von allen aus dem menſchlichen Bewußtſeyn herrührenden Zuſätzen frey ſey. Soll hingegen durch deſſen Lehre von einer äußern und innern Quelle der Erfahrungs-Erkenntniß gar nichts darüber behauptet werden, wie der Urſprung der Beſtandtheile dieſer Erkenntniß an ſich ſelbſt genommen und der Wahrheit gemäß beſchaffen ſey, ſo ſpräche er ſie mit ſkeptiſcher Beſonnenheit aus. Alsdann muß man aber wohl fragen, welchen Werth die auf jene Lehre geſtützte Behauptung habe, daß wir die Objecte der Erfahrung nur erkennen, wie ſie uns erſcheinen, nicht wie ſie an ſich ſelbſt genommen beſchaffen ſind.

Zu welcher Art der Einſicht von der Einrichtung des menſchlichen Gemüthes die Vernunft-Kritik überhaupt genommen führe, darüber kann man ſich leicht belehren, ſobald man nur ihr Reſultat, daß wir *alles in und außer uns nur erkennen, wie es uns erſcheint,* nicht wie es an ſich genommen beſchaffen iſt, als das Ausgemachte an die Spitze ihrer Lehren von der Mechanik des menſchlichen Erkenntniß-Vermögens ſtellt, und darnach den Sinn und Gehalt deſſen, was ſie von der Affection des Gemüthes durch Dinge an ſich, vom Raume und von der Zeit, von den Kategorien des Verſtandes und den Ideen der Vernunft ſagt.

Was aber die kritiſche Widerlegung der Humeſchen Angriffe auf das Princip der Cauſalität betrifft, ſo kann dieſe, wenn ſie auch in allen Stücken treffend ſeyn ſollte, doch unmöglich dafür angeſehen werden, daß dadurch der Punct, worauf im Skepticismus alles beruhet, auch nur berührt worden ſey. Es kommt nämlich hierbey darauf an, in welcher Abſicht jene Angriffe gemacht worden ſind. Gieng nur Hume dabey darauf aus, den Lockeſchen Beweiſen der Realität des Princips der Cauſalität bloß eben ſo ſtrenge Beweiſe für die Nicht-Realität deſſelben entgegen zu ſtellen; ſo verfuhr er der ſkeptiſchen Denkart gemäß. Legte er aber ſeiner Ableitung der Begriffe von einer Cauſal-Verbindung aus Geſetzen der Phantaſie Gewißheit bey, ſo wurde darin dieſe Denkart von ihm verlaſſen, deren Charakter ja auch nicht darin beſteht, daß man aus der Wirkſamkeit der Phantaſie ableitet, wozu andere Philoſophen den Stoff in Datis der ſinnlichen Wahrnehmung gefunden haben wollen.

§. 40.

Den Sieg, welchen die Vernunft-Kritik über den Skepticismus davon getragen haben will, glaubt der Idealismus der Wiſſenſchaftslehre dadurch erſt vollendet zu haben, daß er nicht allein die Form, ſondern auch jeden Stoff der menſchlichen Erkenntniß aus einer abſoluten, dabey aber geſetzmäßigen Thätigkeit des Ich ableitet. Nach demſelben iſt nämlich der Unterſchied des Vorſtellens und Seyns, oder des dem bewußtſeyenden Subjecte angehörigen Erkennens, und des von dieſem Subjecte unabhängigen Realen, ein auf dem gemeinen Standpuncte des Bewußtſeyns unvermeidlicher Schein, der aber durch die Einſicht, welche der transſcendentale Idealismus von der Mechanik des menſchlichen Geiſtes, und von dem darin befindlichen Grunde des Setzens aller vom Ich und deſſen Bewußtſeyn unterſchiedenen Exiſtenz der Dinge gewährt, völlig gehoben, und für die Vernunft vertilgt wird. Denn nach dieſer Einſicht giebt es gar kein Reales an ſich, oder kein von unſerm Bewußtſeyn unabhängiges Seyn; ſondern was uns als dergleichen auf der niedrigſten Stufe des Bewußtſeyns, welche wir mit den Thieren gemein haben, ſo vorkommt, iſt überall nichts mehr, als ein aus dem geſetzmäßigen Handeln des Ich Folgendes, und dieſes Handeln macht das abſolut Erſte aus. Es ſoll daher auch ein bloßes Hirngeſpinſt ſeyn, dem der dogmatiſche Realiſt bey ſeinem Wiſſen nachgeht; der Skeptiker dieſem aber die Freude, es gefunden zu haben, nur dadurch verderben, daß er jenes Hirngeſpinſt gleichfalls als eine Realität vorausſetzt, und dann darthut, daß ſie in einer unerreichbaren Ferne befindlich ſey.

§. 41.

Um nun zu zeigen, daß auch dieſer Idealismus ungegründete Anſprüche darauf mache, in der ihm eigenthümlichen Speculation eine Höhe erreicht zu haben, wo der Skepticismus demſelben nichts anhaben kann, brauchen wir ſein Kunſtſtück der Subject-Objectivirung nicht erſt von Grund aus zu beleuchten, ſondern ihm nur eine Frage, auf welche er die Antwort nicht verweigern kann, vorzulegen: Ob nämlich, was er von dem abſoluten Handeln des Ich, als der Quelle alles für das menſchliche Bewußtſeyn vorhandenen Seyns ſagt, wiederum nur bloße Vorſtellung und ſubjective Beſtimmung eines menſchlichen Bewußtſeyns ausmache, oder für eine wahre und objectiv gültige Erkenntniß von der Natur und Mechanik des Ich gehalten werden ſolle? Iſt das erſtere der Fall, nun ſo wäre ſeine ganze Weisheit von dem abſoluten Handeln des Ich eine bloße Phantaſie. Dieſe Weisheit ſoll ja aber keine ſyſtematiſirte Einbildung, ſondern Wiſſenſchaft ſeyn. Alſo muß man wohl annehmen, daß ſie bey ihren Lehren von dem Handeln des Ich, wodurch es ſich ſelbſt objectivirt, und eine ſcheinbar reale Welt aus ſich projicirt, auf objective Gültigkeit derſelben Anſprüche mache. Dann darf ſie aber auch die Rechtfertigung dieſer Anſprüche dem Skeptiker nicht ſchuldig bleiben, und muß die Mittel nachweiſen, wodurch ſie zu der Einſicht davon gelangt, daß die Wahrheit, welche bey ihren Speculationen über das Ich ſtatt finden ſoll, nicht aus einer Selbſt-Täuſchung des menſchlichen Bewußtſeyns herrühre.

§. 42.

Derjenige Idealismus hingegen, welcher in der vollkommenen Gleichheit oder Identität des Idealen und Realen, des Denkens und Seyns, die Urwahrheit und das Princip aller Dinge gefunden zu haben vorgiebt, behauptet, in der *intellectuellen Anſchauung* das Vermögen einer Erkenntniß, worin alle Differenz zwiſchen dem erkennenden Subjecte, und dem erkannten Objecte wegfällt, entdeckt zu haben, und beweiſen zu können, theils daß alles Mißlingen der bisherigen dogmatiſchen Beſtrebungen nach einem Wiſſen, theils die ſkeptiſchen Zweifel an der Möglichkeit eines Wiſſens, einzig und allein aus der *Unwiſſenheit* über die intellectuelle Anſchauung, oder abſolute Erkenntnißart, herrühren. Dieſer Beweis iſt folgender: (S. Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik von *Schelling*, I. B. 1. St. S. 1 — 78.)

Wenn auch der Dogmatismus eine Idee vom Abſoluten, als von einer vollkommenen Gleichheit des Denkens und Seyns, der Möglichkeit und der Wirklichkeit (oder als von einer Einheit, in der unmittelbar dem Begriffe des Dinges auch das Seyn deſſelben folgt und verknüpft iſt,) beſaß; ſo verkannte er doch gänzlich die abſolute Erkenntnißart, die in Anſehung des Abſolaten ſtatt findet, fixirte und betrachtete das Abſolute als ein vom ſubjectiven Erkennen des Philoſophen verſchiedenes Objectives, nahm daher auch nur ein relatives Wiſſen (dem erſt durch Beziehung auf ein ihm entgegengeſetztes Reales Wahrheit zukommt) in Anſehung des Abſoluten als möglich an, und ſtellte dadurch ſeine Erkenntniß des Abſoluten den Angriffen und Zweifeln des Skepticismus bloß.

Denn da dieſe Erkenntniß nur ein Denken war, aus dem Denken eines Dinges aber keinesweges deſſen Realität folgt oder erreicht werden kann; ſo war es für den Skepticismus ein Leichtes, die dogmatiſche Weisheit in allen ihren Formen zu beſtreiten. Dieſer iſt alſo, wenn er ein wahrer Skepticismus iſt, ganz gegen die Reflexions-Erkenntniß (die ihrer Natur nach auf Entgegenſetzung des Denkens und Seyns beruhet) gerichtet, aber aus dem Princip der wahren, auf intellectuelle Anſchauung gegründeten Speculation, nur daß er dieſes nicht kategoriſch ausſprechen kann, weil er ſonſt aufhörte Skepticismus zu ſeyn. Gegen die wahre Speculation hingegen, oder gegen die abſolute Erkenntniß kann er nichts ausrichten, denn er kann keine andern Waffen gebrauchen, als die von dem gemeinen und relativen Wiſſen hergenommen ſind, deſſen Realität er ſelbſt anfechten muß, indeß ſie von jener Speculation nicht bloß bezweifelt, ſondern unbedingt verworfen wird.

Von der höchſten und abſoluten Erkenntnißart, die man auch die demonſtrative nennen kann, hätte man nun ſchon ein Beyſpiel in der Mathematik finden können. Denn in dieſer Wiſſenſchaft iſt das Denken dem Seyn, der Begriff dem Objecte jederzeit adäquat, und wie kann auch nur die Frage entſtehen, ob das, was im Denken richtig und gewiß ſeye, auch im Seyn, oder im Objecte ſeye, oder wie das, was im Seyn ausgedrückt iſt, zu einer Nothwendigkeit des Denkens werde. Es iſt hier mit einem Worte kein Unterſchied von ſubjectiver und objectiver Wahrheit, Subjectivität und Objectivität ſind abſolut Eins, und es iſt keine Conſtruction dieſer Wiſſenſchaft, in der ſie es nicht ſeyen. Dieſe Einheit iſt auch die reine Evidenz ſelbſt. In der Geometrie erſcheint ſie jedoch in einer Unterordnung unter das Seyn, in der Arithmetik hingegen unter das Denken. Beyde Wiſſenſchaften drücken alſo den Charakter der abſoluten Erkenntniß, obgleich nicht in ihrem Stoffe, oder den unmittelbaren Gegenſtänden, welche bloß zu der abgebildeten Welt gehören, doch formell höchſt vollkommen aus.

Die mathematiſche Evidenz iſt aber nur eine Art der intellectuellen Anſchauung, die aus dem Vermögen überhaupt beſteht, das Allgemeine im Beſondern, das Unendliche im Endlichen, beyde zur lebendigen Einheit vereinigt zu ſehen, oder die Einheit und Indifferenz des Denkens und Seyns, nicht in dieſer oder jener Beziehung, ſondern ſchlechthin als an und für ſich ſelbſt, mithin als die

Evidenz in aller Evidenz, die Wahrheit in aller Wahrheit, das rein Gewußte in allem Gewußten zu erblicken. Dieſe abſolute Erkenntniß gewährt durch ſich ſelbſt abſolut eine Erkenntniß, und iſt, indem ſie formell abſolut iſt, auch dem Gegenſtande nach abſolut. Sie iſt ganz und gar im Abſoluten ſelbſt, weder bloß von ihm ausgehend, noch aus ihm heraustretend, noch etwa in ihm endend, und eine Erkenntniß des Abſoluten ſelbſt, mit Aufhebung alles Differenz-Verhältniſſes zwiſchen ihm als Erkannten, und dem Subjecte, als Erkennenden. Dieſelbe wird aber intellectuelle Anſchauung genannt. Denn alle Anſchauung iſt Gleichſetzen, oder eine Einheit des Denkens und Seyns. Intellectuell heißt ſie hingegen deßwegen, weil ſie Vernunft-Anſchauung iſt, und als Erkenntniß zugleich Eins mit dem Gegenſtande der Erkenntniß.

So wie nun der Geometer in ſeiner Wiſſenſchaft ohne alle Anleitung zur reinen Anſchauung unmittelbar zu ſeinen Conſtructionen fortſchreitet, eben ſo iſt dem Philoſophen in der ſtrengwiſſenſchaftlichen Conſtruction die intellectuelle oder Vernunft-Anſchauung etwas Entſchiedenes, worüber kein Zweifel ſtatuirt, oder Erklärung nöthig befunden wird. Sie iſt das, was ſchlechthin und ohne alle Forderung vorausgeſetzt wird, und kann in dieſer Rückſicht nicht einmal Poſtulat der Vernunft genannt werden. Deßwegen kann ſie auch eben ſo wenig, wie das Licht dem Blindgebornen, jemand erſt durch Unterricht beygebracht und andemonſtrirt werden, ſondern jeder muß ſie vielmehr lebendig in ſich ſelbſt ergreifen. Und es iſt gar nicht zu begreifen, warum die Philoſophie eben zu beſonderer Rückſicht auf das Unvermögen verpflichtet ſey, da es ſich vielmehr ziemt, den Zugang zu ihr ſcharf abzuſchneiden, und nach allen Seiten hin von dem gemeinen Wiſſen ſo zu iſoliren, daß kein Weg oder Fußſteig von ihm aus zu ihr führen könne. Wenn ſie aber keinem erſt durch Unterricht beygebracht werden kann, ſo beſitzt ſie auch den Vorzug, daß von niemand etwas entgegengeſetzt werden kann, denn ſie iſt das durchbrechende Licht, das ſich ſelbſt der Tag iſt, und keine Finſterniß kennt, und gleichwie ſie das Princip alles Begreifens durch Vernunft iſt, ſo iſt ſie auch wieder Princip ihres eigenen Begreifens.

Sobald jedoch jemand nur das Gebiet der Philoſophie betritt, ſo kann man ihn von allen Seiten aus zu der Anerkennung einer vorläufig auch nur formell abſoluten Erkenntnißart hintreiben. Denn das Daſeyn einer Philoſophie an und für ſich ſchon auch nur in der Idee beweiſt die Nothwendigkeit der Vorausſetzung, daß das Wiſſen, zu dem man auf dem gewöhnlichen Wege gelangt, kein wahres Wiſſen ſey. Von jener Anerkennung aber bis zu der Einſicht, daß es für das Bewußtſeyn einen Punct gebe, wo das Abſolute und das Wiſſen des Abſoluten ſchlechthin Eins iſt, giebt es nur einen Schritt. Denn aus der bloßen Idee des Abſoluten, nach welcher es aus einer gleichen abſoluten Einheit der Idealität und Realität des Denkens und Seyns, des Weſens und der Form beſteht, kann ſchon der Beweis geführt werden, daß es einen ſolchen Punct gebe. Da nämlich nach der Vorausſetzung einer im intellectuellen Bewußtſeyn vorkommenden formell-abſoluten Erkenntniß das Abſolute ein Erkennen der Form nach iſt, ſo iſt es wegen der abſoluten Indifferenz des Weſens und der Form, die zu ſeiner Idee gehört, auch dem Weſen nach im Erkennen die abſolute Einheit des Denkens und Seyns, Idealen und Realen, iſt die ewige von ſeinem Weſen nicht verſchiedene Form des Abſoluten, das Abſolute ſelbſt. Nun iſt aber in der abſoluten Erkenntniß eben eine ſolche Einheit des Denkens und Seyns (wie gezeigt); der einzige Gegenſatz, der zurück bleiben könnte, wäre, daß das Erkennen *formell* beſtimmt, und als ſolches dem *Abſoluten ſelbſt* entgegengeſetzt würde; allein die Form iſt zugleich das Abſolute ſelbſt, Einheit des Weſens und der Form gehört zu ſeiner Idee: und die formell-abſolute Erkenntniß iſt ſonach nothwendig zugleich eine Erkenntniß des Abſoluten ſelbſt.

Es giebt alſo eine unmittelbare Erkenntniß des Abſoluten (und nur des Abſoluten, weil nur bey ihm die Bedingung der unmittelbaren Evidenz: Einheit des Weſens und der Form, möglich iſt), oder es giebt ein Wiſſen, welches zugleich die Weſenheit und die Realität des Abſoluten ſelbſt iſt. Dieſes Wiſſen iſt der Tag, in welchem wir alle Wunder, die im Abſoluten verborgen liegen, und durch daſſelbe an und für ſich nicht offenbar werden, begreifen, und mithin die erſte ſpeculative Erkenntniß, das Princip und der Grund der Möglichkeit aller Philoſophie, welche alſo auf der Gleichſetzung des abſoluten Wiſſens und des Abſoluten ſelbſt beruhet. Die unmittelbaren modi eines ſolchen Wiſſens ſind die Ideen, das Wiſſen ſelbſt aber iſt die Idee aller Ideen, die Form aller Formen. Wem dieſes Wiſſen fehlt, dem fehlt auch das Organ zur Philoſophie, und der bleibe alſo von derſelben weg.

§. 43.

Es iſt allerdings nicht zu läugnen, daß der Erfinder des abſoluten Idealismus und neueſte Inhaber der Kunſt, in Allem Alles zu ſehen, in dem, was er intellectuelle Anſchauung nennt, eine Erkenntnißart beſchrieben hat, deren Producte über alle ſkeptiſche Zweifel erhaben ſeyn müßten. Denn bey demſelben fällt ja alle Möglichkeit einer Abweichung des erkannten Objects von der Erkenntniß gänzlich weg. Allein es ſpricht auch nichts ſo ſehr für die Gründlichkeit und Vernunftmäßigkeit des Skepticismus, als daß man zu einem ſolchen Ungeheuer von Fiction ſeine Zuflucht hat nehmen müſſen, um für die Möglichkeit eines Wiſſens gegen den Skepticismus etwas ſagen zu können. Denn daß die hochgerühmte intellectuelle Anſchauung nichts weiter, als ein fingirtes Ungeheuer ſey, kann ſehr leicht dargethan werden.

Zuvörderſt wenden wir unſere Aufmerkſamkeit auf denjenigen Punct, welcher den Anfang und das Ende der

Weisheit des abſoluten Idealiſmus ausmacht, ja dieſe Weisheit ſelbſt ſeyn ſoll, oder auf die Idee von einer vollkommenen Gleichheit und Identität des Idealen und Realen, der Möglichkeit und der Wirklichkeit. Nun braucht man bloß zu bedenken, daß die Begriffe vom ſubjectiven Denken und objectiven Seyn ihrem Inhalte nach einander widerſprechen, um ſo gleich zu begreifen, daß das Bewußtſeyn einer Einheit derſelben unmöglich ſey, und daß folglich die höchſte Vernunfterkenntniß des abſoluten Idealismus eine Ungereimtheit ausmache. Eine weitere Erörterung dieſer Beſchaffenheit jener Erkenntniß iſt aber überflüßig, da ihr Entdecker mit einer bisher beyſpielloſen Naivetät ſelbſt bekennt (S. Kritiſches Journal der Philoſophie I. B. 2 St. S. 20. Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums S. 128), daß ein Satz nur dann erſt eine Vernunft-Erkenntniß enthalte, und aufhöre verſtändig zu ſeyn, wenn die Begriffe, die darin vereinigt ſind, ſich einander aufheben und widerſprechen, und daß die ſeinem Syſteme ausſchließlich eigene Speculation mit der einen Widerſpruch enthaltenden Gleichſetzung contradictoriſch entgegengeſetzter Begriffe anfange. Aber freylich hätte hierbey von ihm noch angezeigt werden ſollen, wie er es anfange, um Begriffe, die ſich einander aufheben, und daher einander aus demſelben Act des Bewußtſeyns ausſtoßen und vertilgen, in eine Einheit zuſammenzufaſſen. Auch will ſich mit jenem Bekenntniſſe deſſen Polemik gegen andere Syſteme nicht vereinigen laſſen, in der er ſo oft die Ungereimtheit dieſer Syſteme für einen Grund ihrer

Verwerflichkeit erklärt. Nach den von ihm angegebenen Charakteren der Vernunft-Erkenntniß müßten ja dieſe Ungereimtheiten gleichfalls für eigenthümliche Erkenntniſſe der über den Verſtand erhabenen Vernunft gehalten werden.

Wenn man aber auch davon, daß das Centrum aller Weisheit und Wiſſenſchaft des abſoluten Idealismus ein handgreiflicher Widerſpruch iſt, abſehen wollte; ſo wäre es doch noch in einer andern Rückſicht durchaus verwerflich. Dieſe-nige vollkommene Gleichheit des Idealen und Realen, nach welcher jenes ſeinem Gehalte nach mit dieſem daſſelbe ausmacht, alſo jenes durch dieſes und dieſes durch jenes völlig aufgehoben und vernichtet wird, ſoll nämlich auch das Erhabenſte, was die Vernunft faſſen kann, oder das ganz defectloſe Abſolute, das einzige An ſich, die wahrhafte Subſtanz ausmachen. Die Wurzeln und Elemente dieſes Abſoluten ſind alſo zwey Begriffe, deren Inhalt aus Datis unſers Bewußtſeyns beſteht, und die lauter Relativitäten ausdrücken. Nun würde zwar durch die vorgebliche Identification derſelben jeder Punct ihrer Verſchiedenheit, keinesweges aber auch das, was an den Objecten derſelben Eingeſchränktheit iſt, aufgehoben. Mithin muß man wohl urtheilen, daß der abſolute Idealismus ſich auf eine der dürftigſten Fictionen, wodurch jemals ein Bild von der höchſten Realität hat hervorgebracht werden ſollen, ſtütze, und anſtatt den menſchlichen Geiſt mit dem unvergänglichen Manna des Himmels zu ſpeiſen, ihm eine Compoſition aus lauter irdiſchen Eingeſchränktheiten zum immerwährenden Nagen daran vorhalte. Hierbey wolle man aber doch ja nicht anführen, daß der Dogmatismus ſchon längſt in dem Abſoluten ein Etwas gedacht habe, deſſen Wirklichkeit durch ſeine Möglichkeit beſtimmt wird, und worin jene aus dieſer folgt. Denn es gehört nur eine geringe Aufmerkſamkeit dazu, um einzuſehen, daß die Möglichkeit des vollkommenſten Weſens, von welcher nach einigen der ältern Philoſophen auf deſſen Wirklichkeit ſoll geſchloſſen werden können, von ganz anderer Art war, als die im Abſolten des Identitäts-Syſtems mit dem Wirklichen indentificirte. Uebrigens darf dieſes auch nicht überſehen werden, daß wenn nun jemand den abſcheulichen Geiſteszwang ſich angethan, und in der Identität des Denkens und Seyns die wahrhafte Realität zu verehren angefangen hat, derſelbe hinterher, wenn vom abſoluten Idealismus das Räthſel der Abſonderung aller ſcheinbaren einzelnen Idealität und Realität aus dem Abſoluten fürs menſchliche Bewußtſeyn gelöſet wird (S. Bruno S. 81. ff.), weil nach dieſer Löſung in dem Abſoluten nur die Möglichkeit, nicht aber zugleich auch die Wirklichkeit der Abſonderung des Einzelnen befindlich ſeyn ſoll, die hochverehrte Identität des Idealen und Realen, als ſchon in ſich ſelbſt mit einem Gegenſatze und einer Trennung von dieſen beyden behaftet, betrachten, und daher durch und durch für ein relatives Nichtweſen halten muß.

Doch die eigentliche Widerlegung des Skepticismus durch den abſoluten Idealismus beruhet darauf, daß es von dem aus Ingredienzien, die lauter Eingeſchränktheiten ſind, zuſammengemengten Abſoluten eine Erkenntniß geben ſoll, wobey zwiſchen dem erkennenden Subjecte und dem erkannten Objecte gar keine Verſchiedenheit ſtatt findet, und die alſo ſelbſt mit dem Abſoluten durch und durch identiſch iſt, oder eine vollkommene Gleichheit des Denkens und Seyns ausmacht. Denn die Unwiſſenheit über dieſe Erkenntniß ſoll die Quelle des Skepticismus ſeyn.

Daß nun im menſchlichen Gemüthe, ſobald alle Unterſcheidung zwiſchen dem erkennenden Subject und der erkannten Sache aufhört, ein Zuſtand der bewußtſeynloſen Ohnmacht ſtatt finde, und alsdann auch nichts mehr erkannt werden könne, iſt eine allgemein bekannte Sache, über die auch nicht nach vorgeblichen Ideen der Vernunft, ſondern nur nach Datis der innern Erfahrung entſchieden werden kann. Inzwiſchen behauptet der Erfinder des abſoluten Idealismus, (zwar nicht als Menſch, ſondern nur als ſpeculativer Philoſoph) im Beſitze einer Erkenntniß zu ſeyn, wobey ſein erkennendes Ich mit dem erkannten Objecte in eine abſolute Einheit zuſammengeſchmolzen iſt, und die ſich alſo weder auf ein Subject, noch Object bezieht. Damit aber das Vermögen dieſer Erkenntniß von abſoluter Art nicht denjenigen Fähigkeiten beygezählt werde, die aus thörichtem Eigendünkel dem menſchlichen Geiſte beygelegt worden ſind, ſo hat er die Annahme der von der bloßen Möglichkeit noch verſchiedenen Wirklichkeit deſſelben mit beſondern Beweiſen unterſtützt, deren Stärke wir alſo unterſuchen müſſen, weil dadurch eben der Skepticiſmus zu Boden geſtreckt werden ſoll.

Schon die Mathematik ſoll nämlich in ihren Conſtructionen das Beyſpiel von einer zum wenigſten der Form nach abſoluten Erkenntniß liefern, indem darin das Subjective (der Begriff), und das Objective (die dem Begriffe entſprechende Anſchauung) abſolut Eins ſeyen. Nun muß freylich in jeder richtigen mathematiſchen Conſtruction die dem Begriffe untergelegte Anſchauung jenem adäquat ſeyn. Allein beym Conſtruiren identificirt nicht der Mathematiker ſein erkennendes Subject mit der Figur, welche er durchs Conſtruiren hervorbringt, und es iſt alſo kein abſolutes Erkennen, nach der davon im abſoluten Idealiſmus gegebenen Beſchreibung. Ferner enthält bekanntlich die Anſchauung mehr Beſtimmungen, als im mathematiſchen Begriffe, der dadurch conſtruirt wird, vorkommen, und jene kann alſo mit dieſer nicht identiſch ſeyn. Wenn nun aber der Erfinder des abſoluten Idealiſmus ſelbſt lehrt (Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik I. B. 1. St. S. 35; 2. St. S. 24.), theils daß der Mathematik nur eine bedingte oder relative Wahrheit zukomme, theils daß das Dreyeck, welches der Geometer conſtruirt, kein wirkliches, d. h. einzelnes Dreyeck, aber das abſolute und ſchlechthin reale ſey, dagegen aber dem wirklichen oder erſcheinenden Dreyeck ſchlechthin keine Weſenheit zukomme; ſo widerſpricht er ja ſelbſt dadurch der Behauptung, daß die Mathematik das Beyſpiel einer der Form nach abſoluten Erkenntniß liefere.

Was aber die Verſicherung betrifft, daß für den Philoſophen (aus der abſolut idealiſtiſchen Schule) die intellectuelle Anſchauung etwas Entſchiedenes ſey, worüber kein Zweifel ſtatuirt, oder Erklärung nöthig befunden wird, daß ſie ihm durch ein göttliches Geſchick beſchieden ſey, und er deßhalb gar nicht nöthig habe, auf das Geſtändniß der bornirten und von der Natur ſtiefmütterlich behandelten Köpfe, die das Vermögen einer ſolchen Anſchauung in ſich nicht finden können, einige Rückſicht zu nehmen; ſo iſt ſie freylich ein Mittel, alle Einwendungen gegen die Wirklichkeit der abſoluten Erkenntnißart, desgleichen gegen die abſolute Einheit des Idealen und Realen, gegen das Begreiflichmachen alles Einzelnen aus einer Spaltung dieſer Einheit, oder aus einem Abfalle von derſelben, und gegen die göttliche Kunſt, in Allem Alles zu erblicken, mit einem einzigen Schlage zu zerſtören. Denn der Blindgeborne muß darauf Verzicht thun, über das Licht urtheilen zu wollen. Allein auf eine ſo kahle Verſicherung des Beſitzes eines Vermögens, das andern Menſchen verſagt worden ſeyn ſoll, wird billig gar keine Rückſicht genommen, weil vermittelſt derſelben von jeder Schiefheit des Geiſtes, daß ſie das ächte philoſophiſche Talent ſey, und von jeder Einbildung, auf die ein zerrüttetes und von der Vernunft verlaſſenes Gemüth gerathen iſt, daß ſie das Licht ſey, welches alle Wunder der Welt begreiflich macht, bewieſen werden kann.

Doch der Erfinder des abſoluten Idealismus ſcheint auch ſelbſt befürchtet zu haben, daß man der Verſicherung von dem ihm beywohnenden und durch ein göttliches Geſchick verliehenen innern Lichte, nicht trauen werde, und hat daher für die Wirklichkeit der intellectuellen Anſchauung des Abſoluten noch einen aus der Idee der Philoſophie hergenommenen Beweis beygebracht. In dieſer Rückſicht wird von ihm geſagt: Zu der Anerkennung einer vorlaufig auch nur formell abſoluten Erkenntnißart könne man jeden, ſo wie er nur das Gebiet der Philoſophie betrete, von allen Seiten aus hintreiben, indem ja ſchon die Idee der Philoſophie beweiſe, daß das gemeine oder relative Wiſſen kein wahres Wiſſen ſey; von dieſer Anerkennung aber bis zur Einſicht, daß das Abſolute ſelbſt, und das Wiſſen des Abſoluten Eins ſey, gebe es nur einen Schritt. Nun räumen wir gern ein, daß zur Wirklichkeit der Philoſophie, in ſo fern ſie wahre Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, eine unbedingt gültige Wahrheit erforderlich ſey, läugnen aber aus Gründen, die im Vorhergehenden ſchon erörtert worden ſind, daß es eine ſolche Wahrheit für das menſchliche Bewußtſeyn geben könne. Die Idee einer Philoſophie, wenn man unter dieſer Idee nicht etwa gar auch eine Identität der Gedenkbarkeit und Wirklichkeit der Philoſophie verſtehen will, kann alſo nicht zur Anerkennung einer formell abſoluten Erkenntnißart nöthigen. Folglich hat auch der aus dem Begriffe des Abſoluten, als einer Indentität des Denkens und Seyns, des Weſens und der Form geführte Beweis, daß die formell abſolute Erkenntniß mit dem Abſoluten ſelbſt ſchlechthin Eins ſeyn müſſe, gar keine Beweiskraft. Und wenn die Abſolutheit einer Erkenntniß ein

Grund ihrer Identität mit dem Abſoluten ſelbſt wäre; ſo müßte dieß ja auch von der Abſolutheit der mathematiſchen Erkenntniß gelten, und der Stoff dieſer Erkenntniß gleichfalls das Abſolute ſelbſt ſeyn, und könnte nicht zur abgebildeten Welt gehören, wie doch vem Entdecker jener Abſolutheit behauptet wird.

Bedenkt man nun endlich noch, daß nach der beſtändigen Lehre der abſoluten Idealiſten zur Möglichkeit des menſchlichen Bewußtſeyns von etwas das Bewußtſeyn einer Differenz zwiſchen dem erkennenden Ich und dem erkannten Object nothwendig iſt; ſo erhellet unläugbar, daß die intellectuelle Anſchauung, welche das Licht ſeyn ſoll, wodurch das Weſen des Abſoluten mit allen in ihm verborgenen Wundern begreiflich gemacht wird, und daher das allſehende Auge der Welt heißt, niemals einem Menſchen im wachenden Zuſtande zu Theil werden könne, (denn darin findet allezeit eine Entgegenſetzung des erkennenden Ich und des erkannten Objects ſtatt) und daß dieſes allſehende Auge der Welt, mit dem der abſolute Idealiſt abſolut Eins iſt, das ihm ferner alle Wunder des Abſoluten offenbart, ungeachtet es mit dem an und für ſich nichts offenbarenden Weſen des Abſoluten identiſch iſt, nur im traumloſen Schlafen und während der Ohnmacht wirkſam ſeyn könne. Wenn nun aber auch die Nacht des bewußtſeynloſen Zuſtandes, worin der abſolute Idealiſt ſein Philoſophiren treiben muß, es begreiflich machen ſollte, wie er darin Alles in Allem zu ſehen, und ſich mit dem Abſoluten identificirt zu erblicken meinen könne; ſo bleibt es doch ein Räthſel, wie derſelbe wachend von den Wundern jener Nacht etwas zu erzählen wiſſe.

§. 44.

Von der Beleuchtung derjenigen Speculationen über die Wahrheit der menſchlichen Erkenntniß, welche vermöge ihrer Reinheit von allen Fehlern des Dogmatismus, auch über alle Angriffe von Seiten des Skepticismus erhaben ſeyn ſollen, wenden wir uns zur Prüfung deſſen, wodurch man den letztern als in ſich ſelbſt mit einem unvertilgbaren Widerſpruche behaftet, und daher ſich ſelbſt vernichtend, hat darſtellen wollen. Billig wird aber hierbey auf dasjenige nicht Rückſicht genommen, was aus groben Mißverſtändniſſen und blinder Parteyſucht der ſkeptiſchen Denkart Böſes nachgeſagt worden iſt.

§. 45.

Die Behauptung, daß derjenige, welcher *allen* Erkenntniſſen Gewißheit abſpreche, wenn er anders dabey nicht ſich ſelbſt widerſprechen wolle, auch ſeine Zweifel an dieſer Gewißheit für ungewiß erklären, und ſie dadurch vernichten müſſe, iſt ſo oft wiederholt worden, daß man wohl ſieht, man müſſe ihr ein vorzügliches Gewicht beygelegt haben. Außerdem gewährt ſie noch den Vortheil, ſich den Skepticismus mit allen ſeinen Einwendungen gegen das dogmatiſche Wiſſen ſehr geſchwind, und ohne alle Beleuchtung des Gehaltes dieſer Einwendungen, vom Halſe ſchaffen zu können. Allein es iſt leicht zu zeigen, daß der Schein von Gründlichkeit, welcher dieſer Einwendung gegen den Skepticismus anklebt, bloß daher rühre, daß man theils die Natur des Zweifelns gänzlich verkennt, theils der Lehre des Skepticismus den Charakter eines dogmatiſchen Syſtems beylegt, oder ſie für eine Reihe als objectiv gültig ausgeſprochener Sätze nimmt, deren Wahrheit ſich auf einen oberſten Grundſatz ſtützen ſoll, und daher meint, wenn dem Grundſatze Gewißheit abgehe, ſo müſſe ſie auch der ganzen Reihe abgeſprochen werden.

Das Bekenntniß des Skeptikers von der Ungewißheit bey aller Erkenntniß, iſt nämlich die Erklärung, daß er über die objective Gültigkeit, worauf alles, was dem Menſchen für Erkenntniß gilt, Anſprüche macht, deßwegen nichts entſcheide, weil er es unmöglich finde, den objectiven, und nicht aus dem erkennenden Subjecte herrührenden Gehalt der Erkenntniß ausfindig zu machen. Die Zweifel des Skeptikers ſind daher nur beſondere Beſtimmungen ſeines Bewußtſeyns; ſie beſtehen bloß mit dem Bewußtſeyn, das ſolche enthält, und ſind getrennt von dieſem Bewußtſeyn eben ſo wenig etwas, als wie das Fürwahrhalten einer Erkenntniß, abgeſondert von dem Bewußtſeyn, das ſolches in ſich ſchließt, noch etwas iſt. Dieſelben beziehen ſich alſo auch nicht auf eine von dem Zuſtande des Ich, woraus ſie beſtehen, verſchiedene Sache, die dadurch dem Ich zur Erkenntniß vorgehalten würde, und laſſen ſich eben ſo wenig zum Object eines davon verſchiedenen Zweifels machen, als wie das Fürwahrhalten einer Erkenntniß, um etwa daſſelbe aller Ungewißheit zu entreißen, zum Object eines andern Fürwahrhaltens gemacht werden kann.

Was ferner die Gründe der ſkeptiſchen Zweifel betrifft, ſo beſtehen dieſelben auch nicht aus einer Erkenntniß, welche auf objective Gültigkeit Anſprüche machte. Denn ſie ſind ja nur ein Bewußtſeyn des Mangels derjenigen Bedingungen, unter welchen allererſt ein Wiſſen ſtatt finden kann, und dieſer Mangel iſt keinesweges eine von dem Bewußtſeyn deſſelben verſchiedene Sache.

Aus dieſer Erörterung der ſkeptiſchen Zweifel erhellet zugleich, daß die Ausdehnung derſelben auf alle Erkenntniß nicht etwa durch Ableitung untergeordneter Sätze aus einem oberſten Grundſatze entſpringe, ſondern daß vielmehr der Grund, in Rückſicht auf welchen jede Erkenntniß ſkeptiſch für ungewiß erklärt wird, unmittelbar bey ihr ſelbſt ſtatt finde. Denn er beſteht in der Reflexion darauf, daß ſich der objective Gehalt der Erkenntniß nicht beſtimmen laſſe. Es iſt alſo immer ein und derſelbe Act der Beſonnenheit, welcher in Anſehung jedes beſondern Wiſſens die ſkeptiſchen Zweifel hervorbringt.

§. 46.

Der Skepticismus ſoll ferner ſeiner Erklärung, daß alles ungewiß ſey, auch dadurch widerſprechen, daß er

Wahrheit und Schein in der menſchlichen Erkenntniß von einander unterſcheidet, indem ja dieſe Unterſcheidung eine zuverläſſige Einſicht von den Merkmalen der Wahrheit und des Scheins vorausſetze, außerdem aber ohne allen Gebrauch ſey.

Auf dieſen Vorwurf dient zur Antwort, daß der Skeptiker in Anſehung der Natur der Wahrheit und des Scheins dasjenige vorausſetzt, was die menſchliche Natur darüber ausſpricht, und keines Beweiſes weiter fähig iſt, weil jeder Beweis nur in ſo fern Gültigkeit hat, als dasjenige bey den Beſtandtheilen deſſelben vorkommt, was zur Natur der Wahrheit gehörend angenommen wird. Da nun aber jene Vorausſetzung nur eine Norm der Beurtheilung der Wahrheit unſerer Erkenntniß iſt, ſo widerſpricht ihr auch nicht das Bekenntniß, daß man bey jeder menſchlichen Erkenntniß dasjenige vermiſſe, wodurch über deren Wahrheit etwas ausgemacht werden kann. Auch iſt ja der Skeptiker gar nicht in Abrede, daß die Beſtimmung der Wahrheit und des Scheins, die ſeinen Zweifeln zum Grunde liegt, den Ausſprüchen der menſchlichen Natur darüber gemäß abgefaßt ſey, und er legt daher dieſen Zweifeln nur Gültigkeit für Menſchen bey. (S. §. 34.)

§. 47.

Aber mag auch immer, wird man ſagen und hat man oft geſagt, den Skepticismus in dem Kampfe mit dem Dogmatismus den Sieg davon tragen, und von dieſem an keiner einzigen Stelle verwundet werden können; ſo kann doch deſſen Weisheit des Nichtwiſſens unmöglich für etwas, das irgend einen Werth hätte, gehalten werden. Denn wollte man dieſe Weisheit zur Richtſchnur des Lebens machen, ſo würde dadurch der menſchlichen Natur ein unerſetzlicher Schaden zugefügt werden, indem ja alsdann alles, was ſonſt auf die Thätigkeit des Menſchen Einfluß hat, das wahre Leben deſſelben, und die Entwickelung ſeiner Anlagen befördert, unwirkſam werden muß; da hingegen dem der menſchlichen Denkart weit mehr angemeſſenen Dogmatismus bey allen ſeinen Mängeln das Verdienſt bleibt, das menſchliche Nachdenken geweckt und geübt, und manche verborgene Wahrheit ans Licht gezogen zu haben. Der Scepticismus iſt alſo für die Zwecke des menſchlichen Daſeyns keinesweges ſo unſchädlich, wie man vorzugeben pflegt, oder kann doch nur dadurch unſchädlich gemacht werden, daß man als Menſch verwirft, was man als Philoſoph für den Gipfel aller Weisheit ausgiebt, und folglich mit ſich ſelbſt uneinig wird.

Um die Gültigkeit dieſes Vorwurfes gehörig beurtheilen zu können, wird die folgende, obgleich kurze Beleuchtung des Verhältniſſes, in welchem der Dogmatismus und Skepticismus zur *natürlichen Ueberzeugung* des Menſchen ſtehen, hinreichen.

§. 48.

Ehe jemand Philoſoph iſt, war er Menſch, und ehe er ſich das Räthſel der Welt aufzulöſen ſuchte, lebte er ſchon in derſelben durch die Anwendung ſeiner Kräfte. Zum menſchlichen Leben gehört aber unentbehrlich eine Unterſcheidung des Wahren von dem bloßen Scheine, des objectiv Vorhandenen von dem nur in der Einbildungskraft Verfertigten, und ein Vertrauen zu unſerm Bewußtſeyn, daß es mit uns kein Spiel treibe, und bloße Phantasmen für Sachen ausgebe. Dieſes Vertrauen iſt auch in jedem Menſchen als eine unbegreifliche Stimme ſeiner Natur vorhanden, und auf die Ausſprüche derſelben ſtützt ſich alle zum Leben unentbehrliche Ueberzeugung.

Auf dieſe Ausſprüche ſich verlaſſend glaubt der Menſch, daß er in einer von ſeinem Ich verſchiedenen Welt exiſtire, daß, was er in dieſer Welt bewundert, nicht erſt durch ſeine Vorſtellung davon in ſolche hineingelegt worden ſey, und daß in der Einrichtung derſelben etwas Höheres, als ein bloßer Mechanismus ſeiner Einbildungskraft ſich ihm zu erkennen gebe. Der Stimme ſeiner Natur vertrauend glaubt der Menſch, daß die Begriffe vom Gut- und Böſe-ſeyn, vom Recht- und Unrecht-thun, wonach er den Werth alles menſchlichen Thuns und Laſſens beſtimmt, keinen Wahn ausmachen, daß ſein Handeln nicht durch den Zwang der Naturgeſetze beſtimmt werde, ſondern ihm vielmehr das Vermögen beywohne, durch eigenen Entſchluß und nach angeſtellter Ueberlegung freyer Urheber ſeiner Thaten zu ſeyn, und daß er durch den Gebrauch dieſes Vermögens tugendhaft oder laſterhaft werde.

Bey dieſem natürlichen Glauben an das Wahre und Gute und an etwas Höheres, als der Menſch iſt, das ihm aber durch die Welt offenbar wird, meint nun der Dogmatismus es nicht bewenden laſſen zu dürfen, und hat die Abſicht, ſtatt deſſelben uns ein Wiſſen von dem Wahren und Guten zu verſchaffen. Er will, damit ja niemand mehr in Anſehung der Beſchaffenheiten der phyſiſchen und moraliſchen Welt irren, oder bloßen Einbildungen ergeben ſeyn könne, ſo wohl von dem Stoffe, der allen Dingen in derſelben zum Grunde liegen ſoll, als auch von der Art, wie zu dem Stoffe die Form hinzugekommen iſt, nicht etwa nur, was menſchlicher Weiſe davon eingeſehen werden kann, ſondern was ſelbſt ein allwiſſendes Weſen davon verſtehen mag, angeben.

Dieſes Beſtreben des Dogmatismus, alles zu ergründen, und jede menſchliche Einſicht in apodiktiſche Gewißheit zu verwandeln, führt nun in ſeiner höchſten Anſtrengung unvermeidlich dahin, was die unbegreifliche Stimme unſerer Natur von einer wahrhaften phyſiſchen und moraliſchen Welt bezeuget, für lauter Lug und Trug zu erklären. Denn dadurch werden erſt alle Gegenſätze in der Welt vollkommen aufgehoben, und dieſelben auf eine höchſte Einheit zurückgeführt. Er beweiſt es euch ja, ſeinen eigenen Verſicherungen nach, aus den höchſten Gründen alles Seyns, und aus den letzten Principien alles Wiſſens aufs Strengſte, daß jede eurer an den Geſetzen der Erfahrung und am Gemeinſinne noch ſo genau geprüften Wahrnehmungen des Wirklichen, bloße Erſcheinung, oder lauter Schein enthalte, und will es aus den Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniß apodiktiſch dargethan haben, daß der Menſch ſich alle Wahrheit ſelbſt mache, und daß nur für die Dumpfheit des gemeinen Bewußtſeyns, welches der Menſch mit den Thieren gemein hat, eine von dem Mechanismus der Bewegungen der Vorſtellungskraft unabhängige Welt exiſtire. Um aber die natürlichen Ausſprüche des Gewiſſens über Gut und Böſe, über menſchliches Verdienſt und menſchliche Schuld begreiflich zu machen, und von allen Täuſchungen zu reinigen, wodurch ihr Inhalt entſtellt werden ſoll, löſet der Dogmatismus dieſe Ausſprüche entweder in lauter Maximen der Klugheit auf — denn daß der Menſch darnach ſtrebe, recht angenehm in der Welt zu leben, iſt aus deſſen ſinnlicher Natur vollkommen begreiflich —; oder leitet dieſelben aus einem Gebote der von aller Empirie gereinigten Vernunft ab, nach welchem nichts weiter, als eine bloße Form des Wollens gewollt werden darf, geſteht aber hinterher ſelbſt, um der Moral-Philoſophie, als apotiktiſch gültiger Wiſſenſchaft, nichts zu vergeben, daß der zur ſittlichen Vollkommenheit des Handelns unentbehrliche ſtarre Gehorſam gegen Geſetze (die, weil ſie bloß durch ihre Form Geſetzeskraft haben, auch für den Willen übermenſchlicher Weſen gültig ſeyn ſollen) im menſchlichen Geſchlecht nirgend angetroffen werde, man daher wohl von der Tugend ſprechen, ſie jedoch bey keinem Individuo dieſes Geſchlechts ſuchen dürfe.

Gegen dieſe Herabwürdigung der Stimme unſerer Natur zu einer Lüge, iſt nun der Skepticismus mit gerichtet. Er verſchafft keine poſitive Einſicht. Aber was man ohne ihn ſchon durch das unerklärliche Vertrauen zu der Stimme der Natur an Einſichten beſitzt, das ſichert derſelbe gegen Verdrehungen, und gegen alle Sophiſticationen, wodurch es in einen Wahn hat verwandelt werden ſollen. Ihr Bearbeiter und Verbeſſerer der nicht zur ſpeculativen Philoſophie gehörigen Wiſſenſchaften verkennt ihn alſo ganz, wenn ihr ihn dafür anſeht, daß er euch die Rechtmäßigkeit des Beſitzes eures Eigenthums ſtreitig machen wolle. Den Grund und Boden, worauf ihr euch angebauet habt, wenn ihr euch beſcheidet, nichts davon zu verſtehen, was wiederum dieſen Boden hält und trägt, will und kann er nicht erſchüttern. Seine Angriffe ſind bloß auf den ſpeculativen Dogmatismus gerichtet, der ſeine ſyſtematiſirten Träume für die höchſte Weisheit und Wiſſenſchaft ausgiebt, und den menſchlichen Geiſt dadurch einſichtsvoller machen will, daß er durch dialektiſche Kunſtſtückchen entweder die Dinge in der Welt, oder die natürliche Denkart deſſelben über dieſe Dinge umkehrt.

§. 49.

Indem nun der Skepticismus das Geheimniß dieſer Kunſtſtückchen aufdeckt, und durch Verſtärkung der Beſonnenheit das Blendwerk, das dieſelben hervorbringen, zerſtört, führt er nicht nur alles ſcheinbare Wiſſen aus dem

Gemüthe ab, ſondern bewirkt auch, daß die natürliche Stimme, welche, was für den Menſchen wahrhaft wahr und gut iſt, verkündigt, beſſer vernommen, und genauer erwogen werde. Er führt den Menſchen in ſeine wahre Heimath, und wird zuletzt, d. h. nach vollendeter Abfertigung des Dogmatismus, wie jede vollkommene Kunſt, wiederum Natur.

§. 50.

In der bisherigen Darſtellung der Fundamente, des Inhalts und des Zwecks des Skepticismus ſind übrigens auch ſchon die Gründe beygebracht, um welcher willen wir denjenigen einſichtsvollen und ſcharfſinnigen Beſtreitern der dogmatiſchen Anmaßungen nicht beytreten können, welche dafür halten, daß ſelbſt in den ſkeptiſchen Zweifeln an der Möglichkeit alles Wiſſens, weil dieſes Zweifeln doch eine Art von Denken ſey, das auf Wahrheit Anſprüche mache, und daher auch insgeheim irgend einen unbedingten oder abſoluten Grund vorausſetze, etwas gegeben ſey, woraus unmittelbar die Nothwendigkeit eines Glaubens an das Abſolute entwickelt werden könne. Der Skepticismus iſt vielmehr nach unſerer Einſicht von demſelben ein geſchloſſenes Ganzes, das nicht über ſich ſelbſt, und die darin gelehrte allgemeine Ungewißheit hinausführen kann, und das in ſeinen Fundamenten nichts weiter enthält, als Beſinnung auf den Mangel der unentbehrlichen Bedingungen der Möglichkeit eines Wiſſens. Die Quelle des Glaubens an ein über alle Relativität erhabenes Abſolutes liegt daher auch gänzlich außer deſſen Umfange, und er kann nichts weiter bewirken, als daß man dieſe im Weſen der menſchlichen Natur befindliche Quelle nicht verkenne, und ihre Ausflüſſe weder durch Grübeley, noch auch durch Schwärmerey mit fremder Zuthat verunreinige, welches aber nicht dafür angeſehen werden darf, daß er ſelbſt auch aus dieſer Quelle entſtanden ſey, und daher völlig ausgedacht darauf führe.

II.

Die Religionen.

Eine Anmerkung zu der Preisſchrift des Hrn. v. Villers über den Geiſt und die Folgen der Lutheriſchen Reformation.

Vom Herausgeber.

Die Religionen.

Eine Anmerkung zu der Preisſchrift des Hrn. v. Villers über den Geiſt und die Folgen der lutheriſchen Reformation.

Es giebt ein religiöſes Gefühl. Der Deutſche nennt es Andacht. Religöſer Glaube iſt nicht Bedingung der Möglichkeit dieſes Gefühls, das das Innerſte auch Desjenigen erwärmen kann, der weder an einen Gott, noch an Götter glaubt, und das einem Andern, der an ſo viel Götter glaubt, als man will, ſo fremd ſeyn kann, wie das griechiſche Schönheitsgefühl dem Kamtſchadalen. Sehr gläubig, daß heißt, Alles, was der Priſter lehrt, für wahr haltend, ſtrömt der Pöbel im neueren Rom zuſammen, wenn der heil. Vater den apoſtoliſchen Seegen ertheilt; aber der Fremde erſtaunt über den gänzlichen Mangel an Andacht bey dieſen Feyerlichkeiten. Und eben dieſer Fremde ſinkt vielleicht, ohne allen religiöſen Glauben, vom wahrhaft religiöſen Gefühl ergriffen, mit dem Volke auf die Knie.

Die Natur, im höchſten Sinne des Worts, oder, richtiger geſprochen, *der Geiſt der Natur*, der ſich dem Innerſten des Menſchen in dem wunderſamen Gefühle kund thut, das ihn über alle Sterne erhebt, hat die Religionen geſtiftet. Das religiöſe Gefühl in ſeiner Reinheit iſt das höchſte Menſchengefühl. Es ſucht einen Ruhepunkt. Der Menſch, der von *Wahrheit* nur erſt die Ahndung hatte, aber noch zu ſehr Menſch war, um das Weſen ſeiner Natur nach Grundſätzen, oder herkömmlich, zu verläugnen, wußte von Wiſſenſchaft ſo wenig, als von Glauben; aber weil er wahrhaft *menſchlich* fühlte, konnte ihn das irdiſche Wiſſen, zu welchem die Sinne den Stoff und die Bürgſchaft liefern, nicht genügen. Er ſuchte ſich unmittelbar durch eine höhere Meinung an das Ueberirdiſche zu ſchließen, wie er ſich, auch nur durch eine Meinung, unmittelbar auf das Zeugniß der Sinne verließ. Der Standpunkt der *Gelehrſamkeit*, die das irdiſche und einzig mögliche Wiſſen in der Abſtraction von der Natur ablöſet, war noch nicht gefunden. In gelehrten Studien eine Schadloshaltung für den Mangel einer höhern Befriedigung der urſprünglichen Wißbegierde zu finden, hatte man alſo noch nicht gelernt. Das Gefühl allein drückte den Meinungen das Siegel der Wahrheit auf. Man ließ alſo, ohne es zu wiſſen, dieſes unbeſtimmte Gefühl des Ueberirdiſchen ungefähr eben ſo die Realität einer überirdiſchen Welt garantiren, wie das Zeugniß der Sinne die Stelle aller Beweiſe des Daſeyns einer irdiſchen Welt vertrat. Der Menſch glaubt von Natur nicht an einen

Gott, noch weniger an Götter, aber an etwas Göttliches.

Aber was das Göttliche nun ſey, und was es beſonders in Verbindung mit den beſtändigen Evolutionen der Naturkräfte ſey, das wollte man wiſſen. Weil man es nicht erforſchen konnte, bildete man ſich ein, es mittelbar zu erfahren, wenn man ſich etwas davon erzählen ließ. Sobald ſich nur ein erfindungsreicher Mytholog fand, der ſtark genug im Erzählen war (und eine Erzählung gab die andere), ſo konnte es auch nicht an Zuhörern fehlen, die in den Bericht aus der überirdiſchen Welt ſo wenig Mißtrauen ſetzten, als ob ihnen eine alte Begebenheit aus der Landesgeſchichte erzählt würde.

Darum ſind die älteſten Religionen überall in die Geſchichte der Völker verflochten. Jede Religion iſt hiſtoriſch eingeführt. Jede verliert ſich im Dunkel der Traditionen. Heilige Bücher, die zur Sicherung der Tradition geſchrieben wurden, verdankten ihr Anſehen wieder nur derſelben Tradition, die durch ſie geſichert wurde. Mit einem Worte, alle Religionen, die man die poſitiven nennt, heben ſich ſelbſt auf, ſobald der hiſtoriſche Glaube verſchwindet, der ſie eingeführt hat. Dieſen Glauben aber durch hiſtoriſche Kritik ſichern wollen, heißt, auf eine gelehrte Art ſich ſelbſt widerſprechen; denn das Ueberirdiſche ſteht nicht unter den Geſetzen der hiſtoriſchen Kritik. Erſcheinungen aus der überirdiſchen Welt ſind Wunder.

Aller natürlich entſtandene Religionsglaube iſt hiſtoriſch eingeführter Wunderglaube. Die hiſtoriſche Kritik müßte bey den überirdiſchen Mächten ſelbſt in die Schule gehen, wenn ſie nach zureichenden Grundſätzen das Wahrſcheinliche von dem Unwahrſcheinlichen da unterſcheiden wollte, wo kein Naturgeſetz mehr gilt.

Unter den Religionen, die auf dieſe Art ſo natürlich entſtanden ſind, wie die bürgerliche Geſellſchaft, mußten nothwendig diejenigen, die von philoſophirenden Köpfen ausgebildet wurden, einen andern Charakter annehmen, als die übrigen, die ein Spiel der Tradition und des Zufalls blieben. Aber auch jene, deren einige, zum Beiſpiel Zoroaſters Licht- und Sternen-Religion, in ihrer Art vollſtändige Syſteme der Metaphyſik ſind, haben einen ganz andern Urſprung, als Alles, was man ſeit etwa hundert Jahren in Europa natürliche Religion nennt. Wo es einem Zoroaſter oder Brama, oder einem andern philoſophirenden Kopfe gelang, nach ſeinen Grundſätzen, die er allegoriſch verſinnlichte, eine neue Religion zu ſtiften, und durch ein gut berechnetes Ceremonialgeſetz ein Volk an einen gewiſſen Glauben zu gewöhnen, da war immer ſchon eine Volksreligion da, die, wie alle Religionen dieſer Art, von ſelbſt entſtanden war, und deren Urſprung ſich, wie die Geſchichte der Menſchheit, in Traditionen verlor. Die ſpeculirenden Stifter neuer Religionen benutzten nur den günſtigen Augenblick, den religiöſen Glauben, den ſie vorfanden, nach ihrer Einſicht umzuformen. Nie aber hat, ſoviel bekannt geworden, auch nur einer von ihnen einen neuen Beweis des Daſeyns Gottes oder der Götter aufzuſtellen und durch irgend eine Art von theoretiſcher Ueberzeugung den Glauben zu begründen verſucht. Dieſe Männer griffen mit eben ſo vorſichtiger, als feſter Hand durch alle Schlußgewebe hindurch. Was ſie ſelbſt im Grunde glaubten, hat die Welt nie beſtimmt erfahren. Was ſie aber von ihren Anhängern verlangten, war zuerſt immer Glaube, unbedingtes Vertrauen zu ihnen ſelbſt und zu ihren Berichten von den Offenbarungen der Gottheit, deren Daſeyn ſich dann immer mit der Offenbarung von ſelbſt ergab.

In der ganzen Naturgeſchichte des menſchlichen Geiſtes iſt keine Begebenheit merkwürdiger, als die Verbreitung einiger neuen Religionen in cultivirten Zeitaltern. Da zeigt ſich die allgemeine Bereitwilligkeit des menſchlichen Geiſtes, durch hiſtoriſchen Glauben ſeelig zu werden, recht auffallend. Aber dieſer hiſtoriſche Glaube, mit welchem alle poſitiven Religionen ſtehen und fallen, konnte ſich ſelbſt nicht begründen. Er war und blieb begründet durch das religiöſe Gefühl, das unmittelbar die Erzählung von Begebenheiten, die nach Naturgeſetzen unerklärbar und zum Theil unmöglich ſind, in unbedingten Schutz nahm. Nicht weiter forſchen, wo das religiöſe Gefühl den kategoriſchen Ausſpruch thut; den Faden der Speculation mitten durchſchneiden; das religiöſe Bedürfniß unmittelbar befriedigen durch Hingebung; das waren die Grundſätze, wenn man ſie ſo nennen darf, die als *heilige Marien* überall und in übrigens aufgeklärteſten Köpfen den Glauben ſicherten, der durch beharrliche Prüfung gefährdet worden wäre. Wenn das Herz hatte, was es verlangte; wozu da noch Prüfung?

Innerhalb der Schranken, die der Glaube um den Verſtand zog, waltete dann die Meinung. Aber den Glauben ſelbſt aus der Einſicht zu deduciren, konnte Dem nicht einfallen, der eben durch Glauben unmittelbar das religiöſe Bedürfniß des Herzens befriedigte, das einen beſtimmten Gegenſtand nicht länger entbehren wollte. Prüfung ſetzt beſtimmte Einſicht voraus. Der Glaube hört auf, wo die Prüfung anfängt. Deßwegen ließen ſich auch die übrigens aufgeklärten unter den *praktiſchen*, von keinem Syſtem der Philoſophie weder belehrten, noch bethörten Bekenner der alten griechiſchen Mythenreligion auf gar keine Prüfung der Mythen ein. Es war ihnen genug, ihr religiöſes Bedürfniß mythologiſch zu befriedigen, wenn ſie die Götter nach Landesſitte verehrten. Nur unter den aufgeklärteren Bekennern der Religionen, die einen philoſophiſchen Anſtrich haben, ſetzten Einige ein Verdienſt in die ſo genannten *Beweiſe* der Wahrheit ihres Glaubens, indem ſie zeigten, daß man nicht dieſe oder jene Urſache habe, Dieſes und Jenes *nicht* zu glauben.

* * *

Auch die ſo genannte *natürliche* Religion kann nicht nur aus religiöſem Gefühle hervorgehen; ſie unterſcheidet ſich eben dadurch, daß religiöſes Gefühl ſelbſt dann ihre wunderbare Baſis im Bewußtſeyn bleibt, wenn alle *natürliche Theologie* aus dem Verſtande verſchwindet, von eben dieſer natürlichen Theologie, deren Baſis irgend ein ſpeculatives Syſtem iſt.

Aus religiöſem Gefühle, das einen Gegenſtand ſuchte, entſprang die *Religion des Sokrates*. Auch Sokrates kleidete ſein Gefühl in die Form der populären Demonſtration, die jetzt in der Schulſprache der *phyſikotheologiſche* Beweis des Daſeyns Gottes heißt; aber man lieſet nicht, daß Sokrates auf dieſe logiſche Form ſeines Glaubens ein beſonderes Gewicht gelegt habe. Er konnte ſich *nicht vorſtellen*, daß da, wo ein Alles umfaſſender Verſtand im Ganzen der Welt zu walten *ſcheint*, ein ſolcher Verſtand nicht *wirklich* walte. Dieſe natürliche Vorſtellungsart hatte er mit Jedem gemein, wer ſich der unüberwindlichen Gewalt des *Eindrucks* überläßt, den die Ordnung der Natur auf ein wahrhaft cultivirtes und in keiner methaphyſiſchen Meinung befangenes Gemüth macht. Was man überhaupt *ſokratiſche Religion* nennen kann, iſt verſtändige Unterwerfung des Gemüths unter die Gewalt jenes Eindrucks nach den *Forderungen des Gewiſſens*, alſo wahrhaft natürliche und wahrhaft moraliſche Religion. Dieſe Religion *konnte* denn auch die Bekenner der ſo genannten natürliſchen Theologie ohne ihr Wiſſen mitten im Laufe ihrer Syllogismen kräftiger überzeugen, als eben jene Syllogismen.

Aber auch der irreligiöſeſte, das heißt, das Göttliche im Bewußtſeyn am wenigſten empfindende Speculant kann in kalter Befangenheit ſeines Verſtandes ſchulgerecht vom Daſeyn Gottes überzeugt oder überredet werden durch Schlüſſe, wie von der Wahrheit eines mathematiſchen Theorems. So entſtand beſonders in den beiden letzten Jahrhunderten die oft geprieſene Religion für den Verſtand. Ob und wie weit durch die Reſultate der metaphyſiſchen Syllogismen, die man Beweiſe des Daſeyns Gottes nannte, das religiöſe Gefühl befriedigt wurde, darauf wollten die kalten Verſtandestheologen nicht einmal achten. Sie wollten gar nichts hören von einer unmittelbaren Begründung der Religion durch ein Gefühl. Sie nannten alle Gefühle blind, während ſich doch wenigſtens die populären unter ihnen ohne Bedenken im wirklichen Sehen auf das Geſichtsgefühl verließen, und gewaltige Schlüſſe zur natürlichen Theologie aus Dem zogen, was ſie mit ihren Augen ſahen. Die meiſten Bekenner einer ſolchen natürlichen Theologie, beſonders die aus der Wolfiſchen Schule, wußten dann auch ihren Verſtand ſehr kurz abzufertigen, wenn es galt, das Zeugniß der Sinne einer transcendentalen Prüfung zu unterwerfen, den Urſprung aller menſchlichen Erkenntniſſe von Grund aus zu erklären, und ſich überhaupt mit dem

Skepticiſmus zu meſſen. Sie ſuchten vor aller Demonſtration nur zu definiren, was ſie dachten, und aus ihren Definitionen zogen ſie die nöthigen Schlüſſe. Ob ſie das Definitum wirklich erkannten, und wie und wodurch ſie es eigentlich, oder uneigentlich, erkannten, ſchien ihnen keine weitere Unterſuchung zu bedürfen, ſobald nur durch den Mechanismus des Denkens die Begriffe aufgeklärt und methodiſch zuſammengeſtellt wurden. Eben dieſes Aufklären und Zuſammenſtellen der Begriffe war ihre deutliche Erkenntniß. Das Gefühl ſollte nun einmal in dieſen Schulen durchaus gar keine Stimme haben. Weil man ihm aber das letzte Wort nicht gönnen wollte, ſo behielt es ſtillſchweigend das erſte. So bildete ſich die Religion für den Verſtand immer künſtlicher aus. Vielen vortrefflichen Menſchen, die ſich weder mit ihrem Herzen, noch mit ihrem Verſtande entzweien wollten, that es beſonders wohl, ihrer Meinung nach ſo deutlich einzuſehen, was es mit den ſämmtlichen Eigenſchaften des Gottes, deſſen Daſeyn ſie nun durch Schlüſſe erhärtet zu haben nicht mehr bezweifelten, von Ewigkeit zu Ewigkeit für eine Bewandtniß habe. Aber ſo tröſtlich auch dieſe natürliche Theologie auf viele Gelehrte gewirkt haben mag; auf das Volk hat ſie ſehr wenig, und immer nur durch das Medium des Glaubens gewirkt, dem ſie im Grunde doch entgegen wirkte. Eine ſo künſtliche Religion nennt man auch nur ſehr uneigentlich eine natürliche. Eher könnten beinahe die poſitiven Religionen ſo heißen, weil doch ihr wahres Fundament das religiöſe

Gefühl als wahres Menſchengefühl im Innerſten des menſchlichen Herzens iſt.

Mit der Verbreitung des religiöſen Naturalismus durch das Medium einer natürlichen Theologie im achtzehnten Jahrhundert unter den Ungelehrten, den Halbgelehrten, und den Scheingelehrten fängt die Geſchichte des graduellen Unterganges der Religion überhaupt an. Das religiöſe Gefühl hatte ſeine uralte Kraft verloren. Die deutliche Erkenntniß war der Maßſtab alles Fürwahrhaltens geworden. Der Glaube erſchien nun als ein Hinderniß der Aufklärung, nach welcher Alles zielte. Die chriſtlichen Erfinder der Syſteme der natürlichen Theologie in der erſten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts hatten noch religiöſe Schüchternheit genug gehabt, ein geiſtliches Lehrgebäude des Glaubens neben den weltlichen ihrer Vernunft-Wiſſenſchaft ſtehen zu laſſen, und beide Gebäude durch einen bedeckten Gang zu verbinden. Aber die Inconſequenz einer ſolchen Ausgleichung des Glaubens mit der Einſicht, verrieth ſich ſogleich, da man fortfuhr, wo jene ſchüchternen Speculatoren aufhörten. Sollte die Einſicht doch am Ende dem Glauben unterworfen werden, wo es zur letzten Entſcheidung kam; was war denn mit einer ſolchen eventuellen, zu guter Letzt doch ſich ſelbſt aufgebenden Einſicht geholfen? Sollte aber der Glaube unter ein Geſetz der Einſicht ſich beugen, ſo mußte er genau in denſelben Verhältniſſen zuſammenſchwinden, wie ſich die Autorität der Einſicht erweiterte. Dieß zu verhüten, nahm man nun gelehrte Maßregeln.

Eine philoſophiſche und hiſtoriſche Exegeſe der heiligen Schriften ſollte den überirdiſchen Urſprung dieſer Schriften darthun. Aber es lag wieder in der Natur der Sache, daß die gläubigen und gelehrten Exegeten nur die Handlanger der Ungläubigen wurden. So bald man die heiligen Schriften als weltliche Bücher zu ſtudiren ſich erkühnt hatte, um ihre Heiligkeit eben erſt durch ein ſolches Studium zu ſichern, wurde es immer klarer, daß am Ende kein letzter Grund übrig blieb, warum man nicht Alles natürlich erklären ſollte, da ſich ſo Vieles natürlich und immer natürlicher erklären ließ. Wer alſo nicht zur theologiſchen Facultät gehörte, nahm auch immer weniger Notiz von dieſen letzten Verſuchen einer Begründung der Offenbarungs-Theologie durch die Philoſophie und die Geſchichte. Die Welt wurde täglich weltlicher. Die Philoſophen ſchnitten nun auch von dem alten Stamme der Beweiſe des Daſeyns Gottes einen Zweig nach dem andern ab, bis der alte Stamm ſelbſt in der Wurzel zu verdorren anfing. Der religiöſe Naturalismus mußte dem irreligiöſen Platz machen, weil man die Natur ſelbſt mit ſokratiſch-religiöſem Gefühle anzuſchauen verlernt hatte, und weil in allen Schlußreihen, die ſich Beweiſe des Daſeyns Gottes nannten, die erſte Prämiſſe fehlte, die der kalte Verſtand nicht länger umſonſt ſuchen wollte. Die neueſte Geſchichte der Religion für den Verſtand hatte ſich alſo füſich ſchon vor funfzig Jahren voraus erzählen laſſen, wenn es möglich geweſen wäre, einen Standpunkt der freien Reflexion zu finden, ſo lange man ſich in der Alternative entgegengeſetzter Theologien, der natürlichen und der geoffenbarten, hin und her ſchraubte.

Zwei berühmte Bücher von ſehr ungleichem Geiſt und Gehalt, das Système de la Nature und Kant's Vernunft-Kritik, enthalten einen ziemlich vollſtändigen Auszug aus den Acten des Proceſſes in Sachen der natürlichen Theologie gegen den Atheismus. Das Système de la Nature drückt ſchon durch ſeinen Titel das nothwendige Reſultat der Speculation aus, die Alles erklären will. Die Natur allein, die Alles in Allem iſt, bleibt dann dem conſequenten Kopfe als allgemeines Erklärungsprincip übrig. Darum verlor ſelbſt in dem nicht philoſophirenden, aber doch räſonnirenden Publicum der mächtige phyſikotheologiſche Beweis des Daſeyns Gottes ſeine uralte Heiligkeit, als das religiöſe Gefühl verſchwunden war, dem jener Beweis ſeine entſcheidende Kraft verdankte. Da war es den neuen Naturſyſtematikern ein Leichtes, auch den natürlichen Menſchenverſtand wenigſtens ſkeptiſch zu dem Schlußſatze jenes Grönländers zurückzuführen: „Das muß alſo wohl ein großer Mann ſeyn, der die Welt ſo eingerichtet hat; aber vielleicht iſt es auch immer ſo geweſen, und wird immer ſo bleiben.“

Gegen den dogmatiſchen Atheismus und die vollendete Irreligioſität, die, nach dem Système de la Nature, der Stolz der philoſophirenden Köpfe in Frankreich wurde, vertheidigte ſich das religiöſe Gefühl der Deutſchen noch ziemlich entſchloſſen hinter der Schirmwand metaphyſiſcher Subtilitäten, als Kant's Scharfſinn auch dieſe Schirmwand in die Länge und in die Breite durchſchnitt. Jetzt iſt an keine Wiederherſtellung einer natürlichen Theologie, die mit Autorität auf das Zeitalter wirken könnte, zu denken. Auf den neueſten Verſuch des religiöſen Reinhold, nach der Logik des Herrn Bardili einen Beweis des Daſeyns Gottes aus dem nackten Princip des Widerſpruchs hervorzulocken, mögen immerhin noch ähnliche Verſuche folgen; es werden Schulverſuche bleiben, von deren logiſcher Gründlichkeit ſich ſelbſt der gelehrte Theil des Publicums, etwa Einen Kopf unter tauſenden ausgenommen, verdrießlich wegwenden wird.

Aber das religiöſe Gefühl läßt ſich aus der menſchlichen Natur ſo wenig heraus, als in ſie hinein demonſtriren. Es wurde niedergeſchlagen durch Syllogismen und noch mehr durch einen erkünſtelten Enthuſiasmus für herzloſe Wahrheit. Vom Zeitalter gedrängt, wacht es nun in den alten Formen wieder auf und ſtreitet abenteuerlich wieder für dieſe alten Formen. Die Vernunft, die man unaufhörlich nur als Verſtand kennen gelernt und preiſen gehört hatte, wurde ſelbſt Vernünftigen verhaßt. Das Herz, von gleicher Abſtammung mit der Vernunft, verlangte das Seinige zurück. Da mochten nun die Naturphiloſophen immerhin fortfahren, zu verſichern, die Menſchheit befinde ſich ja vortrefflich ohne Gott; die Menſchenliebe ſey Religion genug; der wahre Menſch ſey der wahre Atheiſt, und der ſey zugleich der wahre Menſchenfreund. Das wieder entflammte religiöſe Gefühl verſchmähte jetzt die irreligiöſe Menſchenfreundlichkeit als eine Grimaſſe. Auch auf moraliſche Selbſtbeſeeligung ohne Glauben an eine überirdiſche Zukunft hatte man zu oft vergebens gerechnet, um die Schuld noch auf ſich ſelbſt allein zu nehmen, wenn dieſe Beſeeligung ausblieb. So brach ſich der Strom der ſo genannten Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts in ſeinem eigenen Bette. Welchen Lauf wird er nun nehmen?

* * *

Wenn man von der neueſten Geſchichte der Menſchheit auf die Lutheriſche Kirchenreformation zurück blickt, ſo gewinnt die vortreffliche Preisſchrift des Hrn. v. Villers, gegen welche ſich jetzt ein poetiſcher Obſcurantismus mit dem alten proſaiſchen wunderlich coaliſirt, noch ein neues Intereſſe. Denn was die proteſtantiſchen Staaten in Europa der Reformation verdanken, iſt in dieſer Preisſchrift ſo vollſtändig dargelegt, daß die Wahrheit des Gemäldes ſelbſt durch die blendenden Farben, mit denen die Wirkungen des Proteſtantismus gemahlt ſind, nur wenig geſchwächt wird. Aber die alte Frage:

ob der Kosmopolit, der, als Kosmopolit, weder Proteſtant, noch Katholik iſt, nicht dennoch wünſchen darf, daß ſich der Chriſtianismus in den neueren Jahrhunderten auf eine ganz andere Art, als durch die Lutheriſche und Calviniſche Kirchenreformation, geläutert und mit der Vernunft ausgeglichen haben möchte? Dieſe Frage iſt durch die Preisſchrift des Hrn. v. Villers eben ſo wenig beantwortet, als vom franzöſiſchen Nationalinſtitut, das nur hiſtoriſche Reſultate verlangte, zur Beantwortung aufgegeben. Um ſie zu beantworten, muß man auch nicht bloß das proteſtantiſche Europa in ſeiner gegenwärtigen Geſtalt mit dem katholiſchen vergleichen. Man muß durch das Band der Gegenwart die Vergangenheit an die wahrſcheinliche Zukunft knüpfen, die Menſchheit als ein Ganzes umfaſſen, dem religiöſen Bedürfniſſe überhaupt Gerechtigkeit widerfahren laſſen, und dann beſtimmter fragen: ob die Menſchheit auf dem langen Wege der religiöſen Aufklärung, deſſen Ziel noch im tiefen Dunkel der Zukunft liegt, durch die Scheinbefriedigung, die der Proteſtantismus dem Verſtande gewährt, nicht ſich ſelbſt aufgehalten hat?

Es iſt eine Art von proteſtantiſchem Jeſuitismus in unſerm Zeitalter, beſonders vom Standpuncte der kosmopolitiſchen Reflexion aus, nicht geſtehen zu wollen, daß der proteſtantiſche Chriſtianismus unvermeidlich ſich ſelbſt zerſtören, das heißt, ſich entweder in Naturalismus auflöſen, oder ſich durch Concordienformeln und ſymboliſche Bücher in einen neuen Katholicismus verwandeln muß. Von ſeiner Entſtehung an war das Chriſtenthum gegründet auf einen *unbedingten* Glauben an die göttliche Abſtammung und Untrüglichkeit des Stifters dieſer Religion. Durch einen ſolchen durchgreifenden Glauben, der unmittelbar ſich ſelbſt garantiren ſollte, wurde die Kluft zwiſchen der ſinnlichen und überſinnlichen Welt im *Herzen*, nicht im Verſtande, des Gläubigen ausgefüllt. Dem religiöſen Bedürfniſſe wurde die Befriedigung, die es ſuchte, *factiſch und ohne Räſonniren* gegeben. Die erlaubte Einmiſchung der räſonnirenden Vernunft in die Geſchäfte dieſes Glaubens beſchränkte ſich erſtens auf Erkenntniß der Nothwendigkeit eines ſolchen Glaubens in Ermangelung der Möglichkeit einer andern Befriedigung des religiöſen Bedürfniſſes, und zweitens auf Syſtematiſirung der Glaubenslehren. Wie ein Strahl vom Himmel ſelbſt ſollte dieſer Glaube in die Seele fallen und *die Vernunft ſelbſt erleuchten*. Gegen ihn räſonniren, hieß alſo nur, ihn nicht haben. Der Gläubige erſchien ſich ſelbſt als ein höheres mit der Gottheit unmittelbar vertrautes und von ihr unmittelbar beſeeligtes und ausgezeichnetes Weſen. Darum verbreitete ſich das Chriſtenthum ſo leicht in dem cultivirteſten Theile der Welt zu einer Zeit, da die Philoſophie ſich erſchöpft und ihr Unvermögen, das religiöſe Bedürfniſſe zu befriedigen, ungefähr ſo deutlich documentirt hatte, wie jetzt. Und ſo herrſcht das Chriſtenthum noch jetzt, ſo weit es wirklich, nicht bloß der Form, oder gar nur dem Titel nach, vorhanden iſt.

Und was iſt denn das coloſſale Lehrgebäude des Katholicismus mit ſeiner bewundernswürdig gelehrten Architektur anders als das conſequenteſte Syſtem des durchgreifenden Chriſtenglaubens? Dieſer Glaube im alt-chriſtlichen Sinne iſt das einzige, aber auch gewaltige Princip des Katholicismus, der den Menſchen in Allem, was Religion heißt, dem Verſtande entrückt. Demſelben Princip hing der gläubige Luther noch mit ganzer Seele, aber mit ſehr inconſequentem Verſtande, an. Das Weſen des Katholicismus iſt völlige Unterwerfung des Verſtandes in Sachen der Religion. Dagegen ſträubte ſich der deutſche Kernverſtand des guten Luther. Aber der gute Luther war mit allem ſeinen Kernverſtande kein philoſophiſcher Kopf, und ſein Lutheriſcher Glaube war nur ein defecter katholiſcher Glaube. Luther's ewiges Loſungswort war die Bibel. Aber die Bibel iſt aus dem Chriſtenthum entſtanden, nicht das Chriſtenthum aus der Bibel. Man muß ſchon ein Chriſt ſeyn, um die bibliſchen Schriften als göttliche Offenbarungen zu leſen. Die bibliſchen Schriften waren aus Tradition entſtanden. Sie hatten unter den erſten Chriſten auch nur ein hiſtoriſches Anſehen. Dem Chriſtenthum ſelbſt oder dem unbedingten Glauben an die göttliche Sendung des Welterlöſers ſelbſt folgte der Glaube an die Offenbarungsbücher. Dieſer Bibelglaube war aber nichts weniger als nach Geſetzen der hiſtoriſchen Wahrſcheinlichkeit berechnet. Indeſſen hing die Erhaltung des wahren Glaubens von der richtigen Interpretation dieſer Bücher ab. Der conſequente Chriſt, der ſeinem Gotte das Wunder der Offenbarung zugetrauet hatte, mußte ihm auch eine Veranſtaltung zutrauen, durch welche die richtige Interpretation der vieldeutigen Offenbarungsbücher geſichert wurde. So entſtand nach derſelben Conſequenz, wie die Bibel aus dem Chriſtenthum entſtanden war, der Pabſt aus der Bibel als untrüglicher Interpret, und folglich, als erhaben über die Bibel ſelbſt, die an ſich nur ein todtes Buch iſt. Durch den Pabſt ſetzt nun, in der Ueberzeugung des katholiſchen Chriſten, die Gottheit ihr wunderbar angefangenes Werk noch wunderbarer fort.

Wenn man den Proteſtanten auf ſein Gewiſſen fragt: warum er denn im Grunde an die Bibel, aber nicht an den Pabſt, glaubt? Was kann er antworten? Es entſteht ein Streit ohne Ende. Dann beruft ſich der eine auf ein inneres Licht, der andere auf moraliſche, der dritte auf hiſtoriſche Gründe. Luther und die erſten Lutheraner, und eben ſo die übrigen Proteſtanten poſtulirten den Glauben an die Bibel im Grunde unbedingt als einen ſo blinden Glauben, wie es je einen gab. Aber ſie poſtulirten zugleich Freiheit der Interpretation dieſes Buchs für Jedermann. Sogleich zeigten ſich die Folgen. Die Stifter des Proteſtantismus mußten entweder ſich ſelbſt und ihre Conſiſtorialräthe zu Päbſten machen, damit der wahre Glaube durch die freie Interpretation der vieldeutigen bibliſchen Schriften nicht in ein prekäres Spiel der Meinung verwandelt werde, und in dieſer Abſicht mußten ſie dann die Freiheit der Interpretation durch ſymboliſche Bücher und Concordienformeln beſchränken, das heißt, mit der Linken die Befugniß wieder zurück nehmen, die ſie dem Verſtande mit der Rechten ertheilt hatten; oder es blieb ihnen nichts, als völlige Freilaſſung des Verſtandes, übrig. In der dringenden Verlegenheit wählten ſie die erſte Auskunft. Aber der Verſtand, der nun ſchon im Proteſtiren gegen willkürliche Beſchränkungen geübt war, proteſtirte gegen einen Glaubensartikel nach dem andern. Der proteſtantiſche Freiheitsgeiſt, den Hr. v. Villers vortrefflich charakteriſirt hat, drang durch. Man wagte es, die Bibel als ein weltliches Buch zu exegeſiren; und der Glaube an ihre Göttlichkeit löſete ſich im achtzehnten Jahrhundert nach denſelben Geſetzen auf, wie ſich im ſechzehnten der Glaube an den Pabſt aufgelöſet hatte.

Eine Capitulation zwiſchen dem Verſtande und dem alten Chriſtenglauben war durch den Proteſtantismus abgeſchloſſen. Kraft dieſer Capitulation konnte der Proteſtant ein eben ſo gläubiger und frommer Chriſt ſeyn, als der Katholik, und zugleich ſich für weit freier und aufgeklärter halten. Der Proteſtantismus hatte dem Chriſtenglauben zwar das poetiſche Kleid abgeſtreift, durch das der

Katholicismus das Herz und die Sinne zugleich erfreuet; aber er befriedigte doch das religiöſe Bedürfniß im Weſentlichen eben ſo gut, wie der Katholicismus; und in dem Theile von Europa, wo er Wurzel faßte, verlangte man eben nicht nach Poeſie. Der Proteſtant glaubte an weniger Myſterien, als der Katholik. Dieſen wenigen aber gab er ſich deſto redlicher hin. Er that Verzicht auf eine Menge von Sinnbildern der chriſtlichen Myſtik; aber er hielt ſich deſto feſter an den Buchſtaben des neuen Lehrbegriffs. Nur als er dieſen Buchſtaben in einem immer verſtändigeren Sinne zu deuten und eben dadurch zu beweiſen unternahm, daß er nicht abergläubiſch ſey, weil er weniger auf religiöſe Sinnbilder hielt, als der Katholik, da ſagte er ſich, ohne es ſelbſt zu wiſſen, in demſelben Grade von dem unbedingten Glauben los, wie er ihn immer mehr durch philoſophiſche, phyſikaliſche und hiſtoriſche Einſicht bedingte. Immer heller glänzte der Proteſtantismus als eine Religion für den Verſtand, bis ſich in dieſem Lichte endlich zeigte, daß das Princip verſchwunden war unter den Argumenten, und daß eine moraliſche und hiſtoriſche Wahrſcheinlichkeit den Platz eingenommen hatte, wo vorher der alte Glaube thronte. Durch graduelle Vernichtung des Myſticismus klärte ſich der Proteſtantismus auf. Aber die proteſtantiſchen Theologen vergaßen, zu bemerken, daß myſtiſche Hingebung der Vernunft an die überirdiſche Glaubenskraft das Princip und die Baſis des alten Chriſtianismus war. Die es nicht vergaßen, wurden, wie der wahrhaft chriſtliche *Lavater*, verſpottet von Exegeten, die doch auch Chriſten ſeyn wollten.

Aber eben die Inconſequenz des Proteſtantismus war die Aegide, hinter welcher die *Geiſtesfreiheit* im chriſtlichen Europa wieder errungen wurde. Und dieſer Gewinn allein kann die freie Vernunft, die ſich wohl einen Glauben, aber durchaus keinen Glaubenszwang gefallen läßt, mit jener Inconſequenz verſöhnen. Luther der Glaubensreformator mag von Lutheranern geprieſen werden; aber zu dem Monumente, das *Luther'n dem Retter der Geiſtesfreiheit* errichtet wird, kann auch der Jude und der Muſelmann und überhaupt Jeder beiſteuern, wem die Wiederherſtellung der Rechte, die die Vernunft ſich nie hätte entwenden laſſen ſollen, etwas werth iſt.

Alſo könnte wohl gar auch ein rechtgläubiger Katholik zu Luther's, des Ketzers, Monumente beiſteuern? Ich antworte: Warum nicht, wenn Unterdrückung *der Geiſtesfreiheit* nicht zum *Weſen* des chriſt-katholiſchen Glaubens gehört? Hier allein iſt der Punkt, wo die Disputation über den kosmopolitiſchen Werth des proteſtantiſchen Abfalls von der alten Kirche, ohne weitere Beziehung auf die Verſchiedenheit des katholiſchen und des proteſtantiſchen Lehrbegriffs, aber in ſehr beſtimmter Beziehung auf die künftigen Jahrhunderte, *fixirt* werden muß.

* * *

Was für ein Glaube oder Unglaube es auch ſeyn mag, dem die cultivirte Menſchheit entgegen geht (und ein Lutheriſcher Kirchenglaube möchte es denn doch wohl nicht ſeyn); die Vernunft muß wenigſtens als negative Bedingung des Glaubens ſich ſelbſt das unveräußerliche Recht vorbehalten, in Sachen des Glaubens ſich ſelbſt zu verläugnen, wenn ſie kann.

Ueber die Behauptung dieſes unveräußerlichen Menſchenrechts ſind auch ſchon alle verſtändigen Katholiken mit den verſtändigen Proteſtanten eines Sinnes. Der Unſinn des Glaubenszwangs, der nur als eine katholiſche Polizeianſtalt entſtand, konnte nur durch den Eifer für die Aufrechthaltung des Glaubens verſteckt werden. Nur ein Verrückter kann auf den Einfall kommen, den Glauben ſelbſt erzwingen zu wollen. Aber der frömmſte und orthodoxeſte Katholik kann der Meinung ſeyn, daß man in dem Geheimniſſe der höheren Erleuchtung ein ſanftes Wunder verehren und die Verbreitung des Glaubens nur in Frieden fördern müſſe. Warum ſollte es ihm denn unumgänglich nothwendig ſcheinen, den Ungläubigen oder Ketzer, deſſen Glaubensſtunde nur vielleicht noch nicht geſchlagen hat, wie ein Ungeheuer anzufeinden und zu verfolgen? Sein Gefühl gegen den trotzigen Ketzer kann ſich eben ſo gut in inniges Mitleid, als in Erbitterung auflöſen. Und ſo kann er ſich am Ende auch mit dem Philoſophen über das erſte Toleranzgeſetz vereinigen, daß, wer Dieſes, oder Jenes glaubt, oder nicht glaubt, ſich darüber einzig und allein mit ſeinem Gewiſſen abzufinden habe.

Wer wagt nun zu entſcheiden, ob der furchtbar intolerante Charakter, den der Katholicismus angenommen hatte, nicht mit der Zeit auch ohne die proteſtantiſche Reformation wieder hätte verſchwinden können? Allerdings waren gerade die gewaltigen Polizei-Inſtitute, die im Nothfalle, und auch wohl ohne dieſen, mit Feuer und Schwerdt dafür ſorgen ſollten, daß keine Ketzerei aufkomme, die feſteſte Stütze der Hierarchie. Aber wurde denn dieſe Stütze durch die Kirchentrennung wankend gemacht, oder auch nur untergraben? Nie war der Katholismus intoleranter, als in den erſten Jahrhunderten, nach dem Ausbruche der gewaltſamen Reformation. In der letzten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts mag das Beiſpiel der Toleranz, das die proteſtantiſchen Staaten gaben, auch auf die katholiſchen gewirkt haben; aber bis dahin warf auch eine unvermeidliche Reaction die katholiſchen Staaten um ein Paar Jahrhunderte in der religiöſen Aufklärung zurück. Der Kosmopolit, den die eine Nation ſo nahe angeht, wie die andere, blickt mit gleichem Intereſſe auf das nördliche Europa, das durch die Reformation gewann, und auf das ſüdliche, das durch die unvermeidliche Reaction gegen den Proteſtantismus faſt noch mehr verlor, als, wenn es von einem neuen Barbarenſchwarm wieder überwältigt worden wäre. Als die Reformation ausbrach, herrſchte ein kühner Geiſt der Fortſchreitung auf allen Wegen der menſchlichen Vortrefflichkeit durch ganz Europa. Dieſer

Geiſt erhielt ſich ſogar noch das ſechzehnte Jahrhundert hindurch, ſo lange es ſchien, als ob der Katholicismus doch am Ende wieder triumphiren würde. Aber ſeit den neuen Ausbrüchen der Religionskriege im ſiebzehnten Jahrhundert ging alle Geiſtescultur in Italien zurück; und in Spanien und Portugal trieb damals nur noch die romantiſche Poeſie auf Koſten der Philoſophie ihre üppigſten Blüthen. Noch im ſechzehnten Jahrhundert überſahen die italieniſchen Philoſophen bei weitem die Proteſtanten in Allem, was philoſophiſche Aufklärung heißt. Sie verſteckten nur ihre philoſophiſche Ueberzeugung unter dem Mantel des Glaubens, den Einige, zum Beiſpiel Pomponazzo ſogar öffentlich mehr zum Scherz, als im Ernſte umhingen. Damals nahmen die italieniſchen Dichter kaum Notiz von dem Proteſtantismus. Erſt im ſiebzehnten Jahrhundert reimten ſie in die Wette die heftigſten Invectiven gegen die Ketzerei und die Ketzer.

Wie nun? Wenn man dem Katholicismus ein Paar Jahrhunderte Zeit gegönnt hätte, ſich ſelbſt zu humaniſiren und durch Humanität zu reformiren; wenn dann die Religionskriege vermieden wären, vor denen dem Kosmopoliten ungefähr eben ſo, wie vor Ketzerverbrennungen, widert; wenn dann die Blüthen des ſechzehnten Jahrhunderts im ſüdlichen Europa nicht weniger Früchte, als im nördlichen, getragen hätten? Darf der Kosmopolit nicht wünſchen, daß es ſo gekommen ſeyn möchte?

Eitle Wünſche! antworten die Lobredner der gewaltſamen Reformation. Eine lange Erfahrung, ſagen ſie, hatte in den vorigen Jahrhunderten bewieſen, daß kein Hierarch nachgiebt, und daß alle Kirchenverſammlungen in der Hauptſache nichts beſſern konnten. Aber wer wird denn auch die Humaniſirung der religiöſen Denkart von Kirchenverſammlungen erwarten? Nicht mit Veränderung des Lehrbegriffs der Kirche, ſondern mit Veränderung der *Denkart der Großen und des Volks* mußte die Reform anfangen, die dem Katholicismus im ſechzehnten Jahrhundert bevorſtand. Dahin vereinigte ſich auch wirklich ſchon die Politik der Fürſten mit der Aufklärung der Gelehrten und mit der Humanität der höheren Stände. Die weltliche Macht des Hierarchen mußte nur, dem geiſtlichen Verhältniſſe unbeſchadet, von mehreren katholiſchen Fürſten und Regierungen ſo gezügelt werden, wie der katholiſche Carl V. ſie zügelte, als er ſeine *katholiſchen* Soldaten Rom im Sturme einnehmen und den heiligen Vater in der Engelsburg bombardiren ließ, oder wie die Venezianer gewöhnlich gegen den Pabſt politiſch manövrirten. Nie wurde auch die politiſche Freiheit durch den Katholicismus *unmittelbar* gehindert. Die Stifter der italieniſchen Republiken und die Stifter des Schweizerbundes waren Katholiken. Katholiſch waren die deutſchen, die polniſchen und die ungriſchen Ritter, die ihre ariſtokratiſchen Freiheitsſyſteme geltend machten. Von Katholiken wurden die Verfaſſungen der deutſchen Reichsſtädte gegründet. Wagt ein Hiſtoriker, zu behaupten, daß der Katholicismus auf dieſem Wege nicht eben dahin hätte gelangen können, wo er in der öſtreichiſchen Monarchie unter Joſeph II. ſtand, und wo er ſich vor unſern Augen unter Maximilian Joſeph II. in Baiern zeigt? Oder hat der Proteſtantismus etwa auch das Concordat zwiſchen dem Pabſte und dem Kaiſer von Frankreich abgeſchloſſen?

Nicht der Wunſch, daß der Katholicismus ſich ſelbſt reformirt haben möchte, ſondern der Streit über die Möglichkeit der Erfüllung dieſes Wunſches iſt eitel, *weil der Keim des Proteſtantismus in dem Chriſtianismus ſelbſt lag*, wie die ganze Kirchen- und Ketzerhiſtorie beweiſet, und *weil keine menſchliche Veranſtaltung den Ausbruch des Proteſtantismus im ſechzehnten Jahrhundert hindern konnte*. Jetzt bluten die Wunden nicht mehr, die der Proteſtantismus durch die Veranlaſſung, die er zu den Religionskriegen gab, der Menſchheit geſchlagen. Wenn die Geiſtesfreiheit, die mit Hülfe des Proteſtantismus errungen wurde, jetzt noch wieder verloren gehen ſollte, ſo wäre die thörichte Generation, die ſich dieſes Palladium, das ſo viel Blut und Thränen gekoſtet hat, wieder entwenden ließe, ihres ſchmählichen Schickſals werth. Der Katholicismus aber muß nur dieß Eine, den *Gewiſſens-Despotismus* nicht wieder wollen. Welcher beſonnene Kosmopolit könnte ſich dann nicht mit ihm vertragen?

Von der ſchaalen Aufklärerei, die im achtzehnten Jahrhundert den Ton der Weltbildung angeben wollte, hat die Menſchheit mehr zu beſorgen, als von der Wiederherſtellung des Jeſuitenordens. Denn gegen den Jeſuitismus hat die Philoſophie noch ſcharfe Waffen; aber jene Aufklärerei, die den höchſten Streit über das Räthſel der Beſtimmung des Menſchen mit trivialen des gemeinen Menſchenverſtandes Axiomen abthun wollte, hat die öffentliche Wiedererſcheinung des Jeſuitismus veranlaßt. Denn die fortſtrebende Menſchheit konnte ſo wenig, wie die Philoſophie, mit den Reſultaten einer Denkart auskommen, die das religiöſe Gefühl, das ſtärkſte aller Menſchengefühle, entweder niederſchlagen, oder es durch Moral und kalte Scheinbeweiſe des Daſeyns Gottes befriedigen wollten. Wäre aber das religiöſe Gefühl nicht das ſtärkſte aller Menſchengefühle, ſo würde die unüberwindliche Anhänglichkeit, mit der ſo viele cultivirte Menſchen an poſitiven Religionsſyſtemen hängen, ſo unbegreiflich wie die Capuzinaden ſeyn, mit denen bekannte Religionsſpötter von der witzigſten Freigeiſterei zum dumpfeſten Aberglauben umlenkten.

* * *

Wenn nun an Wiederherſtellung der Autorität der ehemals ſo genannten Beweiſe des Daſeyns Gottes nicht mehr zu denken iſt; wenn der religiöſe Glaube überhaupt, er halte ſich an beſondere Wunder, oder an das allgemeine Wunder des Daseyns und Denkens, ſeine ausdauernde Kraft nur von dem religiöſen Gefühle empfängt, durch das ſich die denkende Seele über alle Natur erhebt; und wenn endlich nach dem Willen des Schickſals, der in dieſer Hinſicht deutlich genug aus der Weltgeſchichte ſpricht, die bei weitem größere Zahl der cultivirten Menſchen in allen Formen der Cultur eben ſo wenig ohne Religion leben, als ſich zur Idee einer reinen Vernunftreligion erheben und bei ihr beharren kann; wie wollen es denn die Bekenner einer reinen Vernunftreligion mit der Volksreligion künftig gehalten wiſſen? Wollen ſie noch immer, von einem abenteuerlichen Aufklärungsdrange irre geführt, dem erklärten Willen des Schickſals entgegenräſonniren?

Nur dann kann ſich die Philoſophie mit den Religionen befreunden, wenn ſich der Philoſoph, als Philoſoph, in gar keine Religionsangelegenheiten miſcht. Jeder Religion muß es überlaſſen bleiben, durch ihre Bekenner ſich ſelbſt aufzuklären. Die Philoſophie muß wieder, wie im alten Griechenland, ihre Schulen friedlich neben den Kirchen bauen. Sie muß es darauf ankommen laſſen, ob und wie weit der Bekenner eines Kirchenſyſtems philoſophiren, und ob und wie weit ein Philoſoph ſich einem Kirchenſyſteme nähern will. Gegen die Kirche zu ſtreiten, iſt dem Philoſophen nur in den beiden Fällen erlaubt, wenn die Kirche entweder Gewalt üben will, oder wenn der Kirchenglaube das religiöſe Gefühl ſelbſt vernichtet, indem er es demoraliſirt. Was man übrigens in der einen Kirche gewöhnlich den Aberglauben der andern nennt, was iſt es denn anders als eine andere Symbolik, durch die das Schickſal faſt wunderbar in mancherlei Formen das menſchliche Herz an die unſichtbare Allgewalt knüpfte, zu welcher der Philoſoph von der äußerſten Höhe der Contemplation ſtumm und unwiſſend emporſtaunt?

Da, wo alles Wiſſen endigt, muß auch aller Streit endigen. Die Bekenner der Religionen argumentiren im Zirkel, wenn ſie dem Philoſophen beweiſen wollen, daß ihr Glaube, der da anfängt, wo das Wiſſen und folglich das Beweiſen aufhört, ſie nicht täuſche. Der Philoſoph aber, der ihnen beweiſen will, daß ihr Glaube ſie täuſche, tritt in denſelben Zirkel. Und wenn himmliſche Mächte lächeln könnten, wie müßten ſie über den Philoſophen, den Begreifer, lächeln, der ſich gegen anſtändige Symbole des Unbegreiflichen ereifert!

* * *

Wenn die Zeichen der Zeit nicht trügen, ſo deutet die Kriſe, in welcher ſich jetzt die Philoſophie, gegen alle ihre Erwartung, zugleich mit der Religion befindet, auf einen totalen Umſchwung der öffentlichen Denkart, ſowohl zum Vortheil der Philoſophie, als der Religion.

Durch ausdauerndes Philoſophiren hat ſich die Vernunft in Deutſchland zur ſyſtematiſchen Erkenntniß der Unmöglichkeit einer abſoluten Wiſſenslehre, und zugleich auf die letzte Höhe der Abſtraction bis zu dem äußerſten Reflexionspunkte emporgearbeitet, wo ſich das Sichtbare von dem Unſichtbaren, das Irdiſche von dem Ueberirdiſchen in einem unvertilgbaren Gegenſatze ſcheidet, der allem Wiſſen ein Ende macht. Die Bemühungen der Schellingiſchen Partei, dieſen Gegenſatz durch ein energiſches Phantaſiren zu vertilgen, ſind das letzte Aufgebot aller Geiſteskräfte, das Unmögliche durch tollkühne Willkühr möglich zu machen. Aber unabhängig von dieſer Partei, wie von allen Parteien, bildet ſich eine Schule ohne Nahmen, die keinen Stifter anerkennt, und deren letzte Lehren, ſo verſchieden auch übrigens die Syſteme ſeyn mögen, ſich in den Wahrheiten vereinigen, daß die moraliſche Welt, deren Verhältniß zur phyſiſchen wir ſo gern erforſchen möchten, und deren Geſetze doch durchaus mehr, als alle Naturgeſetze, ſind, eben da anfangt, wo ſich das Sichtbare von dem Unſichtbaren, das Irdiſche von dem Ueberirdiſchen, unvertilgbar im reinſten Bewußtſeyn ſcheidet; daß das moraliſche Bedürfniß, das auf eine unbegreifliche Art aus der Vernunft ſelbſt entſpringt, zugleich mit dem intellectuellen Bedürfniſſe einen Ruhepunkt ſucht, den alle Wiſſenſchaft dem Menſchen verſagt; daß religiöſes Bedürfniß nichts anders iſt, als Vereinigung des moraliſchen Bedürfniſſes mit dem intellectuellen, in der reinſten

Energie des Bewußtſeyns; und daß die Vernunft dieſen Ruhepunkt, deſſen die *Menſchheit* bedarf, nur im *Glauben an das Abſolute nach moraliſchen Ideen* findet.

Wenn dieſe Wahrheiten, die ſich dem *unverbildeten* Menſchen faſt wie Axiome aufdringen, durch Lectüre und durch den öffentlichen Unterricht verbreitet, in der Meinung des Publicums Wurzel ſchlagen, dann wird der ſchaale Empirismus, der die moraliſche Welt phyſikaliſch abtödtet, und der in Frankreich noch immer vorzugsweiſe *geſunde Philoſophie* heißt, durch ſein kaltes Vornehmthun die öffentliche Ausgleichung der *Religion* mit den *Religionen* nicht mehr hemmen können. Dann wird auch die Schwärmerei, die ſich *tranſcendentalen Idealismus* nennt, wenig mehr ſchaden. Eine geraume Zeit möchte aber bis dahin noch wohl vorübergehen, beſonders ſeitdem die Philoſophie ſelbſt nach Symbolen lüſtern geworden iſt, um aus *poetiſchen* Baumaterialien eine Kirche zu conſtruiren.

III.

Die ſchöne Seite der deutſchen Litteratur.

Von einem Ungenannten.

Die ſchöne Seite der deutſchen Litteratur *).

Es giebt einen litterariſchen Patriotiſmus, der oft eben ſo blind iſt, wie der politiſche. Dem politiſchen Patriotiſmus dient zwar nicht eine völlige Blindheit, doch eine gewiſſe Kurzſichtigkeit und ein gewiſſes Selbſtverſchließen der ſonſt hellen Augen unter verſtändigen Kosmopoliten ſogar zur Empfehlung. Denn das Vaterland gehört, wie der Freund und die Geliebte, dem Herzen an; und wenn der Patriotiſmus dem Herzen Ehre macht, ſo hat der Verſtand in der Beurtheilung des Vaterlandes nur die zweite Stimme. Aber dem litterariſchen Patriotiſmus, der erblindet, muß der Staar geſtochen werden, die Opera-

---

*) Die Herausgeber der franzöſiſchen Archives littéraires haben dem Diogenes unter den Büchern (ſ. dieſes Muſeum Band II. Heft 1. S. 147) die unerwartete Ehre erzeigt, ihn in ihrer Sprache reden zu laſſen, um zu zeigen, wo es der deutſchen Litteratur fehlt. Ob nun dieſelben achtungswürdigen Männer auch wohl zeigen werden, wo es der franzöſiſchen Litteratur fehlt?

tien ſey noch ſo ſchmerzhaft. Denn die Litteratur gehört unmittelbar dem Verſtande an, und durch den Verſtand der ganzen Welt.

In Deutſchland fängt endlich (man darf das Wort mit einem Seufzer begleiten) ein litterariſcher Patriotismus, der vor der Vernunft die Probe hält, an, den gebildeten Theil der Nation ſanft zu erwärmen. Das Bewundern der ausländiſchen Litteratur kommt unter uns immer mehr aus der Mode. Es iſt nicht mehr, wie in den erſten Zeiten der Klopſtockiſchen Poeſie, eine poetiſche Aufwallung, was man jetzt den litterariſchen Patriotismus der Deutſchen nennen kann. Es iſt nicht mehr die Rede von einer kleinen Partei, die durch ein lautes Vaterlandsgeſchrei die Stimme des größeren Publicums niederſchlagen wollte. Die neueſten Parteigänger in der deutſchen Litteratur ſchwärmen ſogar mit einer ſolchen Inbrunſt für das Ausländiſche, das aber aus Italien, Spanien und der Provence kommen muß, daß ſie von der Höhe ihres romantiſchen Ueberſetzungs-Parnaſſes herab ſogar eine nur ihnen ſelbſt bekannte Nullität der deutſchen Litteratur proclamiren. Aber dieſe neue Ueberſetzer- und Nachahmer-Schule hat nur unter deutſchen Studenten und unter halb gebildeten jungen Männern, die noch vor Kurzem als Schüler auf den Bänken der Auditorien ſaßen, eine Art von Anſehen. Selbſt die Trompetenſtöße, mit denen dieſe jungen Männer als Schriftſteller und Recenſenten den Ruhm ihrer ſelbſt und ihrer Scholarchen und das Ende der alten Welt verkündigen, wirken nur auf ihres Gleichen. Der wirklich gebildete Theil der Nation kennt die Studentenſtreiche, durch welche eine ſolche Partei die deutſche Litteratur beherrſchen und umſchaffen, oder gar erſchaffen will, ſchon von älteren Zeiten her. Der litterariſche Patriotismus, der ſich jetzt in Deutſchland wirklich über allen Parteigeiſt erhebt, gründet ſich auf männliche Prüfung und auf ruhige Schätzung, nicht ſowohl einiger berühmten Schriftſteller, als der allgemeinen Tendenz unſrer Litteratur und ihres Geiſtes, der ein Reſultat verſpricht, wie die Welt noch keines kannte.

Die deutſche Litteratur **im Ganzen** ſtrebt nach der höchſten Ausbildung ihrer Form und nach dem größten Reichthum ihres Inhalts in jeder möglichen Richtung. Noch iſt ſie bei weitem nicht ein Ganzes, das ſich in allen ſeinen Theilen harmoniſch ausgebildet hätte. Unſere ſchöne Litteratur tritt mit der wiſſenſchaftlichen nur immer merklicher in Verbindung. Noch iſt dieſe Verbindung viel zu locker und zu unbeſtimmt. Eine neue Secte bedroht uns ſogar wieder mit einer völligen Verwirrung der Grenzen der Poeſie und der Wiſſenſchaft. Auch iſt die Zahl der altfränkiſchen Gelehrten, die ihre Wiſſenſchaft wie ein umzäuntes Stück Landes bearbeiten, und die von den allgemeinen Fortſchritten des menſchlichen Geiſtes ſo wenig Notiz nehmen, als von den Berührungspunkten aller Wiſſenſchaften im Gebiete der Philoſophie, unter uns noch immer nicht ausgeſtorben. Aber die ganze neuere Generation unſerer Gelehrten ſchämt ſich einer Beſchränktheit, die aller liberalen Bildung widerſpricht. Ohne die Thorheit der Polyhiſtorie zu begünſtigen, ſuchen jetzt unſre vorzüglichen Köpfe den allgemeinen Ueberblick der Wiſſenſchaften zu gewinnen, der beſonders noch das Verhältniß in ſich ſchließt, in welchem jede Richtung der menſchlichen Geiſtesthätigkeit zum Wohl des Ganzen ſteht. Auf dieſe Art begrüßen die Wiſſenſchaften in Deutſchland einander immer freundlicher aus der Ferne; keine drängt ſich an die Stelle der andern; aber auch keine verführt den guten Kopf, der ſie zu ſeiner Berufswiſſenſchaft wählt, auf den Gelehrten herab zu ſehen, der in einer andern Sphäre thätig iſt. Wer nur irgend unter unſern Gelehrten auf liberale Bildung Anſpruch macht, ſucht ſich jetzt in der älteren und neueren Philoſophie wenigſtens hiſtoriſch zu orientiren, um das Verhältniß ſeiner Wiſſenſchaft zu den höchſten Aufgaben der menſchlichen Forſchung nicht ganz zu verfehlen.

Es mag ſeyn, daß die Männer ſeltener unter uns geworden ſind, die ſich mit eiſerner Beharrlichkeit einer einzigen Arbeit hingaben und ihr ganzes Leben, oder den ſchönſten Theil ihres Lebens, an herkuliſche Werke des Fleißes wandten. Aber ſolcher Männer bedarf auch die Republik der Gelehrten nicht viele; und ausſterben wird dieſe Claſſe in Deutſchland nicht, ſo lange auch nur ein Reſt von dem, was man ſonſt deutſche Gründlichkeit nannte, in ehrenvollem Rufe bleibt. Dieſer Ruf wurde vor etwa zwanzig Jahren unter der damals jüngeren

Generation beinahe zum Geſpött. Damals wollten ſich unſre jungen Gelehrten durch Nachahmung der franzöſiſchen Oberflächlichkeit wohl gar ein genialiſches Anſehen geben, während ſie doch übrigens die Miene annahmen, von der franzöſiſchen Litteratur klein zu denken. Aber dieſe Periode iſt längſt vorüber. Man weiß jetzt in Deutſchland ſehr wohl, daß es auch eine franzöſiſche Gründlichkeit giebt, die beſonders in der Mathematik und in den Naturwiſſenſchaften glänzt. Die elegante Oberflächlichkeit aber, die, außerhalb des Gebiets der Mathematik und der Naturwiſſenſchaften, noch immer zum guten Ton in der franzöſiſchen Litteratur gehört, hat allen Credit in Deutſchland verloren. Unſre jungen Gelehrten neigen ſich jetzt eher wieder ſchwärmend zur pedantiſchen Speculation der Scholaſtiker zurück. Aber gründlich wollen ſie ſelbſt in der wildeſten Schwärmerei ſeyn, die eben deßwegen pedantiſch anfängt und endigt. Wenn ſie dann reifer werden, laſſen ſie dem hiſtoriſchen Wiſſen immer mehr Gerechtigkeit widerfahren. Auf ſolide Verbindung des hiſtoriſchen Wiſſens mit der Speculation arbeitet die neueſte deutſche Gelehrſamkeit von allen Seiten hin.

Man entwirft in Deutſchland wiſſenſchaftliche Ideale, die, wenn ſie ſich auch wie Traumbilder auflöſen, doch von unſchätzbaren Folgen ſind. Dieſe Ideale erheben den thätigen Geiſt über die gemeine Genügſamkeit, die im Nothfalle mit dem Alltäglichſten fürlieb nimmt, und die zuletzt aller freien und kühnen Fortſchreitung ein Ende macht. Ein Geiſt der freien und kühnen Fortſchreitung im Dichten, Denken und Wiſſen iſt der Geiſt der deutſchen Litteratur überhaupt. Merkantiliſche Vortheile, Modeſucht, Eitelkeit und Schwärmerei geben dieſem Geiſte unter uns oft die verkehrteſte, verderblichſte und lächerlichſte Richtung. Aber ſelbſt in dieſem unvermeidlichen Uebel erkennt der ruhige Beobachter die freie Regſamkeit der Geiſteskräfte und den herrſchenden Widerwillen gegen alle conventionelle Beſchränkung. Der revolutionäre Ton, den unſre jungen Sectirer gern in die ganze deutſche Litteratur einführten, muß uns in der richtigen Anſicht dieſer Litteratur eben ſo wenig ſtören, wie die beiſpielloſe Arroganz und Ungezogenheit, mit welcher zuweilen ſelbſt das neuere Verdienſt unter unſern Gelehrten ſich gegen das ältere geltend machen will. Jeder ſtrebt auf ſeine Art weiter; und die litterariſche Unart beſchimpft auch in Deutſchland zuletzt immer ſich ſelbſt, wenn ſie ſich nur ganz ausſpricht.

Von der litterariſchen Betriebſamkeit der Deutſchen läßt ſich zwar wenig Gutes ſagen. Es würde ſogar ein bedeutender Gewinn für unſre Litteratur ſeyn, wenn zwei Drittheile der zehntauſend Schriftſteller, unter denen nicht leicht einer bei ſeiner litterariſchen Thätigkeit das Honorarium aus dem Auge verliert, in Ruheſtand verſetzt werden könnten. Unſer Publicum würde dann nicht mehr durch das Uebermaß der neuen Meßwaaren unaufhörlich gehindert werden, ſich das Vortreffliche aus den älteren Büchern ganz zu eigen zu machen. Aber durch eine Claſſe der Schriftſteller, die für den Erwerb arbeiten, wird die *Univerſalität* unterſtützt, die einer der merkwürdigſten Charakterzüge der deutſchen Litteratur iſt. Aus allen europäiſchen Sprachen wird faſt jedes Buch, das nur irgend eine Art von Aufmerkſamkeit verdient, oder ſie wenigſtens hier und da erregt hat, durch eine Ueberſetzung in die deutſche Litteratur herübergezogen. Was etwa von älteren Sachen noch unüberſetzt iſt, erwartet unfehlbar ſeinen Ueberſetzer. Die nachtheiligen Folgen des deutſchen Ueberſetzerweſens zeigen ſich aber größten Theils nur in der ſchönen, nicht in der wiſſenſchaftlichen Litteratur. Was die wiſſenſchaftlichen Werke der Ausländer in deutſchen Ueberſetzungen gewöhnlich an Eleganz verlieren, gewinnen ſie an innerem Werthe durch Berichtigungen und Zuſätze. Weniger koſtbar von außen, und folglich wohlfeiler, als die Originale, kommen ſie mehr in Umlauf, als dieſe. So wird die *Gelehrſamkeit von ganz Europa* in Deutſchland concentrirt. Durch die Fluth von *Reiſebeſchreibungen*, die in allen möglichen Formen, ſogar portionenweiſe in Heften, einander folgen, wird manches Vorurtheil weggeſchwemmt; und der kosmopolitiſche Geiſt der Deutſchen iſt bei dieſer Lectüre ganz in ſeinem Elemente. Bei weitem die meiſten dieſer Reiſebeſchreibungen werden aber um des Honorariums willen geſchrieben, oder überſetzt. Und was geht es am Ende das Publicum an, welche Motive den Schriftſteller leiten, wenn er denn auch nur gute *Waare* zur Meſſe liefert?

Nur von moraliſchen und philoſophiſchen Werken erwartet man billig, daß die Induſtrie ſie höchſtens als Hebamme zum Daſeyn befördert habe. Aber wer kann hinüberblicken in die verborgene Welt, wo Einfälle ein Buch erzeugen, und wo Abſichten es gebähren?

In dem merkantiliſchen Gedränge der deutſchen Schriftſteller und Büchermacher muß freilich und leider! die Gemeinnützigkeit, wie die populäre Partei ſpricht, oder das höchſte Intereſſe der Menſchheit, wie ſich die neueren Philoſophen und Pädagogen lieber ausdrücken, gewöhnlich etwas marktſchreieriſch in Phraſen zur Schau getragen werden, damit das neue Buch Leſer finde. Nur zur Empfehlung eines Fabricats für Leſebibliotheken und Leſezirkel iſt es hinreichend, zu ſagen, daß der Leſer das Buch, ohne Vergnügen empfunden zu haben, nicht aus der Hand legen werde. Von andern Werken, denen das Publicum nichts Gutes zutrauet, muß der Verleger verſichern, daß ſie mit dem Stempel des Genies bezeichnet ſind, als ob der Buchhändler, weil er dem Verfaſſer vielleicht ein Uebriges als Stempel-Taxe bezahlt hat, ſich auch auf jenen Stempel ſelbſt am beſten verſtehen müßte. Aber eben dieſe Künſte der litterariſchen Charlatanerie ſind in Frankreich und England ſo beliebt, wie bei uns; kein Publicum der Welt wird jemals in Maſſe ſo hoch cultivirt werden, daß die Charlatanerie ſich umſonſt heiſer ſchreien ſollte; und daß die deutſche Litteratur im

Ganzen wirklich die Richtung nimmt, die mit pedantiſch-prahleriſcher Emphaſe einzelnen Büchern nachgerühmt wird, läßt ſich nicht bezweifeln. Unverkennbar iſt die Tendenz der Gemeinnützigkeit in den mannigfaltigen Verſuchen, nützliche Kenntniſſe durch populäre Schriften aller Art allen Claſſen und Ständen in Deutſchland mitzutheilen. Der ſchöne Glaube an kosmopolitiſche Veredlung der Menſchheit überhaupt wird in keinem Lande durch die Schriftſteller mit ſolcher Beharrlichkeit genährt, als in Deutſchland. Das Vergnügen, das man empfunden haben ſoll, wenn man ein Buch aus der Hand legt, wird täglich weniger ſchmeichelhaft für unſre Romanfabrikanten und Pamphletſchreiber aller Art; denn es äußert ſich gewöhnlich als eine kritiſche Schadenfreude auf Koſten dieſer armen Scribenten ſelbſt; und wenn dieſe Schadenfreude nicht gerade lobenswerth iſt, ſo beweiſet ſie doch eine ſteigende Cultur des Geſchmacks. Die Genie-Affectation mag endlich immerhin in keinem Lande ſo grotesk figuriren, als in Deutſchland; das deutſche Genie ſelbſt büßt dabei nichts ein; und die Trivialität zu befehden, leiſten die Genie-Affen ſehr gute Dienſte; denn ſie lenken die Aufmerkſamkeit des Publicums auf die Höhe hin, nach der ſie ſelbſt umſonſt emporſtreben. So kann man zum Beyſpiel den größten Theil der neueſten deutſchen Sonettenreimer und Idealphiloſophen mit berauſchten Haushähnen vergleichen, die als Adler der Sonne näher zu kommen glauben, wenn ſie krähend mit den Flügeln ſchlagen, und dabei nach der Sonne hinblicken; aber das Auge des Zuſchauers richtet ſich doch bei dieſer Gelegenheit unwillkührlich auch nach der Sonne.

Vor etwa zwanzig Jahren ſchien ſich die deutſche Litteratur unter den Auſpicien einiger beſchränkten Köpfe, die den Begriff der Gemeinnützigkeit in der allergemeinſten Bedeutung auffaßten, den günſtigen Einflüſſen entziehen zu wollen, die das Studium der alten Claſſiker auf die Litteratur aller neueren Nationen gehabt hat. Jetzt iſt dieſe Gefahr vorüber. Muſterhafte Ueberſetzungen der alten Claſſiker haben wir zwar immer nur noch Wenige; und dieſe wenigen werden noch lange nicht genug geleſen. Aber es gehört wieder zum guten Ton unter dem Theile des deutſchen Publicums, der auf höhere Bildung Anſpruch macht, von den Werken der Alten groß zu denken; und wie dürfen erwarten, daß die Zeit nahe iſt, wo man in den Schriften unſrer vorzüglicheren Autoren noch mehr, als bisher, die Einwirkungen des altgriechiſchen und altrömiſchen Geiſtes entdecken wird, der den Geiſt der Neueren in dem kritiſchen Schwanken zwiſchen der Eccentricität und der Plattheit ſtärken, läuteren, und auf dem geraden Wege des Genies und der Natur zum Ziele der Vortrefflichkeit führen muß.

Wenn das Studium der Alten auf das Ganze unſrer Litteratur gemeinnütziger, als bisher, wirken wird, dann werden ſich auch die richtigen Verhältniſſe der Poeſie und der Beredſamkeit zu dem Geiſte und der Form aller Wiſſenſchaften unter uns beſtimmter entwickeln. Bis dahin ſucht indeſſen unſre ſchöne Litteratur immer mehr durch ſich ſelbſt ihren Wirkungskreis zu erweitern. Die elegante Toiletten-Poeſie der Franzoſen findet nur noch an den Toiletten in Deutſchland Eingang. Die rhetoriſche Schein-Poeſie, deren höchſtes Verdienſt ſich darauf beſchränkt, intereſſante Einfälle, Bilder, und Beſchreibungen in eleganten Phraſen nach den Geſetzen einer conventionellen Metrik kunſtreich zuſammenzureimen, gilt in Deutſchland ungefähr ſo viel, als ein Reverenz in einer guten Geſellſchaft. Die wahre Poeſie, die im Orient nie unbekannt war; im alten Griechenland wohlthätig die ganze Nation durchdrang, in den Jahrhunderten der Wiederentſtehung der europäiſchen Cultur als romantiſche Poeſie aufblühte, und die noch jetzt bald als Naturpoeſie das innerſte Leben der unverkünſtelten Menſchheit offenbart, bald als Idealpoeſie den menſchlichen Wünſchen eine überirdiſche Welt aufſchließt, dieſe Poeſie mag durch die pedantiſchen und phantaſtiſchen Reimereien der neueſten deutſchen Genies-Affen und Ueberſetzer noch ſo caricaturmäßig in romantiſchen Formen nachgeſtümpert werden, als ob ein ohnmächtiges Lallen der Geſang wäre, den die Nation zu hören verlangt; der Sinn für dieſe Poeſie wird in Deutſchland, ſeitdem Klopſtok, Wieland, Göthe, Voß, Bürger und Schiller ihn aus der tiefen Lethargie erweckt haben, in der er bis gegen die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts verſunken war, nicht leicht wieder erſterben. Die Dichter, die auf die deutſche Nation wirken, dichten in dieſem Sinne. Die deutſche Poeſie ſchwankt zwiſchen heterogenen Formen; aber der poetiſche Geiſt, der durch ſein ſpätes Erwachen unter uns glücklicherweiſe gehindert wurde, den franzöſiſchen Beſchränkungen zu weichen, denen in der erſten Hälſte des achtzehnten Jahrhunderts halb Europa huldigte, dringt auch aus mißlungenen und übelgewählten Formen kräftiger in das Innerſte des Gemüths, als die eleganteſten Verſe und Phraſen eines Abbé Delille und überhaupt als Alles, was der franzöſiſche Geſchmack gewöhnlich mit dem Weſen der Poeſie verwechſelt. Die Franzoſen haben gar nicht Unrecht, wenn ſie ſich eines feineren Geſchmacks rühmen; und was ſie zur Bildung dieſes Geſchmacks vorzüglich empfehlen, haben die Deutſchen noch ſehr nöthig. Aber eben dieſer Geſchmack, der ſich mit gefälligen und correcten Formen begnügt, wenn nur einiger Witz, oder in andern Fällen ein wenig Sentimentalität oder Leidenſchaft den nöthigen Zuſatz von Unterhaltung oder Rührung hinzufügen, kann nie den Mangel des poetiſchen Geiſtes erſetzen, der in der deutſchen Poeſie wieder einen Zufluchtsort gefunden hat, nachdem er von Gelehrten, Geſchmackspredigern, Pädagogen und Aufklärungsdilettanten beinahe verſcheucht war. An Geſchmack fehlt es den Deutſchen noch immer, ſowohl in der Poeſie, als überall; aber der Deutſche fühlt und weiß, daß diejenige Poeſie, die mehr vermag, als eine gewiſſe Eleganz des Lebens zu befördern, auch mehr iſt, als Geſchmackspoeſie. Wo ſich der Deutſche von dem poetiſchen Geiſte ergriffen fühlt, dem der

Geſchmack nur Ziel und Maß anweiſet, da iſt er freilich viel zu gleichgültig gegen Ziel und Maß; und die lichte Höhe der griechiſchen Poeſie, das glückliche Zuſammentreffen des poetiſchen Geiſtes mit den eleganteſten Formen, wird ſich vor dem deutſchen Publicum vielleicht immer in Wolken verlieren. Dafür aber meint es auch der Deutſche mit der Poeſie, die ihn wirklich bezaubern, nicht bloß amüſiren kann, ſo ernſtlich und treu, wie mit ſeinem Gottesdienſte und ſeinen Berufsgeſchäften. Daraus erklärt ſich die eigene Art von Schwarmerei, die der Deutſche ſo gern in ſeine Poeſie miſcht und ſo oft mit ihr verwechſelt. Eben dieſe Schwärmerei hindert unaufhörlich die Cultur des deutſchen Geſchmacks; aber ſie bewirkt auch, daß die poetiſchen Studien unter uns auf das Innere unſerer Litteratur wirken, nicht bloß auf die Politur ihrer Form. Ein kühnerer und freierer Geiſt dringt aus unſerer Poeſie immer merklicher in unſre Litteratur überhaupt ein; und daß dieſer Geiſt die Verwirrung, die er ſtiftet, nach und nach ſelbſt wieder in Ordnung und Harmonie auflöſen helfe, dafür ſorgt ſchon das deutſche Phlegma.

An rhetoriſcher Bildung hat es der deutſchen Litteratur am längſten gefehlt. Erſt ſeit einigen Decennien ſchämen ſich faſt alle unſre Gelehrten, und ſogar unſre Zeitungsſchreiber, der barbariſchen Formen, der rohen, ſteifen und verworrenen Sprache, und des geiſtloſen Styls der älteren wiſſenſchaftlichen Litteratur der Deutſchen.

Der vortreffliche Grundſatz unſers Herder: „In nichts herrſche Ungeſchmack!“ findet endlich auch unter uns die Anwendung, die er in Frankreich und England längſt gefunden hat. Zum Theil verdanken wir dieſen Fortſchritt in der rhetoriſchen Bildung, wenigſtens mittelbar, der Menge von deutſchen Zeitſchriften, denen wir übrigens wenig Gutes verdanken. Da die meiſten dieſer Zeitſchriften zugleich für Gelehrte und für das größere Publicum beſtimmt ſind, ſo müſſen auch die wiſſenſchaftlichen Aufſätze, die ſie enthalten, wenigſtens nicht unerträglich geſchrieben ſeyn, weil ſie ſonſt den Leſer, der mehr Unterhaltung, als Belehrung ſucht, verſcheuchen würden. Aber die wahre Schönheit der verſtändigen Proſe iſt freilich keinesweges in den deutſchen Zeitſchriften vorzüglich zu ſuchen. Die Veredelung des deutſchen Geſchmacks im Ganzen hat endlich auch auf die rhetoriſche Seite unſrer wiſſenſchaftlichen Litteratur gewirkt.

Welch eine große Rolle die Philoſophie in der deutſchen Litteratur ſpielt, weiß hiſtoriſch faſt Jedermann, wer nur etwas von den neueſten Beſtrebungen des deutſchen Geiſtes vernommen hat. Was denn auch das Reſultat der Kriſe ſeyn werde, in welcher ſeit zwanzig Jahren ein metaphyſiſches Syſtem das andere in der deutſchen Philoſophie verſchlingt und wieder gebiert; und ſo viele gute Köpfe unter uns jetzt auch das Opfer einer Speculationswuth werden, die ſich die wildeſte Ungezogenheit erlaubt, um neue Meinungen geltend zu machen; aus dem neuen Chaos dieſer Meinungen wird, wenn die Zeiten der Revolutionsſtürme in unſrer Philoſophie vorüber ſind, zwar ſchwerlich ein abſolutes und unbedingt allgemein geltendes Syſtem, aber, was mehr als alle Syſteme werth iſt, eine weſentlich veränderte **Denkart** der Gelehrten und des Publicums in Beziehung auf das Verhältniß aller menſchlichen Wiſſenſchaft und aller Geiſtesc ultur zur **Moralität** und zur **Religion** hervorgehen. Dahin eben wollen alle unſre neuen Syſteme der Philoſophie. Dazu etwas beigetragen zu haben, wird ein Verdienſt ſeyn, das dann erſt gehörig gewürdigt werden wird, wenn die künftige Generation die gegenwärtige richtet. Und ſo heterogen auch die neuen Syſteme der deutſchen Philoſophen im Verhältniß zu einander ſeyn mögen; gegen die ſpielende und oberflächliche Empirie, die aus Frankreich zu uns gekommen war, iſt unter allen unſern philoſophirenden Schriftſtellern, die auf das Publicum wirken, nur Eine Stimme.

Zwei **neue Wiſſenſchaften**, zu denen die vorigen Jahrhunderte nur Data und Materialien geliefert haben, arbeiten ſich jetzt durch die Kriſe der metaphyſiſchen Meinungen empor. Es entſteht eine **Aeſthetik** oder **Philoſophie des Schönen**, zu der ſich Alles, was man bisher ſo nannte, ungefähr ſo verhalten wird, wie Gellert's Fabeln zu Klopſtock's Meſſiade, oder wie die Moral der Haustafel zu Kant's Kritik der praktiſchen Vernunft. Die zweite dieſer neuen Wiſſenſchaften iſt eine **Naturphiloſophie**, die der empiriſchen Phyſik ein neues Leben einhaucht, und deren Einflüſſen auch die widerſtrebende Empirie ſich nicht länger entziehen kann.

Uebrigens wetteifert der Deutſche jetzt in *allen* Wiſſenſchaften ſelbſtdenkend mit den Gelehrten von ganz Europa; und faſt alle unſre wiſſenſchaftlichen Werke werden jetzt deutſch geſchrieben. Die Menge unſrer ſogenannten *Compendien* oder *Lehrbücher* hält freilich die Fortſchritte der Wiſſenſchaften auf, indem ſie ihre Ausbreitung befördert. Aber manches deutſche Compendium eröffnet auch neue Ausſichten für die Wiſſenſchaft ſelbſt; und manches Goldkorn neu entdeckter Wahrheit liegt in der unſcheinbaren Hülle des Compendienfleißes verborgen. Im hiſtoriſchen Fache ſind einige Werke dieſer Art ganz neue Erſcheinungen der Wiſſenſchaft, zum Beiſpiel *Spittler's Entwurf einer Geſchichte der europäiſchen Staaten*. Die alte Litanei vom deutſchen Sammelfleiße paßt auf die gegenwärtige deutſche Litteratur ſo wenig, daß eher zu beſorgen ſteht, dieſer höchſt verdienſtliche Fleiß möchte auch in Deutſchland, wie überall, der modernen Flüchtigkeit weichen, die nur nach dem Neuen, dem Kühnen und dem Intereſſanten haſcht, bei der hiſtoriſchen Genauigkeit, Ordnung und pünktlicher Redlichkeit aber wenig Unterhaltung findet. Mit beſonderer Achtung muß man jetzt die *Repertorien* und ähnliche Werke anſehen, durch die ſich der alte deutſche Ordnungsgeiſt noch immer thätig beweiſet. Auch bei unſern vielen und größten Theils völlig entbehrlichen Litteraturzeitungen ſind die fleißig und verſtändig ausgearbeiteten *Regiſter* das Beſte. Wer übrigens das Fach mit dem verwechſelt, was darinn liegt, der hindert doch Andre nicht, etwas heraus zu nehmen, und hinein zu legen.

Immanuel Kant.

Ein Denkmal.

Von

Friedrich Bouterwek.

Hamburg, 1805
bei B. G. Hoffmann.

Vorerinnerung.

Wie dieſe kleine Schrift entſtanden, mag die Vorerinnerung verrathen.

Wie würde, fragte ich mich ſelbſt, die Nachricht vom Tode Kant's vor zehn Jahren auf das deutſche Publikum gewirkt haben? Wie ganz anders als jetzt! mußte ich mir ſelbſt, nicht ohne Schmerz, antworten.

Ich horchte auf, ob ſich denn keine Stimme eines Unparteiiſchen vernehmen laſſen würde, gerade jetzt, zur rechten Zeit, nachdem der Taumel der Anhänglichkeit an dem buchſtäblichen Kantianismus vorüber iſt, und ein andrer gefährlicherer Taumel, ſelbſt einen Kantiſchen Verſtand als einen gemeinen Verſtand herabzuſetzen, den Ton angegeben hat:

> mit wenigen, jedem litterariſch-gebildeten Deutſchen verſtändlichen Worten, nicht lobrederiſch, aber auch nicht ohne

Wärme, an Kant's Genie und
Verdienſt zu erinnern?

Aber ich vernahm keine ſolche Stimme. Fürchten ſich etwa Diejenigen, die, ohne Kantianer zu ſeyn, Kant's Namen mit Ehrerbietung ausſprechen, vor der Gefahr, überſchrieen zu werden? Nun, ſo darf doch dieſe Gefahr wenigſtens Den nicht kümmern, der noch den Verdacht von ſich abzulehnen hat, als ob er aus einem Verehrer Kant's ein kalter Tadler und Gegner dieſes unvergeßlichen Lehrers ſo vieler vortrefflichen Köpfe und ſo vieler achtungswerthen Menſchen geworden wäre. . Wer mit derſelben Unbefangenheit, mit der er eine Zeitlang in die Kantiſche Schule ging, in der Folge die Schwächen des buchſtäblichen Kantianismus aufdecken half, dem ziemt es, wie ich meine, vorzüglich, zu einer Zeit, wo kein Unbefangener dem Andenken Kant's ein beſonderes Denkmal der Dankbarkeit und der Verehrung errichten will, durch eine kleine Schrift zu beweiſen, daß man, auch ohne Anhänger des Syſtems dieſes Philoſophen zu ſeyn, mit Dank und Verehrung ſeines Genies und Verdienſtes gedenken kann.

Vielleicht werden dieſe Blätter von den Kantianern, ſo viel ihrer noch übrig ſind, nicht freundlicher aufgenommen werden, als von den Anti-Kantianern und den Hyper-Kantianern. Aber ſie ſollten auch in ihrer Art nichts anderes ſeyn, als, was ein Denkmal am Wege iſt, das ein Privatmann auf ſeinem Privat-Grund und Boden öffentlich dem öffentlichen Verdienſte errichtet. Mag ein ſolches Denkmal zerſtört werden, nachdem es kaum errichtet worden; oder mag es verſinken und von ſelbſt verſchwinden; es ſtand doch nicht umſonſt da, wenn es auch nur einen Augenblick in der Bruſt eines der Vorübergehenden die Achtung für das Unvergängliche belebte.

Göttingen, am 1ſten Juny, 1804.

Immanuel Kant.

Immanuel Kant.

Kein deutſcher Schriftſteller des achtzehnten Jahrhunderts hat mit einer ſo impoſanten Autorität über den Verſtand vorzüglicher Köpfe geherrſcht; keiner hat ſelbſt unter ſeinen Gegnern ſo viele Bewunderer gefunden; keiner hat auf alle Wiſſenſchaften und ſelbſt auf die moraliſche Richtung der deutſchen Geiſtesthätigkeit ſo energiſch gewirkt, wie Immanuel Kant.

Dieſe hiſtoriſche Wahrheit würde nur um ſo mehr unſre Aufmerkſamkeit verdienen, wenn der Mann, der ſo herrſchen und wirken konnte, als Lehrer nur ein Luftſchloß gebauet, und durch den praktiſchen Erfolg ſeines Syſtems nur Uebles geſtiftet hätte. Denn die deutſche Nation macht doch wohl mit Recht Anſpruch auf den Ruhm einer intellectuellen und moraliſchen Perfektibilität, durch die ſie ſich über das übrige Europa erheben zu wollen ſcheint, ſeitdem ſie in der politiſchen Welt als Nation nicht mehr exiſtirt. Dieſe ſo lange verkannte, und noch lange nicht genug bemerkte deutſche Perfectibilität würde für's Erſte doch noch in ihrer Kindheit zu ſeyn ſcheinen, wenn Kant auf die Deutſchen ungefähr ſo gewirkt hätte, wie ein Gaukler auf die Wilden.

Die Ehre des deutſchen Nahmens iſt alſo bei der richtigen Schätzung des Geiſtes der Kantiſchen Philoſophie intereſſirt. Selbſt die enthuſiaſtiſche Empfänglichkeit, die der jüngere Theil der wißbegierigen Deutſchen, ſeitdem die Kantiſche Philoſophie aufgehört hat, eine Modephiloſophie zu ſeyn, für neuere Syſteme zeigt, deren Erfinder fortfahren wollten, wo Kant aufhörte, kommt nur als Fortdauer der Empfänglichkeit im Betracht, die durch Kant aufgeregt wurde. Der Strom der ſpekulativen Ideen brauſet nur in einem neuen Bette fort; ſeine Gewalt verdankt er der Kantiſchen Quelle.

Man kann den Geiſt einer Philoſophie auch für diejenigen charakteriſiren, die keine ſchulgerechte Bekanntſchaft mit dem Syſteme gemacht haben, das dieſen Geiſt in ſyllogiſtiſcher Form darſtellt. Geiſt einer Philoſophie iſt der Inbegriff des Eigenthümlichen, durch das ſich dieſe Philoſophie als das Werk eines ſelbſtſtändigen Kopfs und Charakters in andern Köpfen und Charakteren bewährt, auf die ihre Lehren wirken. Es iſt leichter, dieſes Eigenthümliche zu empfinden, als es zu beſchreiben. Man kann es aber beſchreiben, wenn man drei

Geſichtspunkte ſcharf in's Auge faßt. Wie dachte ſich der Philoſoph die Philoſophie als Aufgabe? Welche Methode befolgte er, die Aufgabe zu löſen? Und welches waren die Reſultate ſeiner Forſchung? In der Art, wie ſich der Philoſoph die Philoſophie als Aufgabe dachte, erkennt man das Bedürfniß, von welchem ſeine Forſchung ausging. In der Methode, die er befolgte, die Aufgabe zu löſen, erkennt man den Grad der Freiheit des Verſtandes, der als Mittel und Organ der Einſicht zur Befriedigung jenes Bedürfniſſes in Thätigkeit geſetzt wurde. Da erblickt man den philoſophirenden Verſtand zugleich in ſeiner natürlichen Verbindung mit der Einbildungskraft. Man wird gewahr, wie der Verſtand die Einbildungskraft entweder ganz zurückdrängt, oder ſie beherrſcht, oder wie er ſich ihr unterwirft, oder ſie wohl gar ſchulgerecht mit der Vernunft ſelbſt verwechſelt. In den Reſultaten einer Philoſophie ſieht man endlich ihr reines Verhältniß zu der mehr als ſpeculativen Aufgabe des menſchlichen Daſeyns überhaupt. Da zeigt ſich die Kraft einer Lehre, den menſchlichen Geiſt, der ſich von ſeiner Beſtimmung überhaupt Rechenſchaft geben will, entweder niederzuſchlagen, oder zu erheben; das natürliche und moraliſche Verlangen, in welchem ſich der Menſch als Menſch fühlt, zu wecken, zu beleben, oder es gar zu vertilgen. Um der Reſultate willen philoſophirt man, wo das Philoſophiren mehr als ein Verſtandesſpiel, oder als eine logiſche Uebung iſt. Die Reſultate einer Philoſophie ſind eigentlich dasjenige an ihr, was die Welt angeht.

Der Geiſt der Kantiſchen Philoſophie läßt ſich nach dieſen drei Geſichtspunkten nicht verkennen, wenn man, eben ſo frei von individuellen Widerwillen, als von individueller Anhänglichkeit, Kant's Genie mit Kant's Verdienſten vergleicht. Individueller Widerwille täuſchte den vortrefflichen Herder, als er der Kantiſchen Philoſophie ihre unäſthetiſche Seite abſah. Mehr als ein Lobredner Kant's wurde von der individuellen Anhänglichkeit verblendet, mit der ſich der Schüler an den Lehrer ſchließt, ohne deſſen Lehre für ihn kein Heil iſt. Aber das Genie muß man überall ehren, wo es nur nicht durch Dünkel und Ruhmredigkeit ſich ſelbſt entehrt, und das Verdienſt glänzt am helleſten in ſeinem eigenen Glanze, wo keine Vergötterungsſucht es in Wolken von Weihrauch hüllt.

I.

Kant's Genie.

Es iſt bekannt, daß der Mann, deſſen Geiſt die große Revolution in der deutſchen Philoſophie bewirkte, von philoſophiſchem Genie überhaupt nichts hören wollte. Von Kant's Genie auch nur problematiſch reden wollen, ſcheint alſo ſchon ein antikantiſcher Gedanke zu ſeyn.

Aber ſollen wir denn noch immer nicht müde werden, über einen Begriff zu ſtreiten, der aus einem Gemiſche verworrener Vorſtellungen in den neueren Zeiten hervorging, und der, von verſchiedenen Köpfen verſchieden aufgefaßt, immer ſchwankender wurde, je öfter man ihn ausſprach. Kant, der nur ein Genie zur Kunſt, nicht zur Wiſſenſchaft, gelten ließ, hatte den Begriff des Genies überhaupt in einer der engeren Sphären aufgefaßt, wo er denn freilich die wahrhaft wiſſenſchaftliche Richtung des Geiſtes ausſchließt. Genie, ſagte Kant, ſey das Vermögen der muſterhaften Originalität; alſo offenbar nur ein Vermögen der Erfindung, nicht der Entdeckung; und in den Wiſſenſchaften fürchtet ſich der Verſtand, der noch nicht in einer beſondern Schule das Dichten für ein urſprüngliches Denken zu halten gelernt hat, in eben dem Maße vor den Erfindungen, wie er ſich nach Entdeckungen ſehnt.

Mag es wahr ſeyn, was ſich denn wohl nicht leugnen läßt, daß Kant ſelbſt zu der allerneueſten Verwechſelung des Phantaſirens und Erdichtens mit dem Denken und Erkennen durch den Geiſt ſeiner ſpekulativen Philoſophie Veranlaſſung gegeben hat. Es bleibt doch gewiß, daß dieſer ſpekulirende Kopf bei ſeinem Streben nach reiner Einſicht ſich ſo vor der Einbildungskraft und ihren Werken, den Erdichtungen, fürchtete, als ob er ein Wolfianer geweſen wäre. Dieſer Zug in der Natur ſeines Geiſtes iſt charakteriſtiſch. Er darf nie aus dem Auge verloren werden, wenn man in Kant den Philoſophen erkennen will, der ſeinem Berufe Ehre machen, alſo die Schwärmerei zu Boden ſchlagen, um keinen Preis aber ſelbſt ein Schwärmer unter dem Titel eines Philoſophen ſeyn wollte. Aus dieſem Zuge läßt ſich auch erklären, warum der muthige Denker, der jeden Begriff bis zu ſeiner Wurzel zu verfolgen bemüht war, lieber den Begriff des Genies durch eine zu enge Definition beſchränken, als durch eine mehr umfaſſende Erklärung jenes Begriffs der ſchaffenden Einbildungskraft den Zutritt in das Gebiet der Wiſſenſchaften öffnen wollte.

Aber nicht nur die muſterhafte Originalität in der Kunſt geht von der höchſten Energie der Geiſtesthätigkeit aus, die in ihren freien Funktionen Genie heißt; auch die Entdeckung der Wahrheit auf der äußerſten Höhe der Abſtraktion, und ſelbſt das Streben nach dieſer Entdeckung, entſpringt aus derſelben Energie, die mit der zarteſten Empfänglichkeit vereinigt, die Kunſtwerke eines Aeſchylus, Raphael und Göthe in die ſichtbare Welt aus einer höheren und unſichtbaren herabgezaubert zu haben ſcheint. Nenne man fernerhin dieſe höchſte Energie der Geiſtesthätigkeit, die in ihrer moraliſchen Beſchränkung Tugend im vorzüglichen Sinne heißen kann, in ihren freien Funktionen Genie, oder, wie man will; wo ſie fehlt, das heißt, wo die Vereinigung der menſchlichen Geiſteskräfte in einer gemeinſamen Thätigkeit nur die gewöhnliche iſt, da kann der Verſtand nur kombiniren, was Andre vor ihm geurtheilt haben: da kann er keinen neuen Gedanken aus der Tiefe der urſprünglichen Ueberzeugung und des urſprünglichen Zweifels ſchöpfen.

Alle Kombination durch Denken ſetzt Abſtraktion voraus. *Spekulatives Genie* aber iſt nichts anders, als die höchſte Energie der Geiſtesthätigkeit in der *urſprünglichen* Abſtraktion, wo die Möglichkeit der Ueberzeugung und des Zweifels anfängt und endigt. Ohne urſprüngliche Abſtraktion gäbe es überall kein Denken; aber ehe ſich der Verſtand in klaren Begriffen von der gemeinen Anſchauung bis zum Bewußtſeyn der urſprünglichen Abſtraktion wiſſenſchaftlich erhebt, ſinkt er gewöhnlich wieder zur gemeinen Anſchauung zurück. Nur wenige Köpfe ſind überhaupt fähig, ſich in klaren Begriffen bis zu jenem Bewußtſeyn zu erheben; und unter dieſen wenigen bedürfen die meiſten eines Führers, den ſie oft Schritt vor Schritt folgen müſſen, wenn ſie den Weg der Kontemplation nicht wieder verlieren wollen. Ein ſolcher Führer wurde Kant den Kantianern. Er ſelbſt aber hob ſich durch eigne Kraft, von der Humiſchen Zweifelslehre geweckt, aber nicht belehrt, in gradueller Aufklärung der Begriffe bis zu den Urbegriffen, über die ſich keine menſchliche Vernunft erheben kann. Ob ihm die Aufklärung dieſer Urbegriffe gelang, iſt eine Frage für ſich. Auch das bleibe hier dahin geſtellt, ob Kant wirklich die äußerſte Höhe der Kontemplation erreichte, oder ob er ſie nur erreicht zu haben glaubte. Aber Kant ſtrebte nach dieſer Höhe mit einem ſolchen Bewußtſeyn der Unabhängigkeit von vorgefaßten Meinungen und Lehren, in ſo kühnen und neuen Kombinationen klarer Begriffe, und ſo ſyſtematiſch hinauf, wie ſeit Spinoza und Leibnitz, ſo viel bekannt geworden, kein Sterblicher des achtzehnten Jahrhunderts. Wenn Jacobi ſchon vorher Blicke des Genies noch über Spinoza und Leibnitz hinaus warf, ſo hatte doch auch er dem kalten Verſtande die ſyſtematiſche Bahn bis dahin nicht gebrochen. In Kant zeigte die Natur endlich einmal wieder, was

Selbſtſtändigkeit und Beharrlichkeit eines Alles überwältigenden Verſtandes an der Grenze der Möglichkeit menſchlicher Betrachtung vermögen.

Kalter Verſtand war die herrſchende Kraft in Kant's unermüdetem Geiſte. Dem Enthuſiasmus trauete er ſelbſt da nicht, wo ein edles Gefühl die Denkkraft nur aufregt, nicht unterdrückt. Nur da, wo ſich das moraliſche Intereſſe unmittelbar in die freie Betrachtung miſcht, fühlte ſich Kant energiſch begeiſtert für die **Würde des Menſchen.** Deßwegen ſpricht er ganz anders, als die Wolfiſche Schule, von Pflichten und Rechten, und von der

Erwartung eines höheren Daſeyns. Gefühl für das Große lag überhaupt tief in ſeinem Charakter, und ergoß ſich geräuſchlos in ſeine ganze Philoſophie. So verleugnen ſeine Schriften auch eine religiöſe Wärme nicht, die dieſen kalten Denker zuweilen faſt wider ſeinen Willen fortgeriſſen zu haben ſcheint. Aber öfter zeigt ſich doch auch in ſeinen Unterſuchungen über Gegenſtände des moraliſchen und religiöſen Intereſſe eine entſchiedene Abneigung gegen allen enthuſiaſtiſchen Gedankenſchwung. Alle heftigen Gefühle, in denen ſo Mancher ſich groß dünkt, hatten in Kant's Augen etwas Kleines.

Dieſe Verſtandeskälte trug nicht wenig zu der impoſanten Autorität bei, die ſich die Kantiſche Philoſophie unter den kalten Deutſchen erwarb. Nie war die Schwärmerei, ſelbſt die verzeihliche, in Deutſchland tiefer herabgedrückt, als in der Periode der Herrſchaft des buchſtäblichen Kantianismus. Aber im Innerſten des Kantiſchen Syſtems glühte ein Funke, der nur zu leuchten ſchien. Der Begriff der moraliſch transcendentalen Freiheit durfte nur von einem ſpekulativen Enthuſiaſten vorzugsweiſe hervorgehoben werden; und die kalte Kantiſche Verſtandesſchule verwandelte ſich in ein dialektiſches Gerüſt, auf welchem die

Schwärmerei ein neues Feuerwerk abbrennen konnte, das nun die enthuſiaſtiſchen Deutſchen weit ſtärker anzog. Die Kantiſche Philoſophie bewirkte alſo auf eine ganz eigne Art eine neue Entwickelung der entgegengeſetzten Tendenzen des deutſchen Geiſtes, in deſſen ſonderbarer Natur bald die Einbildungskraft unter der Herrſchaft des kalten Verſtandes ſo tief erliegt, daß man glauben ſollte, ein Deutſcher könne gar nicht ſchwärmen, da doch in eben dieſer deutſchen Natur zu einer andern Zeit die aufgeregte Einbildungskraft ſo in das Ungeheuere ausſchweift, und dann ſo epidemiſch die Köpfe ergreift, daß man die

Deutſchen für Aſiaten von den Ufern des Euphrat oder des Ganges anſehen möchte.

Was *Einbildungskraft ohne Schwärmerei* vermag, leiſtete ſie als treue Freundin des Kantiſchen Verſtandes mit einer Stärke, die im achtzehnten Jahrhundert faſt eben ſo überraſchend war, wie ein Kantiſcher Verſtand. Denn nur mit Hülfe einer ſolchen Einbildungskraft vermag ein menſchlicher Verſtand ſich in allen ſeinen Forſchungen die Extreme des Denkbaren und Erkennbaren in der Entgegenſetzung deſſen, das ſeyn könnte, und deſſen, das da iſt, zu vergegenwärtigen. Dieſe Extreme, — auf der einen Seite die menſchliche Natur, als ein in ſich ſelbſt abgeſchloſſener Inbegriff von Bedingungen eines menſchlichen Erkennens, und in dieſer menſchlichen Natur die Vernunft als Geſetzgeberin; auf der andern Seite die Welt als abſolute Totalität, und in, oder über dieſer Totalität eine abſolute Vernunft oder Gottheit — dieſe Extreme hat Kant im ganzen Umfange ſeiner Philoſophie nie aus dem Auge verloren. Wie der wahre Dichter, nach Shakesſpear's Beſchreibung, „von der Erde zum Himmel, und vom Himmel zur Erde blickt; dann die Formen unbekannter Dinge, die die Einbildungskraft gebiert, in ein wirkliches Daſeyn herabzieht, und dem luftigen Nichts eine Wohnung und einen Namen giebt,“ ſo blickte Kant, der kalte Denker, der alle Dichtung in der Philoſophie verſchmähte, von den Schranken der Objektivität, die unſre Sinne umgiebt, hinauf zu dem Unbedingten, Unendlichen und Ewigen, und von da wieder zurück zu jenen Schranken. Da glaubte er, die Unmöglichkeit zu entdecken, das Unendliche und Ewige, das der reinen Vernunft als das Abſolute, Nothwendige, und auf ſich ſelbſt Beruhende im reinen Gedanken vorſchwebt, in die Sphäre des Erkennbaren herabzuziehen. Nun wurde es Ziel ſeines intellektuellen Strebens, den Inbegriff aller

Bedingungen der Möglichkeit eines menſchlichen Erkennens in jenen Schranken als ein wiſſenſchaftliches Ganzes, in Ermangelung einer abſoluten Realität, aufzufaſſen. Da ſoll er denn, nach dem Urtheil mehr als Eines ſcharfſinnigen Nicht-Kantianers, im Grunde nicht vielmehr gewonnen haben, als der Dichter Shakespear's. Auch Kant, ſagt man, verlor zwiſchen der Erde und dem Himmel ſowohl dieſen, als jene; und als er die Unmöglichkeit eines Erkennens der abſoluten Realität bewies, oder zu beweiſen glaubte, und nur die Erſcheinung des Wirklichen unter ein Syſtem reiner Formen der Erkennbarkeit ſtellte, da, ſagt man, gab auch der Denker, der kein Dichter ſeyn wollte, nur dem luftigen Nichts eine Wohnung und viel ſchulgerechte Nahmen. Aber angenommen ein Mal, was hier zu unterſuchen nicht der Ort iſt, Kant habe mit der Rieſenarbeit ſeines Verſtandes nur menſchliche Vorſtellungsformen ſyſtematiſirt, und zur Aufklärung der *letzten Gründe* des menſchlichen Wiſſens wenig, oder nichts, beigetragen: ſo hat doch kein ſpekulirender Kopf vor Kant an eine ſolche Art von Syſtem aller menſchlichen Erkenntniß gedacht; und dieſes eben ſo kühn entworfene, als ſinnreich ausgeführte Syſtem konnte nur mit

Hülfe einer Einbildungskraft zu Stande kommen, die den Verſtand zwiſchen der abſoluten Realität, von der er ſchlechthin abgeſchnitten ſeyn ſollte, und der ſinnlichen Wahrnehmung, über die er ſich erheben ſollte, ſo im Schweben erhielt, daß das große Gedankenwerk aus Begriffen erbauet werden konnte. Sollte ein Kantianer an dieſer Beſchreibung der Kantiſchen Einbildungskraft ein Aergerniß nehmen, ſo bedenke er, daß hier nur von einem außerordentlichen, in ſeiner Art einzigen Dienſte die Rede iſt, den die Einbildungskraft dem Verſtande geleiſtet hat; nicht von einer Herrſchaft, die ſie über ihn ausgeübt haben könnte. Ob das Kantiſche Syſtem der menſchlichen Vorſtellungsformen wirklich, etwa kraft der Erfahrung, auf einem *feſten Realgrunde* ruht, bleibt hier ganz und gar dahin geſtellt.

Wer die Stärke und die Gewandheit, mit welcher Kant's Einbildungskraft im Dienſte des Verſtandes arbeitete, in ihrer Unabhängigkeit von dem ſogenannten Kriticismus kennen lernen will, der leſe die *Allgemeine Naturgeſchichte des Himmels*, ein Buch, das Kant zu einer Zeit ſchrieb, als er ſelbſt vielleicht ſeinen Kriticismus kaum ahndete. Da kann man ſehen, wie dieſelbe Einbildungskraft, die in der Folge dem Kantiſchen Verſtande das bewundernswürdige Syſtem der reinen Vorſtellungsformen präformirte, ihm das ganze wirkliche Weltgebäude, den Newtoniſchen Grundſätzen gemäß, aus einem Chaos von Atomen erbauen half. Und ſo wie Kant in dieſem Buche durch bloße Spekulation aſtronomiſche Wahrheiten vorausſah, die nachher durch Herſchel's Beobachtungen wirklich entdeckt wurden, ſo wäre es gar wohl möglich, daß daſſelbe Ahndungsvermögen philoſophiſche Wahrheiten, die nur auf eine andre Art begründet werden müſſen, getroffen hätte. Durch ſolche Ahndungen, in welchen das Reſultat dem forſchenden Verſtande ſo weit vorſpringt, daß er ſelbſt es zuweilen nicht wieder einhohlen kann, hat ſich das ſpekulative Genie zu allen Zeiten faſt noch mehr, als durch bündige Demonſtrationen, bewährt. Denn ſolcher Ahndungen iſt nur derjenige fähig, der das Innerſte einer Aufgabe durchdrungen hat, und deſſen Einbildungskraft ſo diſciplinirt iſt, dem Verſtande zu dienen, daß ſie in einer dunkeln Vorſtellungsreihe ſchon die Entdeckung hinwirft, auf deren Spur ſie durch den Verſtand geleitet wurde.

Die Einbildungskraft iſt die Mutter des Witzes. Denn die überraſchenden, aus einer Fülle von Vorſtellungen zufällig hervorſpringenden und, wo nicht treffenden, wenigſtens intereſſanten Kombinationen, die wir glückliche Einfälle und Erzeugniſſe des Witzes nennen, ſind nichts anders, als Urtheile, die der Verſtand ſo gut, wie andre, aber im Schooße der Einbildungskraft, erzeugt, wo alle zufälligen Kombinationen entſpringen. Kant war einer unſrer witzigſten Köpfe in jedem Sinne des Worts. Selbſt wer, nach dem gemeinen Sprachgebrauche, nur den komiſchen Witz für Witz überhaupt anſieht, muß den Reichthum von vortrefflichen Einfällen in Kants Schriften bewundern, wenn er ſich anders auf Einfälle verſteht. Wer dieſe Salzkörner ſammeln wollte, könnte ein eigenes Bändchen damit anfüllen. Vorzüglich müßte er dann unter den Kantiſchen Schriften die Anthropologie und die Träume eines Geiſterſehers muſtern. Vielleicht lohnte es ſich auch der Mühe, zu zeigen, wie mancher Gedanke, mit welchem Kant nur offenbar ſcherzen wollte, von ſeinen Schülern als ein wiſſenſchaftliches Urtheil aufgegriffen und als ſolches illuſtrirt und commentirt wurde. Wer aber den Begriff des Witzes in ſeinem ganzen Umfange verſteht, dem iſt nicht übel zu nehmen, wenn er auch manchen ſtreng wiſſenſchaftlich ausgeſprochenen und ſelbſt manchen moraliſchen und religiöſen

Gedanken, mit welchem Kant nichts weniger als ſcherzen wollte, genauer beleuchtet, um zu ſehen, ob nicht auch dieſer Gedanke im Grunde nur ein intereſſanter Einfall iſt. Haben doch einige Gegner des Kantiſchen Syſtems das ganze Syſtem nur als einen intereſſanten Einfall bewundert!

Die allgemeine Pſychologie lehrt uns vermuthen, daß es einem ſo witzigen und zugleich mit den *gewöhnlichen* Anſichten ſo wenig zufriedenen Kopfe, wie Kant war, zuweilen begegnet ſeyn müſſe, den Schimmer eines prägnanten Einfalls für ein Licht der Erkenntniß zu halten. Keiner Art von Selbſttäuſchung iſt mancher geiſtreicher Denker mehr ausgeſetzt, als eben dieſer, und die Lehrlinge in den Schulen können ihr vollends nicht entfliehen, wo das *Konjekturiren* Schul-Mode wird. Aber unverkennbar ſuchte ſich Kant mit eben der Verſtandeskälte, die ihn allen Enthuſiasmus ohne Gnade verdammen heiß, auch gegen den Witz zu verwahren. Kein ſpekulativer Kopf kränkelte überhaupt je weniger, als Kant, an der Bereitwilligkeit, das *Intereſſante* mit dem *Wahren* zu verwechſeln. Dieſe Bereitwilligkeit hört nicht auf, eine Kränkelei des Geiſtes zu ſeyn, auch wenn ſie mit Sturm und Drang ſich äußert und im neueſten Enthuſiaſtenſtyl ſich ausſpricht. Wer ſich ſeelig täuſchen kann, der hat keine Ader von der höheren Organiſation, in der ſich Kant's Verſtand entwickeln konnte.

Aber kräftiger noch, als der Witz, ſpricht aus allen Kantiſchen Schriften ein eben ſo ſyſtematiſcher, als origineller Scharfſinn. Der einzige Philoſoph des Alterthums, der in dieſer Hinſicht mit Kant verglichen werden kann, iſt Ariſtoteles. Unter den Neueren hat ohne Ausnahme keiner durch neue Unterſcheidungen ſubtiler Begriffe ſich eine ſo weite Ausſicht geöffnet, im ganzen Umfange dieſer weiten Ausſicht die erſten Unterſcheidungen ſo ſyſtematiſch in neuen und nicht weniger ſubtilen Kombinationen durchgeführt, und in dieſen Kombinationen eine ſo eigenthümliche Richtung des höheren Beobachtungsvermögens gezeigt, als Kant.

Wenn man dieſem Scharfſinn auf die Spur gekommen iſt, weiß man nicht, ob man ihn mehr als analytiſchen, oder als ſyſtematiſchen Scharfſinn bewundern ſoll; denn er zeigt ſich, gerade ſo wie in den Schriften des Ariſtoteles, eben ſo energiſch, wo Kant Vorausſetzungen zergliedert, die er auf ihre Elementarbegriffe zurückführt, als, wo er von neuen Elementarbegriffen ausgeht, um Reſultate zu liefern. Einige dieſer Begriffe, mit denen der buchſtäbliche Kantianismus ſteht und fällt, ſind denn aber auch ſo fein, daß ſie von dem gemeinen Verſtande gar nicht gefaßt werden können, und ſelbſt unter den ſpekulativen Köpfen immer der Mißdeutung ausgeſetzt bleiben werden. Dahin gehört beſonders der Begriff der reinen Form des Erkennens, wenn man ihn ſtreng im Kantiſchen Sinne verſtehen will. Wären nur alle Anti-Kantianer ſo aufrichtig geweſen, wie der redliche Garve, der nicht verhehlte, daß er ſich von einer Kantiſch reinen Form des Erkennens ſchlechterdings keine Vorſtellung machen könne! Denn hat man dieſen Kantiſchen

Begriff nicht mit der äußerſten Schärfe gefaßt; ſo trägt man in die ganze Kantiſche Philoſophie einen falſchen Sinn hinein. Dann mißdeutet man die Kantiſche Theorie der reinen Anſchauungen und die dazu gehörige Theorie des reinen Verſtandes, alſo die beiden Theile des Kantiſchen Syſtems, auf welchen das ganze Syſtem ruht. Deßwegen wurde auch der Kantianismus von den älteren Kantianern ganz anders verſtanden, als von den ſpäteren, die aus den Kantiſchen Anſchauungen eine von ihnen ſo genannte intellektuelle Anſchauung machten, in welcher der buchſtäbliche Kantianismus mehr als zur Hälfte verſinkt. Der allgemeinen Klage über die Subtilitäten des wahren Fundaments der Kantiſchen Philoſophie wurde daher auch durch alle Kommentare, Kompendien und Wörterbücher der Kantianer wenig abgeholfen. Nur die Reſultate kamen in Umlauf. Scharfſinnige Köpfe, die nicht zur Kantiſchen Schule gehörten, behaupteten geradezu, daß Kant eben durch die Subtilität ſeiner Elementarbegriffe in einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt verwickelt worden ſey, aus welchem er ſich, als er ihn zu ſpät gewahr geworden, durch neue Subtilitäten herauszuziehen geglaubt habe. So ſey die berühmte Kritik der reinen Vernunſt als ein Syſtem entſtanden, deſſen erſte Hälfte durch die zu ihr gehörige Erklärung des Begriffes der Objektivität durchgängig vorausſetzte, was die zweite Hälfte durch idealiſche Verfeinerung dieſes Begriffs ſchlechthin leugne; und ſomit hebe das ganze Syſtem ſich ſelbſt auf. Und unerhört wäre die Begebenheit in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes nicht, daß ein Mann von außerordenllichem Scharfſinn eben durch die labyrinthiſchen Wendungen ſeines Scharfſinns irre geführt, indem er Subtilitäten aus Subtilitäten hervorlockte, durch jede neue Diſtinktion und jeden neuen Schluß ſich immer weiter von dem Standpunkte entfernte: zu dem er hätte zurückkehren müſſen, um ſein eignes Syſtem zu prüfen.

Wenn der Scharfſinn auf die Entdeckung der Principien oder letzten Gründe einer Wiſſenſchaft gerichtet iſt, pflegt man ihn in unſerer Sprache Tiefſinn zu nennen. Kants vorzüglichen Tiefſinn in dieſer gewöhnlichen Bedeutung des Worts zu bezweifeln, iſt auch keinem Anti-Kantianer eingefallen. Alles ſpekulative Streben dieſes thätigen Geiſtes war ja auf Entdeckung wiſſenſchaftlicher Principien gerichtet. Seine groſse Vernunftkritik ſoll nichts anders ſeyn, als eine reine Theorie der letzten Gründe alles menſchlichen Wiſſens. Immer ſchwebte ihm die Idee der Ideen, das Abſolute oder ſchlechthin Nothwendige, vor; und nach dieſer Idee, alſo wahrhaft philoſophiſch, orientirte ſich ſein Verſtand bei jeder eigentlich philoſophiſchen Unterſuchung. Dennoch bleibt es, vor aller Kritik des Kantiſchen Syſtems denkbar, daß Kants Alles zerſpaltender Diſtinktionsgeiſt ihm die Idee, nach der er ſich orientirte, wieder entrückt, und daß Kants origineller Kombinationsgeiſt vor jener Idee ein Gewebe von Subtilitäten gezogen habe, hinter dem die große Idee ſelbſt ſich wieder verliert, und in deſſen Zuſammenhange man nicht mehr weiß, was denn dem

Philoſophen eigentlich letzter Grund ſeines Wiſſens ſeyn ſoll.

Will man endlich die energiſche Vereinigung aller Geiſteskräfte Kants in ihrer Beziehung auf eine individuelle Sinnesart bemerken, ſo entdeckt man bald, daß zweyerlei Betrachtungsarten dieſem eminenten Kopfe die natürlichſten waren; die rein logiſche und die rein moraliſche.

Nach rein logiſcher Betrachtungsart verfolgte Kant in ſeinen Meditationen immer vorzüglich den ſogenannten Mechanismus des Denkens, oder die Vernunft in ihren verſchiedenen Funktionen, deren Inbegriff Verſtand heißt. Das Denken als ein Denken, nicht ſowohl ſeinem abſoluten Urſprunge, als ſeinen unveränderlichen Geſetzen nach, zu analyſiren, war ihm ein Lieblingsgeſchäft. Seine meiſterhafte Abhandlung über die falſche Spitzfindigkeit der ſyllogiſtiſchen Figuren, ein Werk ſeiner früheren Jahre, gab der Welt den erſten Beweis, wie ein heller Kopf, der die Grundlehre der Syllogiſtik durchſchauet, durch eine einzige rein logiſche Entdeckung einer endlos ſcheinenden Verwirrung in der Theorie des Denkens ein überraſchendes Ende machen kann. Dieſe logiſche Abhandlung von Kant iſt in ihrer Art ein zweites Ei des Columbus. Man wundert ſich, wenn man ſie verſtanden hat, daß unter ſo vielen vorzüglichen Köpfen, die ſich ſeit Ariſtoteles mit der Logik beſchäftigt, kein einziger auf einen ſo deutlich hervorſpringenden Gedanken kam, der ihnen ſo viele unnütze Mühe erſpart hätte. Eine ſolche Art von Verwunderung wird freilich durch Kant's transcendentale Logik, den zweiten Theil ſeiner Vernunftkritik, nicht erregt. Da ſtaunt man mehr den originell-ſyſtematiſchen Kopf in einer neuen Gedankenwelt an. Aber von einer neuen Analyſe der urſprünglichen Funktionen der Denkkraft ging dieſe transcendentale Logik, und mit ihr in der Hauptſache die neue Vernunftkritik aus.

Kant's rein logiſche Betrachtungsart vereinigte ſich leicht mit der mathematiſchen, mit der ſie nahe verwandt iſt. Aber ſehr ſelten haben mathematiſche Köpfe Talent zur Analyſe moraliſcher Begriffe gezeigt. Kant, der erklärte Todtfeind aller und jeder Schwärmerei, alſo gewiß von keiner ſchwärmeriſchen Anſchauung verblendet, faßte den Begriff der reinen Moralität überhaupt wieder mit einer Schärfe auf, die im achtzehnten Jahrhundert kaum noch begreiflich geblieben war. Seit Plato, deſſen Moralphiloſophie übrigens mit der Kantiſchen ſo wenig Aehnlichkeit hat, wie die platoniſche Idealmetaphyſik mit der Kantiſchen Vernunftkritik, war keinem Denker vom erſten Range die Vereinigung der transcendentalen Spekulation mit der moraliſchen ſo gelungen. Ob Kant in der Moralphiloſophie nicht, wie in der Transcendentalphiloſophie, von ſeinem eigenen Scharfſinn in Labyrinthe verwickelt wurde, in denen er ſich ſelbſt verlor, kann hier nicht unterſucht werden. Unverkennbar aber iſt der Einfluß, den Kant's logiſche Betrachtungsart auf ſeine moraliſche gehabt hat. Ohne dieſen Einfluß würde er die reine Moralität ſchwerlich in einer reinen Form geſucht haben, die nach dem

Princip des Widerſpruchs erkannt werden ſoll.

Wäre dieſe energiſche Vereinigung von Geiſteskräften durch ein feineres und mehr ausgebildetes Gefühl für das Schöne belebt worden, ſo würde ſie ſich ohne Zweifel in mehrern Hinſichten anders entwickelt und anders geäußert haben.

Alle dieſe Züge des Kantiſchen Genies ſind abgedruckt in der Vorſtellung, die ſich Kant von der Aufgabe der Philoſophie überhaupt machte; in der Methode, die er befolgte, die Aufgabe zu löſen; und in dem Verhältniſſe dieſer Methode zu den Reſultaten, bei denen Kant ſtehen blieb.

Kant beſchäftigte ſich mit der Philoſophie überhaupt als **Gelehrter**, und nur mit der eigentlichen Moralphiloſophie **als Menſch**. Ganz gegen den Geiſt der echten Achtzehn-Jahrhunderter, die alle Wahrheit nach einem allgemeinen Aufklärungsmaßſtabe in die Sphäre der gemeinen Faſſungskraft herabziehen wollten, richtete er, unbeſorgt vor der Menge, die alte Scheidewand zwiſchen der Schule und der Welt wieder auf. Er dachte ſich unter Philoſophie überhaupt die **höchſte Wiſſenſchaft**, die den meiſten Menſchen, auch in einem aufgeklärten Jahrhundert, unzugänglich bleiben wird. Er verkannte keinesweges den

Uebergang von der Aufklärung der Gelehrten zur Aufklärung des Volks. Aber er ſah die Philoſophen mehr für Bewahrer des großen Siegels im Archiv der Vernunft, als für Briefträger an, die an alle Stände etwas zu beſtellen haben. Nur unter der Vorausſetzung, daß der Philoſoph als Gelehrter ſein Geſchäft für ſich und die Schule treibe, ſcheint er ſich von der Verbreitung der gemeinnützigen Reſultate der Philoſophie etwas verſprochen zu haben. Aber die Moralität ſah er als etwas von der philoſophiſchen Aufklärung im Grunde Unabhängiges und durchaus dem Innerſten des Menſchen Angehöriges an. Da, wo ſeine moraliſche Betrachtung anfing, ſuchte er ohne Umſchweif den natürlichen Standpunkt des guten Gewiſſens zu treffen, an das er glaubte. Als Moralphiloſophie ſollte, nach Kant's Idee, die Philoſophie überhaupt nur die große Sache des guten Gewiſſens in Schutz nehmen und den ſtrengen Forderungen der Schule gemäß, für die Schule legitimiren. So vereinigte ſich ſeine moraliſche Anſicht der Philoſophie mit der gelehrten.

Mit der Kraft des Genies, aber immer als Gelehrter, Schritt vor Schritt auf dem Wege des kalten Verſtandes, den nur eine kalte Einbildungskraft begleiten durfte, verfolgte Kant die Idee der Philoſophie als eine Aufgabe, aus dem Weſen der Vernunft ſelbſt den Zuſammenhang der ſinnlichen mit der überſinnlichen Welt, ſo weit er deducirbar iſt, in rein ſpekulativen und in moraliſchen Verhältniſſen, aber immer nur folgerecht, ja nicht kraft einer intellektuellen Anſchauung, zu deduciren. So forderte er die Vernunft vor ihren eignen Richterſtuhl. Von der Größe dieſes Gedankens nicht erſchreckt, aber von der Neuheit deſſelben und von der Ahndung der Folgen einer gelungenen Unternehmung dieſer Art gereizt, ſuchte er nun einen neuen Standpunkt des Anfangs aller Philoſophie; und er fand ihn — in der Mathematik und in der Logik.

Der Anfang der Kantiſchen Vernunftkritik liefert alle Data zur Ueberſicht der Methode, die Kant befolgte, um den philoſophiſchen Forderungen der Vernunft nach ſeinem Bedürfniſſe Gnüge zu thun. Als Logiker hatte er Urtheile, durch die man ſich nur verdeutlicht, was man denkt, von Urtheilen unterſcheiden gelernt, durch die man etwas Neues denkt. Er analyſirte dieſen Unterſchied, und fand ihn immer wichtiger. Synthetiſche Urtheile von analytiſchen zu ſcheiden, war alſo ſein erſtes Augenmerk. Wie man in der Erfahrung ſeine Einſicht durch Urtheile erweitern kann, wenn man neue Wahrnehmungen an ältere knüpft, bedurfte keiner Unterſuchung. Aber wie man es anfangen wolle, da, wo die Wahrnehmung aufhört, und das Reich der Begriffe und Schlüſſe anfängt, durch Begriffe und Schlüſſe allein ſeine Einſicht zu erweitern, ſchien ihm um ſo mehr der Nachfrage werth, da die Mathematik, die einzige indisputable Wiſſenſchaft, auf ſolche Art den ganzen Umfang ihrer Wahrheiten unabhängig von allen Beobachtungen und Experimenten zu ergründen und in's Unendliche erweitern zu können ſcheint. Nun bot er ſeinen ganzen Scharfſinn auf. So entſtand aus der Bemühung, das Verhältniß der Metaphyſik zur reinen Mathematik zu entdecken, der erſte Theil der Vernunftkritik. Der zweite hat einen durchaus logiſchen Urſprung. Aus einer Tabelle der logiſchen Urtheilsformen ging eine Tabelle von Begriffen hervor, in denen Kant die Urbegriffe des Verſtandes vollſtändig entdeckt zu haben glaubte; und dieſe Tabelle der Kantiſchen Kategorien wurde das Fundament der zweiten Hälfte des neuen Syſtems. Von logiſch-mathematiſchem Geiſte iſt denn auch das ganze Syſtem durchdrungen. Erſt am Ziele begegnet es der alten Theologie, die es ſtürzen, und der neuen

Moral, die es ſtützen, und durch die es eine philoſophiſche Religionslehre an die Stelle der Theologie einführen will.

Kant glaubte, durch ſein Syſtem eben ſo ſicher über den Skepticismus, als über allen älteren Dogmatismus zu triumphiren. Kriticismus nannte er ſein Syſtem, weil er von einer Selbſtprüfung der Vernunft ausging. Aber dieſer Kriticismus ſollte dogmatiſch, nicht ſkeptiſch, endigen. Er ſollte zwar die Grenzen des menſchlichen Wiſſens bezeichnen, die von der Vernunft, die nun ſich ſelbſt verſtanden, künftig nie wieder überſchritten werden ſollten; aber innerhalb dieſer Grenzen ſollte es als ein unumſtößliches Lehrgebäude der höchſten Wiſſenſchaft, zu der ſich der menſchliche Geiſt erheben kann, durch die unveränderlichen Geſetze des menſchlichen Erkennens für die Ewigkeit begründet ſeyn. Auch in dieſem Selbſtvertrauen, mit welchem Kant die Forſchung beſchloß, die er mit logiſchen und mathematiſchen Betrachtungen angefangen hatte, erkennt man wieder den logiſch-mathematiſchen Kopf, der von Zweifeln überhaupt kein Freund war, weil innerhalb des Gebiets ſeiner Lieblingswiſſenſchaften kein Zweifeln gilt.

Aber unbegreiflich ſchien es dafür Andern, wie ein Mann von Kants Scharfſinn, der dieſen Scharfſinn vorzüglich angewandt, um das reine Vakuum der bloßen Form des Denkens und Denken-Müſſens aufzuklären, zum Beſchluſſe ſich überreden könne, durch eine Theorie der Geſetze dieſes Denkens und Denken-Müſſens eben dieſes Vakuum mit der Erkenntniß des Reellen ausgefüllt zu haben, das als das Fundament aller Ueberzeugung von den Philoſophen geſucht wird. Hier ſchien ihm ſeine logiſch und mathematiſch regulirte Einbildungskraft einen eben ſo ſchlimmen Streich geſpielt zu haben, als einem Enthuſiaſten nur irgend ſein Flammeneifer hätte ſpielen können.

Aber Kant, der als ſpekulativer Kopf

mit mathematiſcher Bündigkeit Schlüſſe aus Schlüſſen hervorlockte, trug das Fundament ſeiner Philoſophie mit dem Fundament ſeiner moraliſchen Ueberzeugung als Menſch in ſich. Er verließ ſich auf ſein Bewußtſeyn. Sein erſter treuer Ausleger Reinhold that Daſſelbe, als er der erſte Kantianer wurde. Und da wir am Ende Alle, welche Anſtalten wir auch treffen mögen, das Bewußtſeyn zu erklären, oder es zu bezweifeln, uns in jedem Moment des Erklärens und ſelbſt des Zweifelns auf dieſes Bewußtſeyn verlaſſen müſſen, ſo dürfen wir den Erfinder der Vernunftkritik wenigſtens nicht anklagen, wenn er uns vergeſſen haben ſollte, zu ſagen, warum auch er that, was er mußte. Eine andere Frage iſt, ob nicht Kant ſelbſt, wenn es ihm möglich geweſen wäre, ſein eigenes Syſtem ein Mal von Grund aus zu revidiren und es bis dahin als unbegründet zu denken, ſeinem eigenen Bewußtſeyn gemäß, noch auf eine ganz andre Art hätte von vorn anfangen müſſen, um den wahren Anfang und das wahre Ende aller menſchlichen Forſchung ſyſtematiſch zu entdecken. Unterdeſſen bleibt es merkwürdig, daß derſelbe Kopf, der die Spinngewebe der alten Methaphyſik zerriß, ein ähnliches Gewebe, deſſen Fäden er aus der von ihm ſo genannten reinen Form des menſchlichen Erkennens herausgeſponnen und folgerecht zuſammengeknüpft hatte, für die Brücke anſehen konnte, auf welcher ſein feſter Menſchenverſtand in das Reich derjenigen Realität hinüber ſchreiten ſollte, die keinen Zweifel leidet.

Die Reſultate, bei denen Kant ſtehen blieb, kündigen ſich mit einer ganz eigenen Kraft als die reinſten Ausſprüche des kultivirten Menſchenverſtandes an, wenn man ſie von den ſpekulativen Subtilitäten, von denen ſie im Syſteme umgeben ſind, ganz entkleidet.

„Der Menſch kann, mit aller ſeiner Vernunft, das Räthſel ſeines Daſeyns nicht löſen. Er kann und muß ſich als denkendes Weſen über die Sinnlichkeit erheben. Er muß etwas Ueberſinnliches als den Grund der Erſcheinungen denken, von denen er umgeben iſt. Er muß etwas Abſolutes und Unendliches denken, das, als Grund aller Gründe, auf ſich ſelbſt beruht. Aber erkennen kann er das Abſolute und Unendliche und überhaupt das Ueberſinnliche, nicht. Es iſt für ihn immer nur in einer eben ſo nothwendigen, als ſchlechthin unbegreiflichen Vorausſetzung da. Alles menſchliche Wiſſen fängt mit der Erfahrung an, und führt zur Erfahrung zurück. Aber die Vernunft ſelbſt iſt aus keiner Erfahrung erklärbar. Ihr

Urſprung iſt ihr ſelbſt ſchlechthin unbegreiflich. Indem ſie ſich ſelbſt im Bewußtſeyn entdeckt, theilt ſie der menſchlichen Natur den moraliſchen Charakter mit, auf welchem die Würde des Menſchen ruht. Das moraliſche Bewußtſeyn iſt kein Vermögen, in eine andere Welt zu blicken; aber es iſt ein Vermögen der uneigennützigen und folglich überſinnlichen Schätzung des Werths menſchlicher Handlungen und Gedanken. Je mehr der Menſch in dieſem Bewußtſeyn ſich ſelbſt erkennt, deſto mehr trauet und gehorcht er der Regel dieſes Bewußtſeyns unbedingt. Kraft deſſelben Bewußtſeyns glaubt denn auch der aufgeklärte Menſch an eine ewige Gerechtigkeit und an eine ewige Fortdauer des moraliſch perſönlichen Daſeyns." — Wenn man dieſe Reſultate ſo wie ſie hier hingeſtellt ſind nur als reine Reſultate überblickt; ſollte man da nicht glauben, ein zweiter Sokrates ſey aufgeſtanden, die Philoſophie vom Himmel zur Erde herabzuziehen.

Aber von der Höhe des doktrinalen Gerüſtes herab, auf das ſich Kant als Gelehrter ſtellte, um dieſe Reſultate zu verkündigen, klingen freilich eben dieſe Reſultate ſelbſt ganz anders. Da ſcheinen ſie unter Diſtinktionen und Schulformeln, ganz im Sinne dieſes Syſtems ausgeſprochen, durch das ſie philoſophiſch dargethan werden ſollten, ſogar dieſem Syſtem ſelbſt zu widerſprechen. Daß ſie ihm widerſprechen, iſt von Männern, die wohl wiſſen, was Philoſophie iſt, ſo deutlich und ſo nachdrücklich geſagt worden, *) daß Kant vor dem Publikum zu-

---

*) Am deutlichſten, was die rein theoretiſche Hälfte der Kantiſchen Philoſophie betrifft, in Schulzens Kritik der theoretiſchen Philoſophie, und am nachdrücklichſten, was die Verbindung der theoretiſchen Hälfte mit der praktiſchen betrifft, in Jacobi's Abhandlung über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verſtande zu bringen,

letzt nur noch als der Mann da ſtand, der ſein Genie leuchten ließ, um die Wahrheit zu verdunkeln. Geſetzt nun, er hätte mit aller ſeiner Geiſteskraft nur das Grab ſeiner eigenen Grundſätze gegraben; ſo *glaubte* er denn doch, die größten Lehren bewieſen zu haben, an denen der Menſchheit und nicht bloß der Schule gelegen iſt. Im Lichte des ſpekulativen Genies glänzten dieſe Lehren nie ſo helle, als ſeit der Zeit, da Kant ſich ihrer annahm. Und drängen ſie ſich denn nicht der freien Menſchenvernunft ſo gewaltig als *Wahrheiten* auf, daß man hoffen darf, ſie endlich von dem ſchulgerechten Verſtande legitimiren zu ſehen?

II.

Kant's Verdienſt.

Nur Der wird das unvergängliche Verdienſt, das ſich Kant um die menſchliche Geiſtesbildung überhaupt, beſonders aber um den deutſchen Geiſt, erworben hat, nach wie vor verkennen, wer entweder in die Umgebung eines älteren Syſtems ſo eingekerkert iſt, daß er, durch ſein Gitterwerk, außerhalb deſſelben nur Irrthum und Unheil erblickt, oder, wer ein für alle Mal den ſämtlichen ſpekulativen Syſtemen gram iſt, und ſich dann überall, wo der gemeine und ſelbſt der hiſtoriſch kultivirte Verſtand nicht ausreicht, bald mit dumpfem Glauben, bald mit witzelndem Unglauben behilft, oder auf dem Ruhebette des Indifferentismus ſeine Vernunft gemüthlich ſchlummern läßt, oder endlich mit Kraftſprüchen durchgreift, wo er zu denken aufhört.

Kant hat das *dringendſte Bedürfniß der kultivirten Menſchheit* nicht nur tief empfunden; er hat auch, um es zu befriedigen, ſo raſtlos gearbeitet, daß er allein um dieſer *Arbeit* willen den

Dank der Welt verdiente, wenn er keine höheren Anſprüche machen dürfte. Aber ſein Verdienſt iſt nicht nur, was er zu thun bemüht war. Auch was er wirklich Groſes und Nützliches gethan hat, verdient den Dank der Welt, wenn es denn auch nicht genau daſſelbe war, was er thun wollte. Nicht immer leiſten die energiſchen Geiſter, die das Schickſal von Zeit zu Zeit an die Spitze der übrigen ſtellt, genau, was ſie wollen. Sie verrechnen ſich zuweilen in ihrem eigenen Reichthum, und halten durch eigene Kraft ſich ſelbſt auf. Aber, was das Schickſal, oder der Geiſt der ewigen Ordnung, durch ſolche Häupter unter den Köpfen ausrichten will, und nur durch ſie ausrichten kann, das geſchieht; und es iſt nichts Geringes.

Kant hat den deutſchen Verſtand wieder zur Selbſtthätigkeit in der höheren Forſchung erweckt. Er hat das Reich der intellektuellen Behaglichkeit, wenigſtens in Deutſchland, auf lange Zeit zerſtört.

Vor Kant wurde es immer mehr guter Ton unter den guten Köpfen, Fünf gerade ſeyn zu laſſen, ſo bald ſich der Gegenſtand des Denkens nicht mit Händen greifen ließ, und im Nothfalle, wenn man höher ſtieg, Meinungen mit Meinungen ſich paaren zu laſſen. Das Phantom der Philoſophie für Jedermann, das heißt, für die Menge, die eben ſo gern klug werden will, ohne zu denken, als ſie reich werden möchte, ohne zu arbeiten, lockte ſelbſt die vortrefflichſten Köpfe unter uns immer weiter von der Quelle der Ueberzeugung ab. Es verleitete auch ſie, ihr philoſophiſches Bemühen darauf einzuſchränken, einen Kanal des abgeleiteten Wiſſens in den andern zu leiten, und dem Publikum die Felder des gemeinen Bedürfniſſes zu wäſſern. In andern guten Köpfen ſollte das hiſtoriſche Wiſſen, das, wenn es mit philoſophiſchem Geiſte vereiniget iſt, nicht genug geprieſen werden kann, die Stelle der philoſophiſchen Forſchung ſelbſt vertreten. Da fängt der Werth des hiſtoriſchen Wiſſens an, wo der Einzelne bei der Welt in die Schule gehen, und wo Einer von dem Andern lernen muß, weil das Ganze der menſchlichen Einſicht ſich ohne gemeinſame Thätigkeit nicht erweitern kann. Wer das hiſtoriſche Wiſſen verſchmäht, oder wer es irgend gering ſchätzt, iſt gewöhnlich auch nur der unwiſſende Grübler, der überall ſich ſucht und ſeines Orts Alles von vorn anfangen will, weil er ſich, als einen Weiſen von Gotte's Gnaden, in den der reine Strahl der Wahrheit direkt vom Himmel gefahren, mit der übrigen Menſchheit nicht vermengen zu dürfen glaubt. Wer Wahrheit und Wiſſenſchaft auf dem Wege des gebildeten Verſtandes ohne Selbſtverbindung ſucht, der lernt überhaupt wenigſtens eben ſo gern, als er lehrt, und was er hiſtoriſch lernt, wird der unerſchöpfliche Stoff der Anwendung ſeiner Ideen. Welch einen Schatz von hiſtoriſchen Kenntniſſen auch Kant ſich erworben hatte, beweiſen alle ſeine Schriften. Aber wo das hiſtoriſche Wiſſen ſich an die Stelle des philoſophiſchen eindrängt, und ſich wohl gar als das einzig gründliche und brauchbare Wiſſen geltend machen will, da geht der Verſtand, bei aller Schein-Kultur, zurück, und der wahre Begriff der Wiſſenſchaft verſchwindet. Mag dieſer Begriff von der ruhigen Vernunft auch ſo enge beſchränkt werden, daß uns, ſtatt des abſoluten Wiſſens, nach dem die Spekulation zielt, nur ein menſchlich-relatives Wiſſen übrig bleibt; ſo muß doch auch das menſchlich-relative Wiſſen auf einem erſten Gedanken ruhen, der ſich ſelbſt vertritt, und keiner Bürgſchaft bedarf. Da, wo der Verſtand dieſen erſten Gedanken nachforſcht, geht die gemeine Spekulation in die philoſophiſche über. Kant hat das Verdienſt, durch ſeine neue Theorie des Urſprungs und der Geſetze des menſchlichen Wiſſens dem ſpekulirenden Verſtande in Deutſchland wieder die philoſophiſche Richtung gegeben zu haben, die der Verſtand der Lehrer in den Wiſſenſchaften überhaupt nie verlieren ſollte. Das Verlangen nach urſprünglicher Wiſſenſchaft, ohne die keine abgeleitete denkbar iſt, wacht ſeitdem wieder auf. Und wenn im Geſetzbuche des menſchlichen Wiſſens geſchrieben ſteht, daß dieſes Verlangen nur in gewiſſer Hinſicht, und nie zur vollen Gnüge der Vernunft befriedigt werden ſoll; ſo darf es doch als ein Streben zum Ziele nie erſterben. Denn dieſes Streben iſt es, was unſre Natur über die Thierheit erhebt und uns ein Reich der reinen Wahrheit wenigſtens ahnden läßt, als ob es unſre Heimath wäre.

Neben dem hiſtoriſchen Wiſſen galt das phyſikaliſche und mathematiſche vor Kant ungefähr eben ſo viel, als jenes. Eine Philoſophie der Mathematik aber hielt man kaum der Nachfrage werth; und was man ſich als Philoſophie der Naturwiſſenſchaft dachte, war entweder ein methodiſches Spiel mit metaphyſiſchen Fiktionen, oder nur eine ſubtilere Theorie der Naturgeſetze ohne Rückſicht auf die Geſetze der menſchlichen Geiſtesthätigkeit. Kant brachte die faſt vergeſſene Idee einer Philoſophie der Mathematik wieder zur Sprache.

Er wagte den erſten Verſuch einer ſpekulativen Phyſik, die aber die Grenzen des allgemeinen Bewußtſeyns nicht überſchreiten, und nur innerhalb dieſer Grenzen die Verbindung der allgemeinen Naturgeſetze mit den Geſetzen der menſchlichen Geiſtesthätigkeit folgerecht darthun ſollte. Aber er begünſtigte nicht vorzugsweiſe die mathematiſch-phyſikaliſche Tendenz des ſpekulirenden Verſtandes. Die Harmonie der moraliſchen Ideen blieb der letzte Richtungspunkt ſeiner Vernunſt. Seine neue Theorie des moraliſchen Geſetzes ſetzte noch mehr Köpfe in Thätigkeit, als ſeine Philoſophie der Natur und der Mathematik. Kant weckte den deutſchen Verſtand überhaupt wieder zur höheren Selbſtthätigkeit, und vorzüglich in der praktiſchen Philoſophie.

Was die neue Richtung, die der Kantianismus dem ſpekulirenden Verſtande in Deutſchland gegeben hat, überall auszeichnet, iſt ein neues Streben nach einer neuen Analyſe der urſprünglichen Funktionen der menſchlichen Geiſtesthätigkeit, und wenn von irgend einem Studium ein glückliches Ende des Streits der Philoſophen wenigſtens in gewiſſen Köpfen erwartet werden darf, ſo muß man es von dieſem erwarten.

Das alte Orakel: „Kenne dich

ſelbſt," war zwar unter den Philoſophen nicht in Vergeſſenheit gerathen. In der *pſychologiſchen* Aufklärung der menſchlichen Geiſtesthätigkeit war man weiter gekommen, als alle ältere Schulen. Aber man begnügte ſich faſt einmüthig, die menſchliche Geiſtesthätigkeit in ſogenannte Seelenkräfte zu zerlegen, und aus der Verbindung der Seelenkräfte merkwürdige Erſcheinungen zu erklären, ohne nach dem *Urſprünglichen* im Bewußtſeyn ſyſtematiſch zu forſchen. Vom Bewußtſeyn überhaupt war in den meiſten Lehrbüchern der Philoſophie nur beiläufig die Rede. Man ſetzte, wie man freilich mußte, das Bewußtſeyn als eine ſich von ſelbſt verſtehende Bedingung der Möglichkeit des Philoſophirens voraus. Man unterſchied allerdings das Denken von dem Empfinden, aber gewöhnlich nur, um nachher wieder zu verwirren, was man unterſchieden hatte. Dann hieß das Bewußtſeyn auch wohl Selbſtgefühl. Durch den Kantianismus iſt der menſchliche Geiſt von neuem aufmerkſam auf ſein Innerſtes gemacht. Die ganze Aufgabe der Philoſophie iſt von Jahr zu Jahre, ſeitdem Kant eine neue Analyſe der urſprünglichen Funktionen des Bewußtſeyns verſuchte, immer mehr auf dieſe, oder auf eine noch tiefer eindringende Analyſe zurückgeführt. Die Selbſtbeobachtung hat einen neuen Charakter angenommen ſeitdem man, nach Kant's Beiſpiele, dem *Nothwendigen* und *Unveränderlichen* im Bewußtſeyn ſyſtematiſch nachzuforſchen und die höchſten *Geſetze* des Bewußtſeyns als die erſten Wahrheiten der Philoſophie zu erklären angefangen hat.

Aber hat denn nicht gerade dieſe Richtung, die Kant dem philoſophirenden Geiſte gegeben hat, das *neueſte Uebel* in der deutſchen Philoſophie geſtiftet? Iſt ſie nicht der Anfang der idealiſtiſchen *Schwärmerei*, die zu einer *intellektuellen Anſchauung* als der erſten Bedingung der Möglichkeit des Philoſophirens, auffordert, und die nun gar, nachdem ſie ſich eine Zeitlang mit vorgeblich reiner Selbſtanſchauung begnügt hatte, durch dieſe Selbſtanſchauung das Abſolute im Schooße der Ewigkeit anſchauen will, und dazu ein eignes Organ in den Köpfen poſtulirt? Dieſen Abgrund, in welchem die Vernunft mit der Unvernunft identiſch verſinkt, ſcheint Kant zu graben angefangen zu haben. Aber hat denn Der das Uebel geſtiftet, der es nur veranlaßte? Der Geiſt der Schwärmerei, die ſich jetzt transcendentaler Idealismus nennt, iſt ſo durchaus anti-kantiſch, daß Kant ſelbſt eine ſolche Wendung, der durch ihn bewirkten Revolution in der Geiſterwelt nicht einmal ahnden konnte. Nach konſequenter Fortſetzung des Kantiſchen Syſtems mag ſich die neue Anſchauungslehre aus dem Kantianismus deduciren laſſen. Aber dem Geiſte der Kantiſchen Philoſophie iſt dieſe Fortſetzung ſo fremd, wie der Quietismus und die Geiſterſeherei. Bekannt iſt ja auch, daß die Jünglinge aus der neuen Schule des Idealismus von Kant nur noch wie von einem Philiſter reden.

Durch die Methode, die Kant befolgte, die Aufgabe der Philoſophie nach ſeinem Begriffe zu löſen, hat er den deutſchen Verſtand wieder gewöhnt, ein großes Thema in ſeinem ganzen Umfange zu umfaſſen, und mit ſyſtematiſcher Strenge abzuhandeln. Verſchwunden wär dieſe Strenge, auch nach dem Abſterben der Wolfiſchen Philoſophie, noch immer nicht in den deutſchen Lehrbüchern, ſie mochten die Philoſophie überhaupt, oder eine abgeſonderte Doktrin der Philoſophie, oder eine andre Wiſſenſchaft, kompendiariſch umfaſſen ſollen. Aber auch in dieſen Lehrbüchern herrſchte doch immer merklicher der hiſtoriſche Geiſt über den ſyſtematiſchen; und der Modeton, den eine belletriſtiſche Partei zuerſt angeſtimmt hatte, verrieth alle ſyſtematiſche Formen als hölzerne Krücken des Pedantismus. Auch dieſer Modeton hatte zu ſeiner Zeit Nutzen geſtiftet. Er hatte den alten

Erbfehler der deutſchen Gelehrten, das geſchmackloſe Ausbauen geiſt- und zweckleerer Fachwerke in Abtheilungen und Unterabtheilungen, um ſeine alte Ehre gebracht. Aber man ſchien vergeſſen zu haben, daß die Wiſſenſchaften ohne die logiſche Form ſich ſelbſt auflöſen; daß nur der Mißbrauch dieſer Form, der dem gemeinſten Kopfe das Anſehen eines großen Denkers geben ſoll, verſpottet werden muß; und daß ein Thema von großem Umfange ohne ſyſtematiſche Pünktlichkeit kaum als ein Thema gefaßt werden kann. Unter dieſen Umſtänden beförderte ſelbſt die *ſcholaſtiſche Steifheit* der Kantiſchen Schriften, ſo weit ſie aus ſchulgerechter Pünktlichkeit, nicht aus theoretiſcher Unbehülflichkeit, entſprang, und auch die neue Terminologie, durch welche Kant ſeine neuen Begriffe in einer ſtreng wiſſenſchaftlichen Sprache niederzulegen ſuchte, das Wiedrerwachen des wiſſenſchaftlichen Geiſtes in Deutſchland. Die unabſichtliche Nachahmung des Kantiſchen Styls in den Schriften einiger Anhänger des Kantiſchen Syſtems konnte nur kurze Zeit die rhetoriſche Kultur, die ſich die Deutſchen kaum zu erwerben angefangen hatten, wieder zu verſcheuchen ſcheinen. Aber das neu erweckte Streben, etwas Großes und Gründliches in den Wiſſenſchaften zu leiſten, dauert fort. Die neueſten, durchaus anti-kantiſchen Verirrungen dieſes Strebens in einem abenteuerlichen Gemenge von wiſſenſchaftlichen und poetiſchen Begriffen gehören, als eine Reaktion der Einbildungskraft gegen den herrſchenden Verſtand, freilich zu den unerwarteten Ereigniſſen in unſerer Litteratur. Aber ſo mancher gute Kopf jetzt im jugendlichen Alter durch dieſe Tendenz verſchroben wird, ſo mancher wird auch eben dadurch zur freieren Thätigkeit begeiſtert; und ſelbſt mitten im Paroxismus des Gehirnfiebers, das mit Anſchauung des Abſoluten anfängt, treibt die Einbildungskraft, die die Rolle der Vernunft ſpielt, ſchon jetzt Gedanken hervor, die nur geläutert werden müſſen, um neue Ausſichten in den Naturwiſſenſchaften eröffnen zu helfen.

Am gemeinnützigſten aber zeigt ſich Kant's Verdienſt in der Fortdauer des thätigen Intereſſe, das er für die Reſultate ſeiner Philoſophie erregt hat. Dieſe Reſultate ſind zwar der Kantiſchen Philoſophie keinesweges ausſchließlich eigen; und es bleibt überhaupt die Frage, ob es einer Kantiſchen Zurüſtung von Subtilitäten bedarf, um durch folgerechte Analyſe der urſprünglichen Funktionen der menſchlichen Geiſtesthätigkeit da anzukommen, wohin die Kantiſche Philoſophie führen ſoll. Dieſe Philoſophie ſcheint ſogar den erfreulichen Theil ihrer

Reſultate ſelbſt verdächtiger und problematiſcher zu machen, als er es jemals war, weil ſie, nach dem Urtheil anderer Philoſophen, in folgerechter Entwickelung ihrer Grundlehren ganz anders endigen müßte, als ſie wirklich endigt. Die Rieſenarbeit, die es koſtete, das labyrintiſche Koloſſeum der Vernunftkritik zu vollenden, ſchiene dann wohl gar nur der kräftigſte Beweis der menſchlichen Ohnmacht, und die Arbeit der Verzweiflung zu ſeyn, die ſich ſelbſt, wo dem Verſtande das Licht ausgeht, mit einem großen *Schatten* begnügt. Ja, ſelbſt die allerneueſte Rückkehr der Modephiloſophie zur metaphyſiſchen Poeſie der Vorwelt ſcheint nur ein gemüthlicher Fortſchritt auf dem gebahnten Wege derſelben Verzweiflung zu ſeyn. Denn, was bleibt der Philoſophie, die das Herz erfreuen will, und doch troſtlos endigt, anders übrig, als ſich ſelbſt in ein ſyſtematiſches Wiegenlied zu verwandeln, und den forſchenden Geiſt, der in dieſem Leben keine Ruhe findet, und an ein anderes nicht glaubt, in einen ſo poetiſchen Schlummer einzuſingen, daß das Bedürfniß der Wahrheit ſelbſt in ihm zu einem intereſſanten Verlangen nach genialiſchen Träumen wird? So ſcheint der Kantiſche Glaube nur der Vorbote der neuen Religion geweſen zu ſeyn, die den Glauben an eine perſönliche Gottheit und an perſönliche Unſterblichkeit dem gemeinen Verſtande überläßt, dafür aber den Philoſophen ſchon hienieden nach Wunſche ſeelig machen will im Anſchauen des Abſoluten. Aber es wäre Beleidigung des Kantiſchen Geiſtes, der in unſrer Philoſophie noch lebt, dieſe Schein-Vorwürfe fortzuſetzen. Wenn denn auch in der That der buchſtäbliche Kantianismus nach folgerechter Auslegung ſeiner Grundlehren mit Nichts endigte, ſo zielt er doch durch alles Schattenwerk hindurch nach dem Ziele der unbethörten Vernunft, die kein Wiegenlied hören will. Er tilgt das Verlangen nach der Wahrheit, die mehr als poetiſche Anſchauung iſt, nicht im Innerſten des Bewußtſeyns aus. Er drängt den Verſtand dahin, wo das Ende der menſchlichen Wiſſenſchaft iſt, und wo nur das Licht der moraliſchen Ueberzeugung noch leuchtet.

Faſt jedes Reſultat der Kantiſchen Philoſophie ſtimmt, abgeſehen von den Diſtinktionen und Syllogismen, durch die es erhärtet werden ſoll, mit den Ausſprüchen des kultivirten Verſtandes, der keiner Schule fröhnt, eben ſo auffallend, als mit dem moraliſchen Bedürfniſſen des unverkünſtelten Menſchen, überein.

„Der Menſch kann mit aller ſeiner Vernunft das Räthſel ſeines Daſeyns nicht löſen," lehrt die Kantiſche Philoſophie. Lehrt denn nicht die natürlichſte Selbſtbetrachtung dem kultivirten Menſchenverſtande Daſſelbe? Nach dem Ewigen und Abſoluten forſcht die Vernunft, wenn ſie einen feſten Boden für alle Forſchung, und einen untrüglichen Anfang der Ueberzeugung ſucht. Ohne einen untrüglichen Anfang der Ueberzeugung iſt unſer Denken immer nur das Spiel einer Schraube ohne Ende. Wo ſoll er denn nun gefunden, wo anders kann er nur geſucht werden, als im Bewußtſeyn, dieſer untrügliche Anfang aller Ueberzeugung? Aber im Bewußtſeyn findet ſich der Menſch. Er macht ſich ſelbſt in ſeinem Bewußtſeyn ſo wenig, als er ſich ſelbſt gezeugt und geboren hat. Er findet ſein Daſeyn als Thätigkeit, aber in jeder Richtung beſchränkte Thätigkeit. Er ſucht alle Schranken zu durchbrechen, um ſich im Ganzen alles Daſeyns zu finden, und er findet ſich immer nur in einem Syſteme von Beziehungen auf Mancherlei, ohne jemals das Ganze zu entdecken, nach welchem ihn verlangt. Tauſend Vermuthungen, aus denen er zahlloſe Schlüſſe ziehen mag, um ſein Verhältniß zum Abſoluten und Ewigen zu errathen, bleiben auch in der ſchulgerechteſten Form bloße Vermuthungen, und er alſo ſich ſelbſt ein unauflösliches Räthſel.

„*Der Menſch kann und muß ſich, als denkendes Weſen, über die Sinnlichkeit erheben.*“ Daſſelbe ſcheinen alle Schulen gemeinſchaftlich mit dem allgemeinen Menſchenverſtande zu lehren. Und doch widerſpricht die Selbſterhebung des menſchlichen Geiſtes im Grunde allen Syſtemen, nach denen die Vernunft ſelbſt aus dem Schooße der Natur hervorgegangen und an ſich nichts mehr, als die vollendete Entwickelung der Sinnlichkeit, iſt. Kant hat durch ſeinen originellen Verſuch, die Vernunft als *reine* Vernunft zu analyſiren, ganz neue Bemühungen zur Erforſchung des wahren Verhältniſſes bewirkt, in welchem die Vernunft zur Sinnlichkeit ſteht. Man war ſo verwöhnt, das Denken als ein bloßes Kombiniren komplexer Vorſtellungen zu behandeln, daß man nicht einmal zu verſtehen ſchien, was Jacobi meinte, als er von der Vernunft in höherer Beziehung ſprach. Geſetzt nun, auch Kant habe durch ſeine neue Analyſe des Denkens den Begriff der reinen Vernunft ſchon beim Anfange ſeiner Spekulation verkannt; ſo bleibt es doch ſein Verdienſt, die philoſophirende Vernunft in Deutſchland wieder zur höheren Betrachtung ihrer ſelbſt aufgefordert, und eben dadurch zur Wiederherſtellung des philoſophiſchen Glaubens an moraliſche Freiheit im höchſten Sinne des Worts die Bahn gebrochen zu haben. Vor der Kantiſchen Epoche war ja dieſer Glaube in den Schulen faſt aller Philoſophen beinahe noch unter die Dignität des Geſpenſterglaubens herabgeſunken.

„Der Menſch muß ſich etwas Ueberſinnliches als den Grund der Erſcheinungen, von denen er umgeben iſt, denken.“ Vermag Jemand es zu bezweifeln? Er denke doch nur einmal an ſein Denken! Er beſinne ſich nur in jedem Momente der Wahrnehmung, um inne zu werden, daß er Alles, was er als etwas Drauſſen Vorhandenes entdeckt, doch immer nur in der Wahrnehmung entdeckt, die er unmöglich für dasjenige ſelbſt halten kann, was er wahrnimmt. Was iſt es denn nun eigentlich, das Da drauſſen? Dieß fragt die aufgeregte Vernunft, mit ſteigender Verwunderung, ſo lange, bis ſie unvermeidlich den Punkt trifft, wo alle möglichen Syſteme der Philoſophie unter den Titeln des Realismus und Idealismus entweder einander begegnen, oder aus einander gehen. Kant hat durch ſeine Transcendentalphiloſophie bewirkt, daß die philoſophiſche Spekulation die Richtung auf dieſen Punkt ganz vorzüglich genommen hat. Und es war Zeit, daß ſie ihn wieder nahm. Die Körperwelt, als ſolche, für eine metaphiſiſch reelle Welt zu halten, muß denn doch Jeder aufhören, wer auch nur im Allgemeinen einen philoſophiſchen Begriff vom Räthſel des Daſeyns haben will. Was Kant bei dem Worte Dinge an ſich im Sinne ſeiner Philoſophie gedacht haben mag? darüber wird man ohne Zweifel disputiren, ſo lange man Kant's Philoſophie ſtudiren wird. Aber auch dieſe Disputation wird mitwirken, die wahre Aufgabe der ſpekulativen Philoſophie den Philoſophen vor das Auge zu rücken.

„Der Menſch muß etwas Abſolutes und Unendliches denken, das, als Grund aller Gründe, auf ſich ſelbſt beruht.“ Wer dieſe Wahrheit bezweifeln wollte, müßte das Etwas, das er kennt, oder zu kennen ſich einbildet, aus dem Nichts deduciren können. Wer nach Gründen fragt, räumt wenigſtens ſtillſchweigend einen Grund ein, der keiner Begründung bedarf, weil ſonſt alle Begründung ſich im Unendlichen verlieren würde, wo kein Ende eben ſo viel als kein Anfang bedeutet. Auch dem gemeinſten Verſtande kann man begreiflich machen, daß alle Erforſchung der Wahrheit ein Streben nach dem iſt, das auf ſich ſelbſt beruht. Und wenn es eine mehr als irdiſche Beſtimmung des

Menſchen giebt, ſo wird der Menſch ſich ihrer immer in dem Maße bewußt werden, wie er nach Dem ſtrebt, das aller Dinge Ziel und Maß iſt, weil es ſchlechthin *iſt*, nicht *geworden* iſt, und nicht zu ſeyn *aufhört*.

„*Aber das Abſolute und Unendliche iſt für den Menſchen immer nur in einer unergründlichen Vorausſetzung da. Er kann es nicht erkennen.*“ Dieſe Wahrheit will man zwar dem gebildeten Verſtande durch die neueſte Schwärmerei, die den Verſtand im Abſoluten *verſenkt*, wieder entwenden. Aber der gebildete Verſtand hält ſie feſt, ſo lange er ſeinen eigenen Geſetzen getreu bleibt. Nie ſind auch die verſchiedendſten Parteien in der philoſophirenden Welt, die einzige Partei der neuen Ideal-Materialiſten ausgenommen, über dieſe Wahrheit ſo einverſtanden geweſen, wie jetzt. Die unſägliche Träumerei in den vielen und heterogenen Theorien, durch die der endliche Menſchenverſtand das Unendliche zu ermeſſen verſucht hat, wird auf die Dauer nicht wieder kehren, wenn die Vernunft mit ihren mühſam erworbenen Schätzen auch nur haushalten gelernt hat; und Kant's Verdienſt wird es bleiben, durch ſeine Theorie der Unmöglichkeit einer Erkenntniß des Abſoluten, — wenn denn auch dieſe Theorie auf falſche Vorausſetzungen fußen ſollte, — eine ſo beſtimmte Analyſe jener Unmöglichkeit befördert zu haben, wie es bis dahin noch keine gab. Nur die natürliche Dispoſition gewiſſer Köpfe, durch Einfälle, in Ermangelung der Einſicht, überzeugt zu werden, konnte freilich auch Kant nicht abſchaffen. Und ſo wird ohne Zweifel jedes keck erneuerte Syſtem irgend einer alten Metaphyſik, wie jede neue Auflage des hundertjährigen Kalenders, ihre Anhänger finden.

„Alles menſchliche Wiſſen fängt mit der Erfahrung an, und führt zur Erfahrung zurück.“ Dieſe Wahrheit iſt auch eine von denen, die ſich der kultivirte Verſtand auf die Dauer ſchwerlich wieder entwenden läßt, wenn auch einzelne Parteien alle ihre Kräfte aufbieten ſollten, die Wiſſenſchaft, die nicht von einem vorgeblich *ſchaffenden* Geiſte ausgeht, ſogar *verächtlich* zu machen. Sonderbar genug geht ein Reſultat, wie dieſes, aus einer Erkenntnißlehre, wie die Kantiſche, hervor. Der Mann, der die Elemente der menſchlichen Wiſſenſchaft zwar zur Hälfte aus der Erfahrung, aber doch auch zur Hälfte aus der reinen Vernunft a priori deducirte, ſcheint nur andern vorgearbeitet zu haben, die die beiden Hälften zuſammenknüpften, um ein

Ganzes der Wiſſenſchaft a priori zu deduciren. Aber Kant's Verſtand ging, wenn es Reſultate galt, nie bei der Einbildungskraft in die Schule. Da drängte er ſich als kräftiger Menſchenverſtand durch alle Subtilitäten zu dem Ziele hindurch, wo er ankommen muſte, wenn er mit keiner Selbſtbethörung endigen wollte. Kant's Theorie eines vorgeblichen Wiſſens aus reiner Vernunft, iſt der erſte große Verſuch, das urſprüngliche, in den Funktionen der menſchlichen Geiſtesthätigkeit überhaupt gegründete, alſo menſchlich-nothwendige und menſchlich-allgemeine Wiſſen, von dem zufälligen abgeſondert zu haben, das mit

Eindrücken anfängt. Der gemeine Empirismus, der alle Einſicht aus Eindrücken von außen deducirt, und dadurch den forſchenden Verſtand beim erſten Schritte irre führt, iſt durch die Kantiſche Erkenntnißlehre aus Deutſchland faſt vertrieben. Der höhere Empirismus aber, der von den urſprünglichen Funktionen der menſchlichen Geiſtesthätigkeit in der urſprünglichen und höchſten Selbſtbeobachtung ausgeht, läßt ſich mit der Kantiſchen Philoſophie größten Theils in Uebereinſtimmung bringen, wenn man nur ſtatt reiner Vernunft immer menſchliches Gemüth, oder menſchliche Geiſtesthätigkeit überhaupt ſetzt.

Vorzüglich aber ſind die moraliſchen Reſultate der Kantiſchen Philoſophie dieſelben großen Gedanken, auf wechle alle natürliche Geiſtesthätigkeit des Menſchen zielt, und bei denen die Vernunft der Philoſophen Jahrtauſende lang nur deßwegen nicht ſtehen bleiben wollte, weil ſie es unter ihrer ſpekulativen Würde hielten, das Unerklärbare im Bewußtſeyn um ſeiner ſelbſt willen zu achten.

Kant ſuchte eine reine Gewiſſenslehre auf dem Wege der unmittelbaren Ueberzeugung. Seine theoretiſche Philoſophie war im Grunde eben ſo, durch unmittelbares Bewußtſeyn, begründet. Das Bewußtſeyn ſelbſt einer Deduktion zu unterwerfen, fiel ihm nicht ein. Seine praktiſche Philoſophie fuhr alſo nur fort, wo die theoretiſche aufhörte. Sie ſollte, wie jene, nichts mehr ſeyn, als richtige Interpretation der urſprünglichen Geſetzgebung des Bewußtſeyns, nur in einer andern Beziehung. Wenn Kant dieſe Geſetzgebung falſch interpretirt hat, ſo hat er doch unverkennbar durch ſein Syſtem der praktiſchen Philoſophie wiſſenſchaftlich darthun wollen, was jedem Menſchen, der ſich eines wahrhaftig guten Willens bewußt iſt, ſein unmittelbares Bewußtſeyn nur undeutlich ſagt. Kant war unter allen Philoſophen, die ſich an eine ſpekulative Analyſe der menſchlichen Geiſtesthätigkeit gewagt haben, der erſte, der ſich nicht ſchämte, als Gewiſſenslehrer nur der Dollmetſcher des natürlichen Gewiſſens zu ſeyn.

Treu dem natürlichen Gewiſſen, ſtellte er die Idee der Uneigennützigkeit in ihrer ehrwürdigen Unerſchöpflichkeit wieder her. Weit entfernt von aller Selbſtſchmeichelei, getraute er ſich nicht eine wirkliche Handlung in der Menſchenwelt aus vollendeter Uneigennützigkeit zu deduciren. Aber er ſtellte die Idee einer ſolchen Uneigennützigkeit als den Kanon aller moraliſchen Schätzung auf. Moralität war in ſeinen Augen ein beharrliches *Emporſtreben* des freien Geiſtes. Das Ziel dieſes Emporſtrebens erblickte er nur im *Unendlichen*; wo ſich alle Forſchung verliert. Und wenn es ihm nicht gelungen iſt, die moraliſche Geſetzgebung des Bewußtſeyns auf einen unbegreiflichen *Akt der reinen Vernunft* gehörig zu reduciren, ſo bleibt ihm doch das unvergängliche Verdienſt — wenn anders die moraliſche Schätzung des Lebens mehr, als ein Rechnungsexempel iſt, in welchem man nur extenſiv und intenſiv das Facit der Glückſeligkeitsprocente ſucht — die Vernunft, als moraliſche Geſetzgeberin, zur Anerkennung ihrer eigenen Hoheit ſo nachdrücklich aufgefordert zu haben, wie es noch kein Stifter einer philoſophiſchen Schule gewagt hatte. Selbſt der Stoiker hielt nach dem Buchſtaben ſeiner Sittenlehre die moraliſche Selbſtverleugnung nur für das Mittel, im Genuſſe der höchſten Geiſtesfreiheit glücklicher zu werden, als die übrigen Sterblichen, die ihren Sinnen und Einfällen nachleben. Nach den Theorien der meiſten Sittenlehrer war die Vernunft in moraliſcher Beziehung immer nur der regulirende Verſtand, der in das natürliche Streben nach der höchſten Glückſeligkeit Ordnung bringt, damit es ſicherer ſein Ziel erreiche. Es bleibt hier wieder dahingeſtellt, ob nicht auch Kant in der gelehrten Ausführung ſeines großen Gedankens die Vernunft mit dem Verſtande verwechſelt und ſie eben durch dieſe Verwechſelung wieder von dem Throne herabgeriſſen hat, wo ſie die unbedingte Huldigung des guten Willens erwartet. Kant nahm ſich aber doch zuerſt ſyſtematiſch der Moralität überhaupt wieder als der reinſten Energie des denkenden Geiſtes an. Er erblickte in dieſer wunderbaren Energie die Freiheit, die von ſich ſelbſt, das heißt, vom reinen Gedanken ausgeht, und mit Unterwerfung des Willens unter Ideen endigt, denen kein irdiſches Thun und Laſſen entſpricht, wie es *ſollte*. Hat Kant den Begriff dieſes Sollens in der Anwendung unabſichtlich verfälſcht; ſo hat er ihn doch zuerſt aus dem unmittelbaren Gewiſſen als einen reinen Vernunftbegriff ſyſtematiſch in die Philoſophie übertragen.

Kant iſt endlich unter allen Philoſophen der erſte, der den *religiöſen Glauben als die letzte Tendenz der Vernunft ſelbſt* aus der *moraliſchen* Richtung des menſchlichen Geiſtes ſyſtematiſch zu deduciren und in das Syſtem der Philoſophie einzuführen verſucht hat. Man muß die Kantiſche Glaubenslehre, wenn man nicht ihr Bekenner iſt, eben ſo, wie die übrigen großen Gedanken beurtheilen, durch deren ſyſtematiſche Ausführung Kant, auch wenn ſeine Demonſtration nicht gelungen iſt, doch ſich um die Philoſophie und um den menſchlichen Geiſt überhaupt verdient gemacht hat. Denn wer in unſern Tagen noch nicht für die höheren Bedürfniſſe der Menſchheit erſtorben iſt, deſſen ernſthafteſtes Intereſſe muß in guten und böſen Stunden die Frage begleiten; ob ſich die religiöſe Tendenz des menſchlichen Geiſtes in den Jahrhunderten der ſteigenden Kultur erhalten, oder von neuem auf eine andere Art ſich entwickeln, oder ob ſie als ein Kindertraum unter andern Kinderträumen der Vorwelt verſchwinden wird? Dieſe Frage zu beantworten, liefert die Kantiſche Glaubenslehre Data, die man vorher wohl im menſchlichen Herzen, aber in der Philoſophie nicht ſuchte. Es lohnt ſich der Mühe, auf dieſe Data, wenn man Kant's Verdienſt würdigen will, beſonders zu achten.

Man erinnere ſich, daß alle ſo genannte Gehülfsphiloſophie in Kant's kalten Verſtand keinen Eingang fand, und daß ihm alle Sentimentalität, auch die edelſte ſogar, zuwider war. Und dieſer kalte, mit mathematiſcher und logiſcher Strenge ſich ſelbſt und Andre disciplinirende Denker, unternahm das Werk der Vernunftkritik, um, nach ſeinem eigenen Ausdrucke, *das Wiſſen zu zerſtören, damit er Platz gewönne für den Glauben.* Das Wiſſen, das er hier meinte, war zwar nur das metaphyſiſche im Sinne aller, ſowohl theiſtiſchen, als atheiſtiſchen Syſteme. Aber daß *ihm* ein moraliſcher Glaube an eine ewige Gerechtigkeit und an unendliche Fortdauer der perfektibeln Individualität Bedürfniß blieb, nachdem er alle ſpekulative Theologie und alle ſpekulative Pſychologie recht mit Luſt und Liebe zerſplittert hatte, iſt doch ſchon als empiriſch = pſychologiſches Datum, das zur Geſchichte der urſprünglichen Entſtehung des Kantiſchen Syſtems gehört, vorzüglich bemerkens werth. Noch bemerkenswerther ſind die Syllogismen, durch welche Kant den Platz, den er für ſeinen Glauben durch Zerſtörung des metaphyſiſchen Wiſſens erobert haben wollte, in Beſitz nahm. Die alte, den griechiſchen Philoſophen nach Sokrates ſo theure, und von den Neueren faſt vergeſſene, Idee des höchſten Gutes wachte in ihm wieder auf. Er, der geſchworne Feind aller Schwärmerei, erinnerte ſich hier an Plato. Zu Plato's Metaphyſik konnte er nicht umkehren; auch nicht, wenn er ſein eignes Werk nicht zerſtören wollte, ſein ſpekulatives Wiſſen mit dem moraliſchen Glauben auf Ein Princip zurückführen, wo es die Einheit der philoſophiſchen Ueberzeugung verlangte. Er *halbirte* alſo, ſonderbar! ſeine Ueberzeugung. Er erkannte der moraliſchen Zuverſicht das *Primat* vor der theoretiſchen Einſicht zu, und nannte dieſe Zuverſicht moraliſchen *Glauben*. Nach dieſer Vorbereitung faßte er die platoniſche Idee des höchſten Gutes wieder auf, entkleidete ſie nach *ſeinen* Grundſätzen von aller theoretiſchen Ausſchmückung, und fing an, ſie als *rein moraliſche* Idee zu analyſiren. Rein moraliſcher Glaube an das höchſte Gut, oder an einen Gott im rein theiſtiſchen Sinne des Worts, nicht an einen ſich ſeiner ſelbſt nicht bewußten Weltgeiſt, und alſo auch nicht an ein ſeeliges Zurücktreten des erlöſchenden Bewußtſeyns in die Bewußtloſigkeit des Weltgeiſtes, ſondern an perſönliche Unſterblichkeit der moraliſchen Individualität, war die letzte Beute der Kantiſchen Spekulation, und dieſe Beute ſollte, nach Kant's Meinung, dem philoſophiſchen Zweifel unerreichbar, und der Menſchheit durch die Philoſophie auf immer zugeſichert ſeyn, weil keine Wiſſenſchaft, nach Kant's Lehre, dahin reicht, wo dieſer Glaube anfängt.

Jetzt vergleiche man den letzten Ausſpruch der Philoſophie eines *ſolchen* Kopfes mit der *allgemeinen* Tendenz des menſchlichen Geiſtes, und mit der Geſchichte unſerer Tage. Kein Geſchichtsſtudium kann uns lehren, was aus den Tempeln und Altären, deren es doch noch rund um die Erde herum eine anſehnliche Zahl giebt, am Ende werden wird. Die neueſten Ereigniſſe in der politiſchen ſowohl, als in der philoſophirenden Welt, haben den Glauben an die goldenen Früchte der ſogenannten *Aufklärung* des achtzehnten Jahrhunderts ſo tief niedergeſchlagen, daß nur der niedrigſte Egoismus und der Geiſt der abentheuerlichſten Selbſtbethörung noch ihre Rechnung bei dem Erfolge der Begebenheiten finden zu können ſcheinen, von denen man ſich das moraliſche Heil der Welt verſprach. Eine allgemeine Reaktion der Schwärmerei gegen den nüchternen Verſtand, und der Heuchelei gegen den redlichen Wahrheitsſinn treibt eine Wolke nach der andern am trüben Horizonte der Vernunft herauf, die gerade jetzt, nach Leibnitzens Prophezeihung, ihrer ſelbſt überdrüſſig geworden zu ſeyn ſcheint. Wem bei dieſer Betrachtung das Herz nicht blutet, dem liegt entweder nichts an der Vernunft, oder er hat das wahre Denken ſchon wirklich mit den Spielen der Schwärmerei verwechſelt, und iſt fromm im Sinne der allein ſeelig machenden Poeſie aus der Schule des Ideal-Materialismus, der die ſonſt ſo genannte Moralität eben ſo redlich verſpottet, als er, indem er ſich ausſpricht, die ſonſt ſo genannte Vernunft als gemeinen Verſtand verachtet.

Ein nüchterner Atheismus ſtehet dem Verſtande wohl an, wenn er das Reſultat eines verſtändigen Strebens nach vollendeter Einſicht iſt. Aber ein poetiſch-myſtiſcher Atheismus, der ſich Religion nennt, indem er dem Menſchen das Bedürfniß der reinen Wahrheit ſelbſt ablügt, um ihn durch Anſchauungen zu beſeeligen, aus denen der erfinderiſche Witz machen kann, was er will, iſt ſchlimmer als Jeſuitismus und als Quietismus, und als alles direkte Obſkuranten-Weſen. Denn jeden Glaubens-Wahn, der nur eine poetiſche Seite zeigt, begünſtigt dieſer Atheismus nicht nur; er weiß ſich ſogar nach Zeit und Umſtänden in poetiſchen Phraſen, deren proſaiſcher Sinn dann unerörtert bleibt, mit ihm zu verbrüdern. Nur die beſcheidene Religion des Glaubens und der Hoffnung, die von moraliſcher Zuverſicht ausgeht, aber auch dem Verſtande treu bleibt, iſt den neüen Religiöſen unerträglich. Die bevorſtehende Vermählung des poetiſchen

Atheismus mit der politiſchen Heuchelei, die den dunkeln Wahn mit dem Glanze der Bajonette erleuchtet, wird alſo auch vielleicht bald durch ein neues Feſt gefeiert werden. Im neunzehnten Jahrhundert muß man ſich auf Alles gefaßt halten. Aber untergehen wird, ſo lange die Menſchheit nicht untergeht, auch die Religion nicht, für welche Kant, ſeines Wiſſens, arbeitete.

Das männliche Alter der Vernunft mag den Schwärmern ein Aergerniß bleiben. Mit allen Medeenbädern ihrer Poeterei nach Grundſätzen werden ſie die natürliche Religionspoeſie, die der religiöſen Aufklärung im Jugendalter der Menſchheit voranging, eben ſo wenig wiederherſtellen, als ſie die Menſchheit ſelbſt wieder jung baden werden. Aus ihren eigenen Schulen werden ohne Zweifel ein Mal unverwahrloſete Jünglinge gegen ſie auftreten. Unterdeſſen muß das Zeitalter der Reaktionen erſt vorübergehen. Bis dahin wird auch die Kantiſche Religionslehre im Anſehen eher ſinken, als ſteigen. Aber im zwanzigſten Jahrhundert könnte ſich wohl wieder am Grabe Kant's, zur Ehre des Glaubens, gegen den ſich jetzt die alten und neuen Obſkuranten vereinigen, mit glücklicherem Erfolg ein Rächer des Verſtandes erheben.

Quedlinburg,
gedruckt bei Gottfried Baſſe.

Ideen
zur
Metaphyſik des Schönen.

In vier Abhandlungen
von
Fr. Bouterwek.

Eine Zugabe zur Aeſthetik.

Leipzig,
bey Gottfried Martini.
1807.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorrede.

Dieſe Zugabe zur Aeſthetik ſoll nicht etwa zur Beſtätigung der Wahrheit dienen, daß transcententale und metaphyſiſche Betrachtungen über das Schöne wenig, oder gar nichts, zur Entwickelung und Bildung des richtigen Schönheitsgefühls oder ſo genannten guten Geſchmacks beitragen. Ich wollte ein Mal verſuchen, wie weit es wohl möglich ſey, durch Verknüpfung des Begriffes des Schönen mit den *Urbegriffen* oder *Ideen* (im neueſten Sinne des Worts *Idee*) neue Einſicht zu gewinnen. So entſtanden die folgenden vier Abhandlungen.

Das Syſtem einer Metaphyſik des Schönen, das ich auf dieſem Wege ſuchte, mußte nun freilich in das große Fach der unmöglichen Wiſſenſchaften zurück gelegt werden. An ſeine Stelle traten philoſophiſche Anmerkungen zur unausführbaren Idee eines ſolchen Syſtems. Dieſe Anmerkungen nennen ſich ſelbſt Ideen, um an ihre Entſtehung zu erinnern. Sie wollen keinesweges im Geiſte der neueſten deutſchen Modemetaphyſik das Geheimniß der Ewigkeit durchdringen. Aber ſie beweiſen, daß es ſich um der Reſultate; beſonders, ſo weit die Aeſthetik mit der Pſychologie zuſammentrifft, um der pſychologiſchen Reſultate willen der Mühe lohnt; der Verknüpfung des Schönen mit den Urbegriffen des

Vollkommenen, des Wahren, des Guten, und des Göttlichen noch weiter nachzuſtreben.

Die erſte dieſer Abhandlungen hat ein abſtruſeres Thema, als die folgenden. Sie macht alſo auch nicht auf gleiche Klarheit Anſpruch. Uebrigens findet man hier die Wörter Schön und Aeſthetiſch genau in dem Sinne, wie in der Aeſthetik ſelbſt, unterſchieden, auf deren Grundſätze ich mich überhaupt beziehe.

Göttingen, am 1. Sept. 1806.

Inhalt.

Seite
Einleitung. Von der Möglichkeit einer Metaphyſik des Schönen. 1

Erſte Abhandlung. Vom Urbegriffe des Schönen.

Seite
Verhältniß des Schönen zur metaphyſiſchen An=ſich=heit überhaupt 11
Verhältniß der Schönheit zur Vollkommenheit überhaupt. Neue Analyſe der Idee der Vollkommenheit 23
Genauere Beſtimmung des Schönen, als einer äſthetiſchen Erſcheinung des Vollkommenen 41
Reſultate 47
Verhältniß dieſer Schönheitslehre zur Platoniſchen 56

Zweite Abhandlung. Von der äſthetiſchen Wahrheit und Wiſſenſchaft.

Seite
Wie ſich das Schöne als äſthetiſche Erſcheinung des Wahren überhaupt denken laſſe? 67
Von der äſthetiſchen Ahndung metaphyſiſcher Wahrheit 68
Aeſthetiſcher Glaube an ein allgemeines Leben der Natur 76
Aeſthetiſches Bedürfniß des Wunderglaubens 86
Aeſthetiſcher Dualismus der Natur und der reinen Vernunft 93
Aeſthetiſcher Glaube an eine Geiſterwelt nach dem Typus der menſchlichen Sinnlichkeit 101

Dritte Abhandlung. Von der äſthetiſchen Sittlichkeit.

Seite
Wie ſich das Schöne als äſthetiſche Erſcheinung des Guten überhaupt denken laſſe? 117
Trennung des Guten von dem Schönen durch den gebietenden Charakter des erſten 120
Uebergang des Schönen in das Gute durch Liebenswürdigkeit und Größe 126
Vom Schicklichen und der ſittlichen Grazie. 147
Aeſthetiſcher Glaube an eine beſſere Welt 157

Vierte Abhandlung. Von der äſthetiſchen Religion.

Seite
Verhältniß des Schönen zum Göttlichen überhaupt 163
Trennung des religiöſen Intereſſe von dem äſthetiſchen, wo jenes ganz unverfälſcht iſt 165
Vom äſthetiſch-religiöſen Myſticismus. Weſentlicher Unterſchied zwiſchen der Erſcheinung des Göttlichen in der griechiſchen und in der romantiſch-chriſtlichen Kunſt 172
Verhältniß der äſthetiſchen Religion zum Naturmyſticismus 180
Vereinigung des religiöſen Gefühls mit der äſthetiſchen Anſchauung moraliſcher Vortrefflichkeit 185
Verhältniß der äſthetiſchen Religion zum Monotheismus und Polytheismus 187

Einleitung.

Es giebt eine Metaphyſik des Schönen genau in dem Sinne, wie es überhaupt eine Metaphyſik oder Wiſſenſchaft der Urbegriffe giebt.

Mögen immerhin die Lehrgebäude einer abſolut ſeyn wollenden Weltweisheit in bunten Trümmern eins über das andere hinſtürzen, ſobald eine beſonnene Kritik ihre Schwelle berührt; der

Grund und Boden, den die Metaphyſiker nicht gebauet haben, ſtürzt keinem Syſteme nach; und auf dieſem Grund und Boden des Bewußtſeyns ruht, wenn auch keine tranſcendente, weit über die Grenzen der möglichen Selbſtbeobachtung hinaus greifende, doch eine immanente, dem höchſten und reinſten Bewußtſeyn getreue Theorie derjenigen Begriffe, durch die ſich der menſchliche Geiſt eben darum, weil er mehr, als ein thieriſcher Geiſt iſt, in unmittelbarer Beziehung auf den abſoluten Urgrund aller Dinge über die ganze Natur erheben kann. Dieß ſind die Urbegriffe oder Ideen im vorzüglichen, ſeit der Kantiſchen Epoche genauer, als ehemals, beſtimmten Sinne des Worts.

Die gemeinſchaftliche Wurzel aller Urbegriffe iſt der unerſchöpfliche Begriff des Abſoluten ſelbſt. Wenn ſich denn auch beweiſen läßt, daß jeder Verſuch einer Deduction der Dinge aus dem Abſoluten ſchon in ſeinen erſten logiſchen Elementen null iſt, weil das Unendliche über alle Begriffe, folglich auch über alle Theorien, erhaben iſt; ſo ſind doch die Ideen, die unmittelbar aus der beſtändigen Beziehung des Unendlichen auf das Endliche, Veränderliche und Zufällige im Innerſten des menſchlichen Bewußtſeyns erwachſen, dem Verſtande inſofern unterworfen, als ſich eben jene Beziehung einigermaßen in Begriffen auffaſſen und theoretiſch verfolgen, wenn gleich keinesweges in durchgreifenden Cauſalverhältniſſen bis zur abſoluten Deduction verarbeiten läßt. Wenn alſo bewieſen werden kann, daß die Keime aller unſrer richtigen Vorſtellungen vom Wahren, Guten und Göttlichen, wahrhafte Ideen oder Urbegriffe ſind, die im Innerſten des Bewußtſeyns wurzeln, und unmittelbar mit der Beziehung des Unendlichen auf das Endliche von dem forſchenden Verſtande gefaßt werden; und wenn ſich zweitens beweiſen läßt, daß das Schöne im metaphyſiſchen Sinne nur eine beſondre Anſicht des Wahren, des Guten und des Göttlichen iſt; ſo ergiebt ſich von ſelbſt die Möglichkeit, mit ihr zugleich aber auch die wahre Bedeutung und Beſchränkung einer Metaphyſik des Schönen.

Freilich, nach den Grundſätzen des gemeinen Empirismus, der bis dieſe Stunde in Frankreich noch immer vorzugsweiſe geſunde Philoſophie heißt, iſt Metaphyſik des Schönen eben ſo ein leerer Gedankentraum, wie jede Theorie, die nicht mit den fünf Sinnen, den fünf Orakeln der franzöſiſchen Vernunft, anfängt und endigt. Denn was kann das Wort Urbegriff des Schönen für den bedeuten, der im Wahren ſelbſt, wenigſtens außerhalb der Mathematik, nichts Höheres ſieht, als das Handgreifliche, im Guten nichts Beſſeres, als das Nützliche, und im Göttlichen gar nur ein Nichts, mit dem die Phantaſie andächtig gaukelt?

Nach den kühneren Grundſätzen, durch die ſich neuerlich in Deutſchland der tranſcendentale Idealiſmus zur Dignität einer abſoluten Anſchauungs und Weltſchöpfungslehre potenzirt hat, iſt eine immanente, das wirkliche Bewußtſeyn auf keine Art weder folgerecht überſteigende, noch poetiſch überfliegende Metaphyſik des Schönen nicht viel beſſer, oder wohl ſchlimmer, als gar keine. Denn wenn nur der wahrhaft etwas weiß, wer im Beſchauen des Abſoluten verſunken, die Identität ſeiner ſelbſt und der Gottheit betrachtet, und als Gottmenſch in ſeiner Art die ganze Welt nach Urbegriffen aus dem ewigen Einerlei des Abſoluten heraus conſtruirt, indem er über ſie räſonnirt, als wäre ſein Räſonniren ein Schaffen; nun, ſo wäre ja auch die einzige wahre Metaphyſik des Schönen nur diejenige, die, ſo oft man will, den erſten Schöpfungstag erneuert.

Es liegt in der Natur der Sache, daß kein Syſtem einer Metaphyſik des Schönen mit ſich ſelbſt anfangen, und ſich ſelbſt halten und tragen. kann. Nur als integrirenden Theil eines Syſtems der Philoſophie überhaupt läßt es ſich begründen und von Grund aus prüfen. Aber eine Reihe von Ideen zur Metaphyſik des Schönen in Beziehung auf mehr als Ein Syſtem der Philoſophie — und mehr ſollen die folgenden Gedanken nicht ſeyn — kann man mittheilen, ohne ſein eignes Syſtem als bekannt voraus zu ſetzen. Und es wäre ja möglich, daß überhaupt

Alles, was ſich unter dem mehr verſprechenden Titel verſteckt, im Grunde ſich ſelbſt auflößen müßte in eine Reihe von Anmerkungen zur theoretiſchen, praktiſchen und religiöſen Philoſophie.

Erſte Abhandlung.

Vom Urbegriffe des Schönen.

Erſte Abhandlung.

Vom Urbegriffe des Schönen.

Das Schöne an ſich, wenn es überall etwas iſt, was könnte es anderes ſeyn, als das Vollkommene ſelbſt in der beſondern Anſicht, die wir die äſthetiſche nennen? Die Verwandtſchaft des Schönen und des Vollkommenen iſt auch ſeit ſo langer Zeit anerkannt, daß ſich eben aus dieſer Verwandtſchaft der weſentliche Unterſchied einer tranſcendentalen und einer rein äſthetiſchen Theorie des Schönen längſt hätte ergeben müſſen, wenn nicht, von der Platoniſchen Schule an bis zur Baumgarten'ſchen hinab, der rein äſthetiſche Standpunkt mit dem tranſcendentalen, und in der Baumgarten'ſchen Schule noch beſonders das Aeſthetiſche mit dem Sinnlichen überhaupt, ſo ſonderbar verwechſelt worden wäre, daß ſich endlich in der Kantiſchen Schule die Meinung bilden konnte, Schönheit gehe die Vollkommenheit überhaupt nichts an.

I. Nach der Elementarlehre der eigentlichen Aeſthetik, die ſich von aller Tranſcendentalphiloſophie losſagt, hebt das Schöne ſich ſelbſt auf, ſobald es metaphyſiſch als Etwas an ſich beſtehendes gedacht wird.

Was wir auch ſchön finden und eben deswegen um ſeiner ſelbſt willen. ohne alle Rückſicht auf unſern beſondern Vortheil, ſchätzen mögen; es iſt doch immer nur ſchön, Kraft ſeiner Verhältniſſe zu den Geſetzen unſers menſchlichen Empfindungsvermögens.

Dieſe Geſetze ſtammen zwar, wie Alles, aus dem Urquelle der ewigen Weltordnung ab; aber wir kennen ſie doch nur als Reſultate der Vereinigung geiſtiger und phyſiſcher Kräfte in einer menſchlichen Organiſation. Nach den Bedingungen dieſer Organiſation, wenn gleich nicht nach ihnen allein, ſchätzen wir das Schöne nicht nur, wenn wir es ſehen, hören, und überhaupt durch einen beſtimmten Sinn empfinden; auch wo ſich die Empfindung im Innerſten der Seele über alle beſtimmten Sinne erhebt, und den freien Gedanken durch das Unermeßliche begleitet, bedarf doch die kühnſte Phantaſie ſinnlicher Bilder, um die höhere, aus keinem bekannten Organiſationsgeſetze erklärbare Kraft des Bewußtſeyns an Objekte zu knüpfen. Entweder verliert ſich beim Anſchauen des Schönen das Licht des Geiſtes in einen undurchdringlichen Nebel, oder das Göttliche ſelbſt nimmt in unſrer Vorſtellung ſogleich eine irdiſche Geſtalt an, und fügt ſich in die Geſetze des Organismus, nach denen das Auge ſieht, das Ohr hört. Selbſt dem Dichter, der ſich doch mehr, als alle übrigen Künſtler, dem Philoſophen nähert, weil er nur Gedanken und keinen irdiſchen Stoff verarbeitet, entſchlüpft das Schöne, wo die Verſinnlichung aufhört.

Welche Vorſtellung könnte man ſich nun, nach rein äſthetiſchen Begriffen, von dem Schönen an ſich machen? Ein Objekt für die Sinne kann es nicht ſeyn; denn in allen Sphären der Sinnenwelt iſt Schönheit nur Prädikat; und dieſes Prädikat inhärirt den Dingen nicht; es beruhet auf den Verhältniſſen, in denen ein Ding zu den Geſetzen unſers menſchlichen, an den menſchlichen Organismus gebundenen Empfindungsvermögens ſteht. Rücken wir aber das Schöne als ein Objekt über alle Sphären der Sinnenwelt hinauf, ſo verwandelt es ſich in einen trockenen Begriff, den der Verſtand zwar noch lange verarbeiten, aber nicht ſo umgeſtalten kann, daß dieſes Objekt als ſchön empfunden würde.

Ein intellectuelles, nur dem Verſtande gegenwärtiges Objekt iſt in äſthetiſcher Hinſicht gar keines; denn das Schöne iſt unmittelbar für das Empfindungsvermögen, nicht für den Verſtand, vorhanden; und wo es mittelbar auch für den Verſtand vorhanden iſt, da analyſiren wir denkend doch nur, was wir empfanden. Prädikat kann die Schönheit allerdings auch noch da ſeyn, wo das Sinnliche im Bewußtſeyn verſinkt, das Ueberſinnliche bis zur Göttlichkeit wächſt; und in den innerſten Tiefen des Gemüths empfunden, nicht bloß gedacht, wird. Schönheit der Seele iſt nicht gebunden an ſinnliche Formen. Das Herz hat ſeinen äſthetiſchen Himmel für ſich. Jene Seelenſchönheit, die durch Blick und Miene in einem menſchlichen Antlitze verkörpert erſcheint, und als Chriſtusſinn, Engelſinn, Madonnenſinn, aus manchem italieniſchen Gemälde durch das Auge zum Herzen ſpricht, bleibt, was ſie iſt; auch wo ſie ohne Verkörperung im Verborgenen ruht, und nur dem Dichter zugänglich iſt, der in Worten ausſprechen kann, was kein Pinſel und kein Meißel darſtellt. Aber auch dieſe Schönheit iſt in der äſthetiſchen Anſchauung nichts an ſich. Sie iſt ein Inbegriff von harmoniſchen Verhältniſſen einer menſchlichen Sinnesart.

Wie ſich das Permanente der Seelengüte zum Innern der Geiſterwelt und zur ewigen Urquelle des Guten verhält, ahnden wir vielleicht in ſchönen Augenblicken der Anbetung und Liebe. Aber woher nähme die Aeſthetik den Schlüſſel zu dieſer Ahndung? Eine Welt, die kein Auge geſehen hat, ſcheint ſich dem innerſten Sinne zu öffnen, wenn der denkende Geiſt die Idee des Guten bis zur Tiefe ihres Urſprungs verfolgt. Je beſonnerer er ſie verfolgt, deſto weniger kann er glauben, daß dieſes Gefühl nur ein ſchöner Traum ſey. Aber keine Aeſthetik ergründet den Unterſchied zwiſchen Wachen und Träumen. Im Anſchauen des Schönen gilt uns eine erdichtete Welt ſo viel, als eine wirkliche. Einem Gott der Phantaſie opfern wir in äſthetiſcher Begeiſterung eben ſo andächtig, als dem Schöpfer des Himmels und der Erde. Das iſt eben der gefährliche Zauber des Schönen, daß die äſthetiſche Begeiſterung ſich ſelbſt genügt, und keiner nüchternen Wahrheit zu ihrer Stütze bedarf. Sie hebt allen Unterſchied zwiſchen Ueberzeugung und ſchöner Einbildung auf. Sie macht uns, wenn wir uns ihr ganz ergeben, in einer katholiſchen Kirche nach denſelben Geſetzen zu Katholiken, nach denen ſie uns in einem Tempel des alten Griechenlands zu Heiden gemacht haben würde. Der wahre Glaube, was für einer es auch ſey, hat wenig Ehre von ſolchen Proſelyten.

Es iſt überhaupt gar kein äſthetiſches Streben des menſchlichen Geiſtes, etwas *an ſich* ergreifen, anſchauen, oder durchdringen zu wollen. So bald wir zum Genuſſe des Schönen mehr verlangen, als daß uns etwas ſchön *erſcheine*, nimmt unſer Geiſt ſchon eine ſpeculative Richtung. Eindrücke ſind es, die das äſthetiſche Bedürfniß befriedigen, wo uns das Schöne objectiv als etwas außer uns erſcheint. Woher dieſe Eindrücke ſtammen, und wie ſie bewirkt werden? iſt gar keine äſthetiſche Frage. In der äſthetiſchen Beſchäftigung des Geiſtes mit ſeiner eigenen Subjectivität iſt es wieder das

Gefühl, was ihm genügt. Welche Geiſteskräfte in ihm dieſes Gefühl erzeugen, läßt er ganz und gar dahin geſtellt ſeyn. In der objectiven Schäzzung des Schönen iſt deßwegen der erſte und letzte Geſichtspunkt der Effekt, die Wirkung im eminenten Sinne, das heißt, außer ihrer Beziehung auf vorausgeſetzte Urſachen, wie man das Wort auch längſt ſchon kunſtmäßig gebraucht hat.

Anmerkung 1. Schon aus der Beſchränkung der äſthetiſchen Reflexion auf Erſcheinungen und Gefühle leuchtet ein, welch ein totaler Unterſchied zwiſchen ihr und der philoſophiſchen Reflexion iſt. Noch beſtimmter kann man ſich dieſen Unterſchied erläutern durch den Mittelbegriff der Vorſtellung. Alles wahre Philoſophiren iſt ein intellectuelles Streben, die Vorſtellung zu durchdringen und durch ſie zu dem Reellen zu gelangen, das mehr als

Vorſtellung, iſt. Das Objective im Schönen aber iſt durchaus nur Vorſtellung. Nun mögen wir das Reelle, das der philoſophirende Geiſt zu ergreifen ſtrebt, materialiſtiſch oder ſpiritualiſtiſch deuten; von der bloßen Vorſtellung iſt es immer gleich weit entlegen. Was in der Schulſprache des neueſten Idealismus das Ideelle im Gegenſatze mit dem Reellen heißt, bedeutet nichts anders, als geiſtige Realität im Gegenſatze mit den phyſiſchen. Geiſtige Realität, oder was Daſſelbe ſagt, Geiſtesthätigkeit an ſich zu verwechſeln mit den Vorſtellungen, die nur Zuſtände ſind, und in unaufhörlicher Succeſſion einander verdrängen und vernichten, wird ſelbſt dem Idealiſten nicht einfallen, der weiß, was er durch ſein Philoſophiren erreichen will. Deßwegen iſt es auch bei der bloß äſthetiſchen Anſicht des Schönen völlig gleichgültig, zu welchem Syſteme der Metaphyſik man ſich bekennt. Ob man das äſthetiſche Gefühl metaphyſiſch aus der Selbſtthätigkeit Leibnitziſcher Monaden, oder aus dem glücklichen Zuſammentreffen materieller Atome, oder aus einer abſoluten Ichheit, oder einer abſoluten Naturvernunft deducirt, kann in den Grundſätzen, nach denen entſchieden werden ſoll, ob etwas ſchön oder nicht ſchön iſt, nicht das Mindeſte ändern.

Anmerkung 2. Man hat oft geſagt, daß die Analyſe des Schönen den Genuß ſchwäche, oder gar zerſtöre. Und doch hat man nicht läugnen können, daß manche Schönheit uns erſt mit der Analyſe, die den Genuß begleiten muß, vollkommen einleuchtet und befriediget. Wie dieß zuſammenhängt, läßt ſich nicht eher erklären, als, bis man den Unterſchied zwiſchen einer bloß äſthetiſchen, und einer metaphyſiſchen, oder pſychologiſchen, oder moraliſchen, oder gar phyſiologiſchen und naturhiſtoriſchen Analyſe anerkannt hat. Jede Analyſe des Schönen, die nicht äſthetiſch iſt, ſchwächt den Genuß und droht ihm Vernichtung. Aber die Analyſe des äſthetiſchen Effects kann gerade das Mittel werden, den Genuß auf das Höchſte zu ſteigern. Nur keine Deduction oder Cauſalerklärung, die über den Genuß ſelbſt hinausgreift, darf ſich in die Analyſe des Effects miſchen. Deßwegen fallen auch die pſychologiſchen, den Effect aus den verſchiedenen Seelenkräften deducirenden Analyſen des Schönen ſo froſtig aus. Aber die rein äſthetiſche Zergliederung der Schönheit nach dem Effect iſt wirklich ſchon eine Annäherung zur Poeſie. Was ſind denn auch eine Menge der ſchönſten Beſchreibungen, beſonders bei den romantiſchen Dichtern, anders, als Analyſen? Aber freilich keine metaphyſiſchen, keine pſychologiſchen, keine phyſiologiſchen, keine naturhiſtoriſchen Zergliederungen des ſchönen Gegenſtandes.

Und ſo geht uns erſt durch äſthetiſche Analyſe über die Schönheit Raphaeliſcher Gemälde das wahre Licht der äſthetiſchen Anſchauung auf, in welchem der Gegenſtand ganz anders erſcheint, als im Lichte der wiſſenſchaftlichen Betrachtung. Die wiſſenſchaftliche Betrachtung zerſtreuet den magiſchen Nebel, in den die Phantaſie alles Unvollkommene hüllt. Durch äſthetiſche Aufklärung aber wird die Reflexion immer beſtimmter auf den Punkt geleitet, den man den Mittelpunkt der idealen Schöpfung, oder den Lichtpunkt nennen könnte, von welchem der Zauber ausſtrömt, der ſich in farbigen Strahlen über den ſchönen Gegenſtand verbreitet.

II. Nach den Elementarlehren der eigentlichen Aeſthetik hat auch die Betrachtung des Vollkommenen nur einen indirecten Antheil an der Schätzung des Schönen.

Wer denkt an Vollkommenheit, wenn er mit wahrhaft äſthetiſchem Intereſſe die griechiſche Wellenlinie dem gothiſchen Schnörkel vorzieht, und einen Accord lieber hört, als eine Diſſonanz? Oder ſelbſt wenn eine mahleriſche Gegend mit allen Reizen, die ein Claude Lorrain in ſein Kunſtwerk aufnehmen kann, in der wirklichen Natur vor uns da liegt, und die Seele mit den Blicken von einer ſchönen Partie zur andern hingeleitet, und Gedanken und Gefühle das ſchöne Ganze umfaſſen; wer iſt ſich da irgend einer Betrachtung des Vollkommenen, oder auch nur eines beſtimmten Strebens nach Vollkommenheit bewußt? Der Aeſthetiker kann, ſeiner Meinung zu Gefallen, behaupten, der anſchauende Geiſt ſtrebe im Genuſſe des Schönen nach Vollkommenheit, ohne es zu wiſſen. Aber woher weiß es denn der Aeſthetiker? Er ſchiebt ſeine Theorie in das Bewußtſeyn hinein, und findet ſie durch willführliche Deutungen in ihm wieder. Auch durch den Gegenſatz von Kunſt und Natur läßt ſich das Verhältniß des Schönen zum Vollkommenen nicht nachweiſen. Man nehme den vieldeutigen Begriff der Vollkommenheit in welchem Sinne man will; bald wird er ſich auf ſchöne Naturgegenſtände ſowohl, als auf Kunſtwerke anwenden laſſen, und bald wieder auf dieſe ſo wenig, als auf jene.

Allen möglichen Beſtimmungen des Begriffs der Vollkommenheit liegt diejenige zum Grunde, die wir *Zweckmäßigkeit* nennen. Zweckmäßigkeit überhaupt iſt Uebereinſtimmung eines Gegenſtandes mit einer Idee, nach welcher dieſer Gegenſtand ein ſolcher und kein anderer ſeyn ſoll. Nun können wir der bildenden Natur eben ſo leicht Zwecke zuſchreiben, als wir die Idee, die ein Künſtler ausführen wollte, in ſeinem Kunſtwerke verfolgen können.

Sobald uns ein ſchöner Gegenſtand, er ſey Naturprodukt oder Kunſtwerk, als ein Ganzes erſcheint, können wir das Verhältniß der Theile zum Ganzen nach einer beſtimmten Idee verfolgen. Aber nicht jeder ſchöne Gegenſtand erſcheint uns als ein Ganzes; und mehr als Eine Idee läßt ſich hypothetiſch in das Verhältniß der Theile zum Ganzen hinein tragen, wenn wir eben aus dieſen Verhältniſſen die Idee erſt errathen ſollen. Wir können alſo eine durchaus unäſthetiſche Zweckmäßigkeit eben ſo leicht, als eine äſthetiſche, in dem ſchönen Gegenſtande aufſuchen; und wenn wir wirklich in ihm eine äſthetiſche Zweckmäßigkeit erkennen, müſſen wir ſchon einen Maßſtab des Schönen haben, der von aller Reflexion auf Zweckmäßigkeit unabhängig iſt, weil wir ſonſt nicht fragen und forſchen könnten, ob und warum dieſe Zweckmäßigkeit eine äſthetiſche iſt, und nicht etwa eine ökonomiſche, oder eine phyſiologiſche, oder eine mediciniſche, oder irgend eine andre, die, auch wo ſie durchaus erreicht iſt, doch die Schönheit nichts angeht. Alſo drehen ſich alle Verſuche, das Schöne aus dem Zweckmäßigen zu deduciren, in einem ewigen Zirkel. Nur nach Vorausſezzung einer eigenen Art von Zweckmäßigkeit, die ſich von jeder andern unterſcheidet, und eben dadurch beweiſet, daß das Schöne urſprünglich von dem Zweckmäßigen ganz verſchieden iſt, können wir in den zweckmäßigen Verhältniſſen der Theile zum Ganzen Schönheit wahrnehmen. Die Idee ſelbſt muß äſthetiſch ſeyn, die der Künſtler ausführt, oder die kunſt- und zweckmäßigſte Ausführung giebt dennoch kein ſchönes Ganzes. Verſuchen wir nun, die Schönheit aus der Zweckmäßigkeit zu deduciren, ſo legen wir, was wir ſuchen, ſchon als für ſich bekannt in die Deduction hinein, und ſpielen mit Worten.

Daß alle Vollkommenheit zuerſt als Zweckmäßigkeit gedacht wird, man ſteigere hernach den Begriff des Vollkommenen ſo hoch, oder ſenke ihn ſo tief, als man will; muß man wohl in Acht nehmen, wenn man die *Kantiſche* Schönheitslehre mit der *Wolfiſch-Baumgarten'ſchen* vergleichen will. Auch alle übrige Aeſthetiker, die das Schöne aus dem Vollkommenen deduciren, gehen von der Zweckmäßigkeit aus, die in ſchönen Gegenſtänden ſich ſelbſt darſtellen ſoll. Sie trennen nur nicht ſcharf genug die Zweckmäßigkeit, ohne die es keine Vollkommenheit giebt, von der Vollkommenheit ſelbſt. Der Erſte, der es mit dieſem Unterſchied in Beziehung auf das Schöne genau nahm, war Kant. Kant's Schönheitslehre iſt in ihrer Wurzel nur die erſte Hälfte der Wolfiſch-Baumgarten'ſchen auf Koſten der zweiten Hälfte ausgeführt, und dann den beſondern Lehren der neuen Vernunftkritik angepaßt.

Die Wolfiſch-Baumgarten'ſche Schule hatte die Zweckmäßigkeit metaphyſiſch bis zur Vollkommenheit hinauf geſteigert, und dann die Vollkommenheit wieder bis zur Sinnlichkeit hinab gedrückt, ſo, daß ſie demonſtriren konnte, Schönheit ſey ſinnliche Vollkommenheit. Kant der mit dem Vollkommenen nicht ſpielen mochte, erblickte im Schönen ganz gern ein bloßes Spiel ſeiner reflectirenden Urtheilskraft, weil er (die Beiſpiele, die er gewöhnlich anführt, beweiſen es) bei ſeinen Betrachtungen über das Schöne nicht leicht an den vaticaniſchen Apoll, oder an Raphaels Madonnen dachte, deſto öfter aber an ſchöne Blumen, und, nicht zu vergeſſen, an ſchöne Ringe, Doſen und dergleichen. Er ließ es alſo, um ſeine Schönheitslehre aufzubauen, bei der bloßen Zweckmäßigkeit bewenden, ohne die Vollkommenheit in das Spiel zu ziehen. Aber etwas Beſonderes mußte es denn doch ſeyn, was auch für ihn die äſthetiſche Zweckmäßigkeit von jeder andern unterſchied. Dieſes Beſondere nun, daß die Wolfiſch-Baumgarten'ſchen Aeſthetiker in der Zweckmäßigkeit als ſinnliche Vollkommenheit erkannt haben wollten, wurde in Kant's ſpeculirendem Verſtande zur ſo genannten Zweckmäßigkeit ohne Zweck, einem Spielwerke der reflectirenden Urtheilskraft, die ſelbſt nicht weiß, was ſie will. Wie Herder ſich an dieſem Spiele ärgerte, ſo dürfte ſich Jeder daran ärgern, wen nicht die ſchönen Ringe und Doſen zur Unzeit einfallen. Denn welche Subtilitäten und Sophiſmen müſſen aufgeboten werden, die Schönheit eines Gemäldes von Raphael, der durch den beſtimmteſten und doch durchaus ſchönen Ausdruck beſtimmte, und doch durchaus äſthetiſche Ideen ausführte, ſo zu deuten, daß ſich die himmelan ſtrebende Darſtellung in das ſchwankende Phantom der Zweckmäßigkeit ohne Zweck verwandelte!

Aber Kant's Formalismus, den man mit ein wenig dialektiſcher Kunſt zu jedem beliebigen Idealismus und Realismus umgeſtalten kann, bedarf noch einer beſondern Kritik. Hier mußten wir ſeiner nur gedenken, um die Vollkommenheitslehren beſſer zu verſtehen, denen er in den Weg tritt, und denen er doch ſeinen Urſprung verdankt.

Ehe die Aeſthetiker von der Wolfiſch-Baumgarten'ſchen Partei Schönheit für ſinnliche Vollkommenheit anſehen konnten, mußten ſie ſelbſt die Quelle trüben, aus der ſie ſchöpften. Anders konnte es ihnen nicht gelingen, eine ſinnliche Vollkommenheit heraus zu demonſtriren, die in ihrer Art gerade ſo viel leiſtet, wie die Kantiſche Zweckmäßigkeit ohne Zweck.

Der Begriff der Vollkommenheit iſt in ſeiner metaphyſiſchen Tiefe ſowohl, als in allen ſeinen empiriſchen Anwendungen, durchaus objectiv. Schon dadurch unterſcheidet er ſich vom Begriffe der Zweckmäßigkeit, der zunächſt immer nur ſubjectiv iſt. Zweckmäßig iſt Alles, was einem Zwecke entſpricht. Zwecke ſind ſo mancherlei möglich, als Triebe, Launen und Einfälle. Das Zweckmäßige allein hat alſo nicht den mindeſten objectiven Werth; man müßte denn annehmen, das Tolleſte und Abſcheulichſte, wenn es dem Zwecke eines Verrückten und eines Böſewichts völlig entſpricht, ſey mehr werth, als die ganze beſte Welt, die, ſo weit irdiſche Augen reichen, den Zwecken der Vernünftigſten und Beſten noch nie entſprach. Aber Vollkommenheit, ſo oft ſie auch mit bloßer Zweckmäßigkeit verwechſelt worden, iſt unabhängig vom Wechſel der Meinungen, und vom individuellen Verlangen. Vollkommen iſt nichts, was nicht der *Einheit der Zwecke aller vernünftigen Weſen* entſprechend gefunden werden würde, wenn alle vernünftige Weſen ſich über Dasjenige bedeuten könnten, was in ihren Beſtrebungen und Wünſchen wahrhaft-vernünftig iſt. Eine ſolche Uebereinſtimmung in Demjenigen, was vernünftig iſt, abgeſehen von allem individuellen Verlangen, ſetzt die Idee einer *objectiven* Vernunft voraus, die auf ſich ſelbſt beruht, und auf die ſich alle ſubjective Vernunft als menſchliche Vorſtellungsart bezieht, ſo oft wir inne werden, daß Vernunft außer dieſer Beziehung *nur* menſchliche Vorſtellungsart und als bloße Vorſtellungsart ins Unendliche ſich ſelbſt verdächtig ſeyn würde. Mag nun dieſe Beziehung im Grunde bedeuten, was ſie will. Mag das Objective in der Vernunft der Schlüſſel zum Geheimniſſe der Ewigkeit, oder nur eine myſtiſche Idee ſeyn, nach der ſich der denkende Geiſt regulirt, wenn wir zu aller Wahrheit eine objective Bürgſchaft ſuchen und zu allen relativen Wahrheiten das Nothwendige der abſoluten und ewigen Wahrheit hinzudenken, um ein Merkmal der Untrüglichkeit wenigſtens ſkeptiſch in Gedanken zu haben; Vollkommenheit, im Gegenſatze mit bloßer Zweckmäßigkeit, beruht als Begriff immer auf jener myſtiſchen Objectivität. Was wir für wahrhaft-vollkommen halten ſollen, wäre es auch nur die vollkommenſte Kleinigkeit, muß in unſern Gedanken übereinſtimmen mit einer Idee von Vortrefflichkeit nach Geſetzen einer ewig unwandelbaren Vernunft, die auf ſich ſelbſt beruht.

Der Begriff der Vollkommenheit iſt nicht nur in ſeiner Wurzel metaphyſiſch, er iſt auch nur in ſo fern einer empiriſchen Anwendung fähig, als wir Dingen der Sinnenwelt eine objective Vortrefflichkeit beilegen, und ſie unabhängig von allen individuellen Zwecken um ihrer ſelbſt willen ſchätzen. Aber auch in ſeiner empiriſchen Anwendung bleibt dieſer Begriff myſtiſch. Denn wie wir überhaupt Etwas, ſchlechthin als Etwas, ganz um ſeiner ſelbſt willen ſchätzen können, iſt ſo unbegreiflich, wie die Möglichkeit einer uneigennützigen Schätzung überhaupt. In der Schule können wir freilich mit der Uneigennützigkeit und mit der Vollkommenheit gleich kurzen Prozeß machen; wir dürfen nur ſagen, jenes ſey ein Hirngeſpinnſt, und, was wir mit dem Vollkommenen meinen, ſey nichts anders als Beziehung auf das Angenehme und Nützliche, ſo fern es vermuthlich Alle befriedigen würde, unter der Bedingung, daß die Wünſche des Einen ſich nach den Wünſchen des Andern bequemten. Mit dieſer populären Vollkommenheitslehre ſteht nur das höchſte Bewußtſeyn ſelbſt, dem die Idee des Vollkommenen angehört, in peinlichem Widerſpruche. Allerdings muß die Vollkommenheit des Weltganzen am Ende mit der allgemeinen Glückſeligkeit, ſo weit dieſe möglich iſt, zuſammentreffen; aber Vollkommenheit und allgemeine Glückſeligkeit ſind darum noch lange nicht Eins und Daſſelbe. So lange wir wiſſen, was wir wollen, wenn wir nach Vollkommenheit ſtreben, können wir eher einen viereckigen Zirkel anſchauen, als eine glückliche Beſtie für vollkommener halten, als den unglücklichſten Menſchen. Wenn wir den Begriff der Vollkommenheit in ſeiner Reinheit auffaſſen, denken wir gar nicht an Glückſeligkeit; wir verlangen nur, daß etwas mit einer vernünftigen Idee, und folglich auch in allen ſeinen Theilen mit ſich ſelbſt übereinſtimme; wie es ſich dann zu unſrer oder fremder Glückſeligkeit verhalten mag, laſſen wir ganz und gar dahin geſtellt ſeyn. So denken wir uns abſolute Vollkommenheit als völlige Uebereinſtimmung des Höchſten, das wir überhaupt denken können, mit ſich ſelbſt nach einer durchaus objectiven Idee von abſoluter Vortrefflichkeit, die alles Mangelhafte in jeder möglichen Hinſicht ausſchließt. Aber auch bei der Schätzung des Vollkommenen in dem eingeſchränkten und relativen Sinne, der das Mangelhafte nur in einer beſtimmten Hinſicht ausſchließt, ſehen wir den Gegenſtand darauf an, ob er mit einer beſtimmten Idee von Vortrefflichkeit, und dieſer Idee gemäß in allen ſeinen Theilen mit ſich ſelbſt, übereinſtimmt. Auch da *vergeſſen* wir unſer eignes Intereſſe, wenn wir es gleich nicht *vernichten* können. Was uns in dieſer objectiven Dignität als vortrefflich *erſcheint*, hat *empiriſche* Vollkommenheit. Aber auch dieſe empiriſche, und wie ſich von ſelbſt verſteht, immer nur relative Vollkommenheit iſt nichts weniger, als Dasjenige, was nach der

Wolfiſch-Baumgarten'ſchen Aeſthetik *ſinnliche* Vollkommenheit heißt.

Empiriſche Vollkommenheit iſt in ſo mancherlei beſtimmten Hinſichten möglich, als wir einen ſinnlichen Gegenſtand um ſeiner ſelbſt willen ſchätzen können. Solcher Hinſichten giebt es nicht mehr als die bekannten drei: die *moraliſche*, die *wiſſenſchaftliche*, und die *äſthetiſche*. Nun verwechſelt die Wolfiſch-Baumgarten'ſche Aeſthetik das Aeſthetiſche mit dem Sinnlichen, als ob Gegenſtände dadurch ſchön würden, daß Vollkommenheit an ihnen ſinnlich erkannt wird, ob wir gleich die Vollkommenheit, die ſinnlich erkannt wird, eben ſo gut in moraliſcher, oder wiſſenſchaftlicher, als in äſthetiſcher Hinſicht ſchätzen können. Man bedachte nicht, daß wir, um die ſinnlichen erkennbaren Eigenſchaften und Verhältniſſe eines Gegenſtandes ſchön zu finden, ſchon einen

Maßſtab haben müſſen, nach welchem wir abmeſſen, ob die Bedingungen da ſind, ohne welche ein Gegenſtand nicht ſchön iſt, und ſollten noch ſo viel Eigenſchaften, um derer willen wir ihm eine moraliſche oder wiſſenſchaftliche Vollkommenheit zuſchreiben, ſinnlich an ihm erſcheinen. Anſtatt das Verhältniß des Aeſthetiſchen zum Guten und Wahren unmittelbar in den Tiefen des Gemüths aufzuſuchen, preßte man die Aeſthetik in den Gegenſatz zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit ein, deducirte die Vollkommenheit aus der Vernunft, ſchrieb der Vernunft klare Vorſtellungen zu, der Sinnlichkeit dunkle, und lehrte nun, es ſey eine dunkle Vorſtellung, die wir von der Vollkommenheit haben, wenn wir etwas ſchön finden; als ob wir nicht auch von moraliſcher und wiſſenſchaftlicher Vollkommenheiten dunkle Vorſtellungen haben könnten, die ſich gar nicht auf das Schöne beziehen. Die Wolfiſch-Baumgarten'ſchen Aeſthetiker trübten alſo die Quelle aus der ſie ſchöpften, dadurch, daß ſie die Idee der Vollkommenheit, deren Objectivität ſie ſehr gut einſahen, nicht in den drei urſprünglichen Richtungen verfolgten, nach denen der freie Geiſt im unmittelbaren Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt moraliſche, wiſſenſchaftliche und äſthetiſche Verhältniſſe ſcheidet. Darum verwickelte ſich dieſe Schule in Sophismen über Sophismen, wenn ſie lehren wollte, wie ſich äſthetiſche Vollkommenheit zur wiſſenſchaftlichen und moraliſchen verhält, oder, warum gewiſſe Gegenſtände, an denen nach moraliſchen oder wiſſenſchaftlichen Begriffen zuverläſſig eine Art von Vollkommenheit ſinnlich, alſo in dunkeln Vorſtellungen, erkannt wird, darum noch keineswegs ſchöne Gegenſtände ſind. Man erinnere ſich an Moſes Mendelsſohn's und Sulzer's ſchulgerechte Analyſen des Schönen nach dem Princip der Vollkommenheit, und vergleiche mit dieſen Analyſen, was Johann Winkelmann und Mengs, nach demſelben Princip, aber mit unvergleichbar mehr äſthetiſchem Gefühle vom Weſen der Schönheit lehrten.

III. Nicht das Sinnliche im Gegenſatze mit dem Intellectuellen, oder die dunkeln Vorſtellungen im Gegenſatze mit den klaren, ſondern die urſprünglich verſchiedenen Anſichten, die der menſchliche Geiſt vom Vollkommenen überhaupt haben kann, beſtimmen das Verhältniß der Vollkommenheit zur Schönheit im ganzen Umfange menſchlicher Anſchauungen und Gedanken.

Wie ſich das Vollkommene von dem Zweckmäßigen, das nur zweckmäßig iſt, unterſcheidet, müſſen wir immer im Gedächtniß behalten, wenn wir über das Verhältniß des Vollkommenen zum Schönen weiter philoſophiren wollen.

Der Begriff der Zweckmäßigkeit nimmt alle möglichen Zwecke in ſich auf, die eigennützigſten und ſchlechteſten wie die edelſten und beſten. Aber der Begriff der Vollkommenheit ſchließt jeden Zweck aus, der keine uneigennützige, das heißt hier, keine ſolche Schätzung des Gegenſtandes zuläßt, bei welcher alle beſtimmte Reflexion auf eigenes Intereſſe aus dem Bewußtſeyn verſchwindet.

Das Göttliche im Bewußtſeyn iſt es am Ende allein, was uneigennützige Schätzung möglich macht. Denn den Trieben zu gehorchen, die im Organismus und der Sinnlichkeit gegründet ſind, hört der Menſch nur dadurch auf, daß er einem höheren Triebe folgt, deſſen Ziel im Unendlichen liegt. Dieſes Ziel, das ohne nähere Beſtimmung das Abſolute heißt, iſt eben das Göttliche (το θειον, wie es ſchon die griechiſchen Philoſophen ſo gern nannten), deſſen der Menſch ſich bewußt wird, wenn er das Wahre und das Gute in ewiger Beharrlichkeit, Vollendung und Einheit denkt. Nur das Göttliche iſt dann auch das Vollkommene an ſich. Es umſchlingt alle überſinnlichen Zwecke, und ſchließt alle Bedürfniſſe aus, die etwas Geringeres, als das Verlangen der menſchlichen Natur nach dem Göttlichen ſelbſt, ſind. Dieſes Verlangen löſet in den Schranken des menſchlichen Daſeyns ſich ſelbſt in mehrere Beſtrebungen auf, die ſich in ihrer Fortſetzung um ſo weiter von einander trennen, je mehr ſie ſich von dem Urquell aller Vollkommenheit entfernen. Gleichwohl geht die iſolirte Wahrheit, nach der zum Beiſpiel den Mathematiker verlangt, und die er um ihrer ſelbſt willen ſchätzen und lieben kann, in die abſolute über, wo ſie der moraliſchen und jeder andern Wahrheit begegnet.

Aber mit dem Dualismus des Wahren und des Guten würde die Möglichkeit einer uneigennützigen Schätzung endlicher Dinge, die in die Sphäre der wiſſenſchaftlichen und der moraliſchen Reflexion fallen, erſchöpft ſeyn, wenn der denkend-empfindende Geiſt nicht auch in der freien Reflexion auf endliche Dinge jenen Dualismus in Beziehung auf Vollkommenheit wieder aufheben und das Vollkommene überhaupt, auch abgeſehen von ſeinem wiſſenſchaftlichen und moraliſchen Werthe, in den Verhältniſſen ſchätzen könnte, wie es uns *äſthetiſch* intereſſirt. Das äſthetiſche Intereſſe iſt dann das *liberale* im vorzüglichen Sinne. Nicht immer iſt es auf das Vollkommene gerichtet; aber *wenn* es auf das Vollkommene gerichtet iſt, behauptet es denſelben Charakter, durch den es ſich vom wiſſenſchaftlichen und moraliſchen Interreſſe unterſcheidet. Wir verlangen, um ein äſthetiſches Wohlgefallen an dem Vollkommenen zu finden, nichts weiter, als, daß es uns in der liberalſten Betrachtung durch ſich ſelbſt gefalle, indem es in uns ein freies Gefühl der harmoniſchen Entwickelung, oder des idealen Emporſtrebens unſrer geiſtigen Kräfte erweckt. Die Geſetze, denen dieſes Gefühl folgt, ſind in der Vereinigung des Intellectuellen mit dem Organiſchen, alſo in den Tiefen gegründet, da noch kein Verſtand durchſchauete. Sie ſind eben deßhalb Geſetze der eigentlichſten Menſchlichkeit oder Humanität, weil ſich in ihnen der Menſch, im edelſten Sinne des Worts, als ein Ganzes ſpiegelt, deſſen ſinnliche und intellectuelle Beſtrebungen ſich ſo in einander verlieren, daß beim Genuſſe des Schönen aller Unterſchied zwiſchen dem Sinnlichen und dem Intellectuellen aufhört. Aber bei der Betrachtung des Göttlichen in ſeiner idealen Reinheit verſchwindet die ganze Sinnenwelt in ein Nichts. Da hört ſelbſt die ſchönſte Menſchlichkeit auf, Maß und Muſter zu ſeyn. Aber indem das

Licht des Verſtandes auf dieſer Höhe erliſcht, kehrt die Reflexion zurück zum Bewußtſeyn unſers menſchlichen Strebens nach dem Vollkommenen überhaupt. Wir fühlen dann unſre Perfectibilität, auch ohne an ſie zu denken. Die beſtimmte Idee der Göttlichkeit geht in die unbeſtimmte Idee der Vollkommenheit über. Aus der abſoluten Vollkommenheit werden relative Vollkommenheiten. Nach dem Maßſtabe der relativen Vollkommenheiten ſchätzen wir nun jede Vortrefflichkeit, die den Menſchen ehrt, und das Innerſte ſeines Herzens erfreuet, als etwas Göttliches in ſeiner Art. So knüpft das Gefühl der Perfectibilität, das permanente Merkmal unſrer Gattung, in der äſthetiſchen Anſchauung unſers eigenen Emporſtrebens nach Vollkommenheit das Göttliche mit dem Menſchlichen zuſammen.

Auch die wiſſenſchaftliche Anſicht des Vollkommenen kam in die äſthetiſche übergehen. Noch leichter die moraliſche. Deßwegen konnte auch von jeher das Schöne bald mit dem Wahren, bald mit dem Guten verwechſelt werden. Das urſprüngliche Verhältniß des Schönen zum Wahren, zum Guten und zum Göttlichen beſonders zu analyſiren, mögen die folgenden Abhandlungen einige Beiträge liefern.

* * *

Dieſe erſte Unterſuchung endigt mit einer beſtimmten Antwort auf die Frage von der wir ausgingen: ob das Schöne an ſich, wenn es überall etwas iſt, irgend etwas Anderes ſeyn könne, als das Vollkommene in der beſondern Anſicht, die wir die äſthetiſche nennen? Nur durch den vermittelnden Begriff der Vollkommenheit konnten wir das Schöne einer metaphyſiſchen Erörterung unterwerfen. Es bleibt immer eine Verſetzung der Begriffe, das Vollkommene, ſofern es äſthetiſch betrachtet wird, als das Schöne zu denken, auf dieſe Art die An-ſich-heit oder metaphyſiſche Objectivität, die im Grunde nicht dem Schönen, wohl aber dem Vollkommenen zukommt, in das Schöne zu übertragen, und ſo den Urbegriff des Schönen im alten Platoniſchen Sinne zu erneuern. Aber dieſe Verſetzung der Begriffe iſt doch nicht etwa nur ein rhetoriſcher Trope. Sie erfolgt nach den höchſten Geſetzen der menſchlichen Geiſtesthätigkeit von ſelbſt, wenn wir an die Stelle des Unbeſtimmten im Urbegriffe der Vollkommenheit eine von den beſtimmten Vorſtellungsarten ſetzen, die unmittelbar aus dem höchſten Bewußtſeyn der urſprünglichen Richtungen unſers Geiſtes hervorgehen. Ganz auf dieſelbe Art, wie wir uns das Vollkommene, in der äſthetiſchen Anſicht, als das Schöne an ſich denken, wird es in der moraliſchen Anſicht zum höchſten Gute, in der wiſſenſchaftlichen zur Urquell der Wahrheit, und in der religiöſen Anſicht zur Gottheit ſelbſt.

Alſo ſind die Aeſthetiker, die das Schöne für eine Modification des Vollkommenen hielten, wenigſtens der Wahrheit weit näher gekommen, als nach ihnen Kant, der die abenteuerliche Vorſtellung einer Zweckmäßigkeit ohne Zweck zum transcendentalen Begriffe der Schönheit erheben wollte. Jede große Künſtlerphantaſie ſtrebt dem Vollkommenen nach; und nicht etwa nur, wann ſie idealiſirt. Auch aus der Beobachtung der ſchlichten Natürlichkeit blickt das Streben nach dem Vollkommenen hervor, wenn der Künſtler ſich bemüht, den Typus der Gattung, zu der ein Gegenſtand gehört, ganz zu erreichen. Denn die relative Vollkommenheit eines ſchönen Kunſtproducts, das durch Nachahmung der

Natur entſtanden iſt, trifft immer zuſammen mit dem Typus, an welchen die Natur ſelbſt ſich gebunden zu haben ſcheint, um etwas hervorzubringen, das in ſeiner Art vollendet ſeyn ſollte. Der Maler, der mit wahrem Kunſtgefühle ein ſchönes Weib malt, will vor allen Dingen, daß der natürliche Typus der Weiblichkeit in einem individuellen Bilde ſo ſchön, als möglich, erſcheine. Ehe ein ſchöner Baum in einem Landſchaftsgemälde erſcheinen kann, muß er vor allen Dingen ein Baum, und zwar noch beſtimmter, eine Linde, oder eine Pappel, oder ein anderer Baum ſeyn, dem man ſogleich anſieht, daß er die Gattung und Art, zu der er gehört, ſo ſchön als möglich, repräſentirt. Dieſes artiſtiſche Streben nach dem Typus der Gattungen und Arten geht von der Vorſtellung aus, die der Künſtler, ohne alle metaphyſiſche Speculation, von der

Vortrefflichkeit der Natur hat. Derſelbe Kunſttrieb, der ihn zur Nachahmung natürlicher Geſtalten reizt, erfüllt ihn mit Liebe zu der Natur. Er bewundert die plaſtiſchen Kräfte und freuet ſich ihrer Geſetze, die alle auf Hervorbringung und Erhaltung von Gattungen und Arten nach einem Typus zielen, der eine unendliche Menge von Varietäten zuläßt, und doch immer derſelbe bleibt. Das Bedürfniß des Schönen lehrt ihn bald, naturhiſtoriſche Vollkommenheit von äſthetiſcher abſondern. Wer eine Kröte, in welcher die Krötenform zum Bewundern vollendet erſcheint, mit mehr Wohlgefallen betrachtet, als eine Roſe, die in ihrer Entwickelung geſtört wurde, von deſſen Liebe zur Natur hat ſich freilich die ſchöne Kunſt nicht viel zu verſprechen. Aber ſo verſchieden auch die Schönheit eines Naturprodukts von der naturhiſtoriſchen Vollkommenheit deſſelben ſeyn mag, ſo wetteifert doch die nachbildende Künſtlerphantaſie, wenn der Gegenſtand der Nachbildung werth iſt, mit der Natur ſelbſt; und dieſer Wetteifer iſt immer auf die relative Vollkommenheit gerichtet, die wir ohne alle metaphyſiſche Reflexion einem Naturprodukte in dem Verhältniſſe zuſprechen, wie es der Idee gemäß zu ſeyn ſcheint, nach welcher die Natur, als ob ſie einen Plan befolgte, den wir Alle, ohne ſelbſt zu wiſſen, warum? vortrefflich finden müſſen, die Gattungen und Arten bildet.

Der natürliche, und wenn man will, blinde Glaube an die Vortrefflichkeit der Natur überhaupt iſt in den innerſten Tiefen unſers menſchlichen Weſens gegründet. Er entwickelt ſich ohne Speculation, wenn wir nur die Erſcheinungen der allgemeinen Bildungsgeſetze mit beſonnener Innigkeit in uns aufnehmen. Dann empfinden wir, auch ohne es zu begreifen, daß wir mit der Natur, in deren Schooße wir gezeugt und geboren ſind, nach Einem Ziele ſtreben; und dieſes Alles vereinigende Ziel ſcheint uns immer in gewiſſer Beziehung erreicht, wo uns etwas ſo erſcheint, als ob es, nach dem Willen der Natur, den der beſtimmte Typus ausdrückt, um ſeiner ſelbſt willen da ſeyn ſollte.

Dieß war es denn im Grunde auch, was Kant empfand, als er ſeine teleologiſche Schönheitslehre erſann. Wo uns etwas ſo erſcheint, als ob es um ſeiner ſelbſt willen da ſeyn ſollte, während wir uns doch nicht ſagen können, warum es denn genau dieß und nichts anders ſeyn ſoll, da haben wir die Erſcheinung der Kantiſchen Zweckmäßigkeit ohne Zweck. Aber von dieſer Erſcheinung bis zur Schönheit iſt noch himmelweit. Die ſcheußlichen Warzen auf dem Rücken der Kröte, erſcheinen ſo zweckmäßig ohne Zweck, wie die lieblichen Windungen der Blätter im Buſen der gefüllten Roſe. Das Intereſſe aber, daß wir an der zweckloſen Zweckmäßigkeit nehmen, bleibt auf halbem Wege ſtehen, und beſchäfftiget die Phantaſie dann freilich nur wie eine Art von Nürnberger Spiel, wenn wir nicht höher hinauf, durch die Zweckmäßigkeit hindurch, nach der Vollkommenheit blicken. Von der Vollkommenheit der Natur haben wir allerdings eben ſo wenig einen klaren Begriff, als von einer zweckloſen Zweckmäßigkeit. Aber die Erſcheinung des Relativ-Vollkommenen in der Natur, nach dem Typus der Gattungen und Arten, hat doch das Beſtimmte, das die ſchöne Kunſt in der Nachahmung der Natur zu erreichen ſtrebt. Zweckmäßigkeit ohne Zweck aber iſt etwas durchaus Unbeſtimmtes; und wo das Unbeſtimmte in der Kunſt verwaltet, da entſteht höchſtens die Arabeske. In jedem ſchönen Kunſtwerke von edlerer Art muß ſich das Unbeſtimmte in etwas Beſtimmtes, und dieſes wieder in jenes verlieren. Das Unbeſtimmte erinnert dann weiter an das Unendliche der Vollkommenheit ſelbſt. Aber das Beſtimmte iſt es immer, was in der Uebereinſtimmung mit den unwandelbaren Bildungsgeſetzen der Natur den artiſtiſchen Erſcheinungen den Charakter der Wahrheit giebt, ohne den ſie zu Phantomen herabſinken. Auf das Beſtimmte in den Kunſtwerken iſt immer die vernünftige Reflexion zuerſt gerichtet. Wo das Unbeſtimmte anfängt, da hat auch die Kritik ein Ende, und das oft verrufene „Perto non ſo che“ der Italiener iſt dann das Einzige, was der Sprache übrig bleibt, um über das

Schöne noch etwas Neues zu ſagen. Wo aber dieſes: „Ich weiß nicht, was“, mehr, als Ausruf eines blinden Gefühls iſt, da drückt es immer eine Ahndung der höheren Vollkommenheit aus, auf welche ſich die relative Vollkommenheit eines ſchönen Gegenſtandes in verſchwindenden Verhältniſſen bezieht.

* * *

Alles, was Plato in ſeiner metaphyſiſchen Begeiſterung vom Schönen meldet, iſt Folge jener leichten Verſetzung der Begriffe, nach welcher das Vollkommene ſelbſt, ſofern es äſthetiſch betrachtet werden kann, die Stelle des Schönen einnimmt. Um die Platoniſche Schönheitslehre zu verſtehen, muß man, wie Plato ſelbſt, von der göttlichen Ideal-Realität des Vollkommenen ausgehen. Dann ſieht man mit

Plato das Wahre, das Gute und das Schöne zugleich aus jener Ideal-Realität hervor treten, je nachdem man ſich der wiſſenſchaftlichen, oder der moraliſchen, oder der äſthetiſchen Reflexion überläßt. Geht man nun weiter mit Plato von einer dieſer Reflexionen unvermerkt zur andern über, ſo verwandeln ſich die Begriffe des Wahren, des Guten und des Schönen in einander; jeder tritt an die Stelle des andern, bis alle drei am Ende nur Einer zu ſeyn ſcheinen. Dieſe ſcheinbare Identität zu vollenden, wende man, immer mit Plato, ſeinen Blick zur göttlichen Ideal-Realität zurück, und das Vollkommene ſelbſt erſcheint als das Schöne, das Wahre und das Gute in ewiger Einheit, und in dieſer ewigen Einheit als das Göttliche zu deſſen Anerkennung und Anbetung die ganze platoniſche Philoſophie hinführt.

Wer Plato's Schönheitslehre, aus der Quelle geſchöpft, in einer Art von ſyſtematiſchem Zuſammenhange überſehen will, muß mit dem Geſpräche Phädrus anfangen, von dieſem zum Philebus übergehen, und dann erſt ſich an den älteren Hippias, und an das Gaſtmahl wenden. Man darf allerdings den älteren Hippias für dieſe Theorie claſſiſch nennen; aber der wahre Geiſt der Grundſätze, nach denen Plato die metaphyſiſche Objectivität des Schönen gegen die empiriſchen Argumente des Sophiſten vertheidigt, iſt weit beſtimmter im Phädrus und im Philebus ausgedrückt. Aus dem Phädrus lernen wir: „Der beflügelte Gedanke des Philoſophen ſey, in der Erinnerung an das frühere Daſeyn, da die menſchliche Seele mit den Göttern lebte, auf das Göttliche gerichtet. In dieſer Richtung empfange die Seele die geheimnißvolle Weihe, erinnere ſich an ihr voriges Anſchauen des Schönen aus jener Zeit, da ſie unter den Göttern lebte, und erblicke nun die irdiſche Schönheit im Lichte jener himmliſchen.“ Wie ſich das Schöne zum Göttlichen, nach Plato's Lehre, weiter verhält, drückt am beſten eine Stelle im Philebus aus, wo der Genuß, den das Schöne gewährt, von den ſinnlichen Genüſſen geſchieden, und mit dem erfreuenden Gefühle des Guten auf daſſelbe Princip der Göttlichkeit zurück geführt wird, das, nach Plato, der einzige Realgrund alles edleren, den denkenden Geiſt über die Thierheit erhebenden Lebens iſt. Nur in Beziehung auf dieſe religiöſe Tendenz der ganzen platoniſchen Philoſophie kann man die Argumente, nach welchen im Hippias die Objectivität und An-ſich-heit des Schönen vertheidigt wird, ganz verſtehen. Wenn man, fragt Plato, das Schöne mit ſinnlichem Maßſtabe mißt, warum ſollte man denn nicht alles ſchön nennen, was den Sinnen gefällt? Wenn man aber irgendwo das Angenehme, das den Sinnen gefällt, für ſchön, und in dieſer Hinſicht für mehr, als angenehm, erklärt, ſo müſſe doch wohl das Schöne, das dann zu dem Angenehmen hinzukommt, von dem Bloß-Angenehmen noch verſchieden ſeyn. Es müſſe ferner überall Daſſelbe ſeyn, auf das wir reflectiren, wenn wir in verſchiedenen Arten der Annehmlichkeit die Schönheit wieder finden, durch welche das Angenehme überhaupt zum Schönen werden kann, und daß eben das Vortreffliche und Objective iſt, das wir, wo es ſich nicht findet, bei aller Annehmlichkeit vermiſſen. Hier ſchließt ſich Plato's Theorie des Schönen an ſeine metaphyſiſche Ideenlehre an. So wie, nach dieſer Lehre, alle Realbegriffe, durch die wir etwas an ſich Beſtehendes, und über den Sinnenſchein Erhabenes denken, mit den ewigen Urbegriffen übereinſtimmen, nach denen die Gottheit ſelbſt dargebracht, was ſeyn konnte und ſollte, ſo auch unſre Realbegriffe vom Schönen. Daher ihre Objectivität, die ſonſt, nach platoniſchen Grundſätzen, unbegreiflich ſeyn würde. Was Johann Winkelmann mehr ausrief, als lehrte: „Die höchſte Schönheit iſt in Gott“, ergiebt ſich als metaphyſiſcher Lehrſatz aus dem Syſteme der platoniſchen Philoſophie. Wenn Plato die abſolute Vollkommenheit nicht gerade mit dieſem Namen nennt, ſo umſchreibt er ſie dafür deſto öfter. Wenn wir aber die platoniſche Schönheitslehre ſchwärmeriſch nennen, vergeſſen wir, daß man nur das Vollkommene, aus dem äſthetiſchen Geſichtspunkte betrachtet, an die Stelle des Schönen ſetzen darf, um den Urbegriff des Schönen im platoniſchen Sinne zu vertheidigen, auch wenn wir übrigens der platoniſchen Metaphyſik das Wort zu reden nicht geſonnen ſind.

Der populäre Begriff des Schönen nach griechiſcher Denk- und Sinnesart mag von dem platoniſchen noch ſo weit abweichen; er bezieht ſich doch überall auch auf das liberale Wohlgefallen, das kein Volk mehr als das griechiſche am Vollkommenen fand. Schön hieß in Griechenland wohl nie das Zweckmäßige ohne Zweck, deſto öfter aber das Herrliche, Hervorſtehende, in ſich ſelbſt Vortreffliche. Nichts Anderes, als dieß, verlangten die Spartaner nach der bekannten Formel ihres Gebets: „Das Schöne zum Guten.“ Das Schönſte für ſie war ein liberaler Heroismus, vereinigt mit den körperlichen Vorzügen und Reizen eines vollkommenen Helden. Von demſelben Gefühle einer liberalen Schätzung des Vollkommenen geleitet, wetteiferte die griechiſche Künſtlerphantaſie mit der Natur in der Darſtellung des Typus natürlicher Geſtalten. Man ſchätzte, mit einem Worte, das Vortreffliche, das ſeinen Werth in ſich tragen, und ſich eben dadurch von dem Nützlichen ſowohl, als dem bloß Angenehmen unterſcheiden ſollte, nach äſthetiſchen Geſetzen, die man, weil am Ende doch immer das Gefühl den entſcheidenden Ausſpruch thun mußte, theoretiſch in Begriffen und Grundſätzen zu verfolgen, kaum der Mühe werth fand. Daß die Griechen, wenn es zum Diſputiren kam, einander über den Begriff des Schönen eben ſo ſchwer bedeuten konnten, als wir Neueren mit unſerer ungriechiſchen Denk- und Sinnesart, ſieht man bei Gelegenheit auch aus Plato's Dialogen. Was Plato ſeinem Sophiſten in den Mund legt, darf man ohne Bedenken als Aeußerung eines großen Theils des griechiſchen Publikums anſehen, nach deſſen Vorſtellungen ſich die Sophiſten gewöhnlich bequemten. An einen metaphyſiſchen Urbegriff des Schönen dachte man vermuthlich in Griechenland nicht öfter, als in Deutſchland.

Zweite Abhandlung.

Von der äſthetiſchen Wahrheit und Wiſſenſchaft.

Zweite Abhandlung.

Von der äſthetiſchen Wahrheit und Wiſſenſchaft.

Giebt es ein äſthetiſches Wiſſen? Wo die äſthetiſche Anſicht eines Gegenſtandes in die theoretiſche oder wiſſenſchaftliche übergeht, verſchwindet ja die eine in dem Maße, wie die andere anfängt. Hat alſo die äſthetiſche Wahrheit, die bei der Schätzung ſchöner Kunſtwerke in Betracht kommt, mit der theoretiſchen oder eigentlichen Wahrheit, deren intellectueller Beſitz Wiſſenſchaft heißt, mehr, als den Namen, gemein? Oder dürfen wir unter den Einſchränkungen, die ſich der metaphyſiſche Begriff des Schönen überall gefallen laſſen muß, im theoretiſchen Ernſte ſagen: Daß Schöne im metaphyſiſchen Sinne ſey die äſthetiſche Erſcheinung des Wahren?

I. Aller Schönheit, der natürlichen wie der idealen, liegt eine dunkle Beziehung auf metaphyſiſche Wahrheit zum Grunde.

Man hat einen ſehr geringen Begriff von Wahrheit überhaupt, wenn man unter ihr, nach der gewöhnlichen Definition, die ſich freilich von einer Schule zur andern vererbt, nichts mehr verſteht, als Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit ihren Gegenſtänden. Schon der merkwürdige Begriff der mathematiſchen Wahrheit ſteht im Widerſpruche mit einer ſolchen Definition; denn die reine Mathematik kennt ja keine Gegenſtände, die von den mathematiſchen Vorſtellungen verſchieden wären. Nur da dürfen wir uns mit jener Definition begnügen, wo wir nicht philoſophiren, und nur entweder die Uebereinſtimmung unſrer Urtheile mit Erſcheinungen, die dann Gegenſtände heißen, oder die Uebereinſtimmung eines Bildes mit ſeinem Gegenſtande prüfen wollen, der dann auch nur Erſcheinung iſt. In beiden Fällen iſt der Begriff der Wahrheit durchaus empiriſch und ohne alle Beziehung auf das Wahre an ſich, das mehr, als Erſcheinnng iſt, und dem wir in der metaphyſiſchen Idee jede Erſcheinung unterwerfen, um zu fragen, woher ſie ſtammt und was ſie bedeutet.

Mit dem empiriſchen Begriffe der Wahrheit reichen wir denn auch völlig aus, wenn wir bei der Schätzung ſchöner Kunſtwerke nur auf die Uebereinſtimmung ſehen, die ſich zwiſchen der natürlichen Erſcheinung und der artiſtiſchen findet. Was geht uns da das Wahre an ſich, und die metaphyſiſche Wahrheit, das heißt, die Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellungen mit jenem Wahren an, das den natürlichen Erſcheinungen zum Grunde liegen mag?

Aber jenes Wahre an ſich, das nichts anders iſt, als die ewige Realität mit ihren Geſetzen, läßt ſich doch auch aus einem äſthetiſchen Geſichtspunkte betrachten. Denn wenn wir das Vollkommene ſelbſt, das der Inbegriff des Wahren und Guten iſt, mit dem Schönen identificiren können; warum nicht auch das Wahre, das dann nur als eine urſprüngliche Modification des Vollkommenen erſcheint? Die eine dieſer Verſetzungen der Begriffe iſt dem freien Geiſte, der ſich über das Gemeine der empiriſchen Vorſtellungsarten, erhebt, ſo natürlich, wie die andere. Das äſthetiſche Gefühl begleitet den Verſtand auch hier bis zu der Höhe, wo im Bewußtſeyn der Urbegriffe das Denken ſelbſt zur bloßen Ahndung der höheren Wahrheit wird, von welcher unſre geſammte menſchliche Wiſſenſchaft im Grunde doch nicht viel mehr iſt, als der Schatten.

Von Ahndung einer höheren, die menſchliche Faſſungskraft überſteigenden Wahrheit dürfen wir ſelbſt dann noch reden, wenn wir uns erlauben, mit den abſoluten Metaphyſikern von abſoluter Erkenntniß zu träumen, die den Menſchen ſo gut zukommen ſoll, wie den Göttern. Denn ſo weit hat es doch noch kein abſoluter Metaphyſiker, wenn er nicht wie ein Derwiſch ſich drehete, in der Selbſtgötterei gebracht, daß er das Daſeyn höherer Geiſter, deren Vernunft weiter, als die menſchliche, blicken kann, für ſchlechthin unmöglich erklärt haben ſollte. Angenommen, menſchliche Vernunft könne durch Demonſtration, oder durch intellectuelle Anſchauung in das Geheimniß der ewigen Realität eindringen, und ihre Geſetze erforſchen, ſo bleibt ſie doch immer im Kampfe mit dem Irrthum befangen, kann ſich der ſinnlichen Störungen nie genau erwehren, und arbeitet ſich nur mühſam hindurch zu dem, was der Eine, ſeine eigene Faſſungskraft bewundernd, für abſolute Erkenntniß annimmt, während der Andere lächelt. Nun, und eine ſolche Vernunft, die überdieß ſich ſelbſt nur in den Schranken der menſchlichen Natur erkennt, und von der äußerſten Höhe der Contemplation zurück blicken muß zu den fünf Sinnen, in deren Schooße ſie erwachte, ſollte in ruhigem und beſonnenem Ernſte nicht wenigſtens ein reineres Verhältniß denkender Geiſter zu der ewigen Realität und ihren Geſetzen möglich finden? Ahndung eines ſolchen reineren Verhältniſſes iſt denn auch uns Andern gegeben, die wir von abſoluter Erkenntniß nichts wiſſen. Und dieſe Ahndung nimmt ſo leicht einen äſthetiſchen Charakter an, daß ſelbſt die abſoluten Metaphyſiker nicht umhin können, die Sprache einer poetiſchen Begeiſterung zu reden, um ſich einigermaßen mitzutheilen. Poetiſche Begeiſterung galt deßwegen auch in der gläubigeren Vorwelt ſo leicht für Wahrſagungsgabe. Man glaubte, es ſey im Grunde ein und derſelbe Geiſtesblick, der das Schöne und das Wahre als einen einzigen Prometheusfunken den Göttern entwende. Und hatte man Unrecht?

Die dunkle Beziehung der Schönheit auf metaphyſiſche Wahrheit wird nur in Augenblicken empfunden, wo der Genuß des Schönen das Innerſte eines wachen Bewußtſeyns durchdringt. Dann entwickelt ſich mit der frei emporſtrebenden Thätigkeit der geiſtigen

Kräfte das Bedürfniß einer ſolchen Anſchauung der Natur, wie ihn der natürliche Eindruck nicht gewähren kann. Je feiner und lebendiger wir dann die Verhältniſſe ergreifen, in denen uns der Gegenſtand als ſchön erſcheint, deſto tiefer möchten wir in eben dieſe Verhältniſſe eindringen, nicht, um ſie zu erforſchen, ſondern nur, um ſie deſto beſtimmter und inniger in uns aufzunehmen. Auch die natürliche Erſcheinung erhält dann in unſern Augen etwas Magiſches. Wir werden ſo vieles in ihr gewahr, durch das die Natur ſelbſt ihre geheimen Abſichten und den verborgenen Geiſt ihrer Bildungsgeſetze an uns zu verrathen ſcheint, daß wir vertrauter mit dem Weſen der Dinge zu werden glauben, ohne an das Weſen der Dinge theoretiſch zu denken. So ſchwebt unſre Phantaſie, wenn uns eine ſchöne Landſchaft im Abendlichte anlächelt, und wir aus dem Eindruck mit wachem Bewußtſeyn und ungetheilter Aufmerkſamkeit hingeben, mitten im Genuſſe des Schönen weit über den Eindruck hinaus, und ein Geiſt, deſſen Gegenwart nur dem innern Sinne vernehmlich iſt, ſcheint zu uns aus Licht und Schatten, aus Wolken, Gewäſſern und Bäumen zu reden. Ein Kunſtwerk im Styl der ſchlichten Natürlichkeit kann uns ganz auf dieſelbe Art ergreifen. Wir ſympathiſiren dann zugleich mit dem Künſtler, der vor uns die neue Seite im Buche der Natur aufſchlägt. Wir glauben von ihm zu lernen, als ob er ein Dolmetſcher wäre, der zwar ſelbſt mehr errathen, als verſtanden ſeyn will, deſſen Abſicht uns aber doch verſtändlich genug iſt. Da nun das Schöne auch außer dem Zuſammentreffen mit dem Idealen ſo auf uns wirken kann, wie viel ſtärker muß ideale Schönheit jene Ahndung der höheren Wahrheit in unſerm Bewußtſeyn erregen! Im Gefühle des Idealen dringt ja der ſchaffende Künſtlergeiſt unmittelbar auf etwas Höheres, das gleichwohl nicht unwahr, nicht erlogen ſeyn ſoll. Das Ideale ſcheint nur das wahre Ziel der Natur ſelbſt, nur Dasjenige zu ſeyn, was von der Natur ſelbſt hervorgebracht werden würde, wenn nicht eine ihrer Wirkungen die andere hemmte. Im Idealen ſcheint ſich alſo der Geiſt der Wahrheit, der ſich den Sinnen verbirgt, wunderbar zu offenbaren. Der idealiſirende Künſtler wird in ſeinen eigenen Augen zum Seher, und ruft in ganzem Ernſte aus:

Was du als Schönheit hier empfunden,
Wird dort als Wahrheit dir entgegen gehn.

II. Mit der äſthetiſchen Ahndung metaphyſiſcher Wahrheit überträgt die Phantaſie den Begriff des Lebens in alle Formen der Natur.

Wie mag es doch wohl gekommen ſeyn, daß die Dichter aller Zeiten und

Völker von der Natur nicht reden konnten, ohne ſie poetiſch zu beſeelen? In der Kindheit des Menſchengeſchlechts konnte der Aberglaube, wenn es Aberglaube war, mit dem poetiſchen Bedürfniß gemeine Sache machen. Unbekannt mit unſern Unterſcheidungen organiſcher, chemiſcher und mechaniſcher Kräfte, hielt der rohe Naturverſtand an dem Begriffe feſt, der ihm am nächſten lag. Vom Bewußtſeyn ſeines Lebens ging der Menſch aus, um überall, wohin er blickte, Leben zu entdecken. Aber warum mußte die Poeſie auch in ſpäteren Zeiten dieſer uralten Vorſtellungsart getreu bleiben, nachdem die Wiſſenſchaft ihr längſt entſagt hatte? Wenn es nichts weiter, als Beluſtigung des Witzes iſt, was die neueren Dichter, wie die älteren, hinreißt, noch immer den alten Apoll und die alte Diane in der Sonne und im Monde zu ſuchen, mit den Bäumen und Quellen zu plaudern, und ſich etwas von ihnen erzählen zu laſſen; wie konnte ſich unſer Schiller bis zur poetiſchen Entrüſtung gegen die Phyſik ereifern, die uns nur Körper zeigt, wo die Poeſie Geiſter fordert? Wie konnte die ſpeculative Begeiſterung des deutſchen Metaphyſikers, die durch abſolute Erkenntniß den alten Glauben an ein wahrhaftes Leben aller natürlichen Dinge wieder herſtellen will, ſogleich zur poetiſchen Entzückung werden? Oder iſt etwa die neueſte ſo genannte Naturphiloſophie am Ende überhaupt nur ſpeculative Naturpoeſie?

Die Prüfung des Gegenſatzes zwiſchen Tod und Leben, und des Verhältniſſes mechaniſcher und chemiſcher Kräfte zu organiſchen liegt außerhalb den Grenzen einer Metaphyſik des Schönen. Aber das Geheimniß des Lebens und Todes iſt für den aufmerkenden Geiſt nicht nur das intereſſanteſte aller Geheimniſſe in der Natur; das äſthetiſche Gefühl muß, weil es ſelbſt ein erhöhtes Lebensgefühl iſt, ſchon die Vorſtellung des Todten verſchmähen. Ein todter Gegenſtand kann dem aufmerkenden Geiſt nicht anſprechen und ihm nichts ſagen, wenn gleich der kalte Verſtand ſich wiſſenſchaftlich oder praktiſch mit ihm beſchäftigen kann; das äſthetiſche Gefühl aber dringt mit ſolcher Stärke auf Erſcheinungen, aus denen ein Geiſt zum andern zu reden ſcheint, daß es lieber zu einem erdichteten Leben ſeine Zuflucht nimmt, als bei einer todten Erſcheinung des wirklichen beharrt. Denn es giebt kein äſthetiſches Gefühl ohne emporſtrebende und ſich frei entwickelnde Thätigkeit; und dieſe Thätigkeit will ſich mittheilen. Sie theilt ſich ſchöpferiſch mit, wenn das äſthetiſche Gefühl zum Kunſtbedürfniſſe wird, und der bildende Geiſt ſich ſelbſt in ſeine Werke überträgt. Aber auch wo kein Kunſtbedürfniß erwacht, und wir nur den Genuß des

Schönen ſuchen, verſchwindet das Bedürfniß der Mittheilung nicht, es verwandelt ſich nur in ein Beſtreben, den ſchönen Gegenſtand wie einen Freund zu empfangen, ſo ihn zu begrüßen, und ſich freundlich mit ihm zu unterhalten. Nun zeigt uns die Natur ſelbſt, wenn wir nicht unſre Gedanken in ſie hineintragen, und ſie dann wieder aus ihr hervor leſen, durchaus nichts Todtes. Sie zeigt uns nur Bewegung oder Ruhe. Wo die Ruhe als Merkmal der Erſtarrung den Zuſtand des Todes bedeutet, da iſt dieſe Bedeutung *erſchloſſen*, ſo wie überhaupt der Begriff der todten Materie erſchloſſen, keines weges unmittelbar von natürlichen Erſcheinungen abſtrahirt iſt. Erſchloſſene Begriffe aber gehen nur dann das äſthetiſche Gefühl an, wenn ſie einen dichteriſchen Charakter annehmen. Einen ſolchen Charakter kann auch der Begriff des Todes annehmen. Dann werden Bilder des Todes die Schatten im Gemälde des Lebens, und die Wirkung dieſes Gegenſatzes kann wachſen bis zum poetiſchen Grauſen. Das ſeltſamſte Spiel, das ſich die menſchliche Vorſtellungskraft mit dem Begriffe des Todes erlaubt hat, iſt wohl dieſes, daß ſie ihn ſogar perſonificirte, ohne ſich durch den Widerſinn einer todten Perſönlichkeit ſtören zu laſſen. Dichtungen, wie dieſe, gehören aber dem poetiſchen Naturverſtande nicht an. Sie ſind Produkte des ſpäteren Witzes, der ſich ſchon im Allegoriſiren allgemeiner Begriffe gefallen und geübt hat. Aber überall Leben zu erblicken, wo ſich etwas regt und bewegt, iſt ganz die Sache des poetiſchen Naturverſtandes. Dieſe Naturanſicht vereinigt ſich mit der äſthetiſchen Ahndung der metaphyſiſchen Wahrheit, auf die ſich alle natürliche Erſcheinungen beziehen. Der metaphyſiſche Grund der natürlichen Erſcheinungen iſt dann kein trockenes Ding an ſich; überhaupt kein Gedankending; er iſt das verborgene Leben der Natur ſelbſt, das ſich in unendlicher Mannigfaltigkeit entfaltet. Wenn dieſe Vorſtellungen ſich bis zur logiſchen Klarheit entwickeln, entſtehen Fragen und Zweifel. Aber das äſthetiſche Gefühl zweifelt nicht, und unterſucht nicht. Es läßt die Begriffe von Geiſt, Leben und Kraft in der intereſſanten Verwirrung liegen, in der ſie ſich inniger beiſammen finden, ehe der kalte Verſtand ſie zergliedert.

Metaphyſiſche Syſteme ſchmeicheln dem äſthetiſchen Bedürfniſſe wie Gedichte, wenn ſie eben dieſer Naturanſicht getreu bleiben, durch die ſich die äſthetiſche Anſchauung auf metaphyſiſche Wahrheit bezieht. Selbſt die trockenen Intellectualſyſteme, die zwar von logiſcher Zergliederung der Begriffe ausgehen, aber doch zu der Lehre führen, daß Daſeyn überhaupt nichts anders ſey, als Geiſt und Leben, ſind im Grunde poetiſch, und hören nur dann auf es zu ſeyn, wenn ſie, wie das Leibnitziſche Monadenſyſtem in der Wolfiſchen Schule, bis zur Geſchmackloſigkeit ſcholaſtiſch methodiſirt werden. Ganz anders müſſen metaphyſiſche Syſteme, in denen das Leben ſelbſt gleichſam aus dem Tode erklärt wird, auf das äſthetiſche Gefühl wirken. So viele Mühe auch der wahrhaft poetiſche Lucrez an die Darſtellung des epikuriſchen Atomenſyſtems verſchwendet hat, kann er ſich doch nur da als Dichter zeigen, wo er die leidigen Atome aus dem Geſichte verliert, und das Lebendige, wie es iſt, nicht, wie es aus Atomen entſtehen ſoll, poetiſch ergreift. Plato wußte ſeine todte Materie dadurch zu beleben, daß er die ewigen Ideen des Urgeiſtes in ihr erſcheinen ließ. Ariſtoteles glaubte im Grunde an ein allgemeines Leben der Natur, und wurde nur von ſeinen Auslegern falſch verſtanden. Aber die todte

Materie nach dem Carteſianiſchen und Lockiſchen Syſtem, dieſer abſolut lebloſe, nur mechaniſchen Geſetzen gehorchende Klumpen, entzieht ſich aller poetiſchen Ausbildung, mag der Aſtronom auch noch ſo viele Weltkörper aus ihr gebildet erblicken.

Wie genau die Poeſie mit dem Streben des menſchlichen Geiſtes, in der Natur Geiſt und Leben zu erkennen, und ſich dadurch der metaphyſiſchen Wahrheit zu nähern, zuſammen hängt, zeigt, in auffallendem Beiſpiele das verſchiedene Verhältniß der Naturkunde zur Poeſie in Frankreich und in Deutſchland. Nirgends hat das Epikuriſche, oder eigentlich Leucippiſche Atomenſyſtem unter den Naturforſchern ein ſolches Glück gemacht, als in Frankreich. Die beliebten Molecülen der franzöſiſchen Naturforſcher ſind die alten Atome unter andern Namen. Die Deduction des organiſchen Lebens aus mechaniſchen und chemiſchen Kräften iſt die Grundlage der franzöſiſchen Naturphiloſophie. Und wie ſteht es um den poetiſchen Geiſt in Frankreich, ſeitdem das Studium der Naturwiſſenſchaften dort unter allen Ständen das Beliebteſte geworden? Auch die wenige Anlage, welche die franzöſiſche Nation ehemals zur eigentlichen und höhern Poeſie gezeigt hat, ſcheint verſchwunden. In Deutſchland, wo wahres Natur- und Idealgefühl überhaupt einheimiſcher iſt, hat die wiſſenſchaftliche Anſicht der Natur nie der poetiſchen geſchadet. Das Molecülenſyſtem, daß die Natur erſt abtödtet, um ſie hinterher mechaniſch und chemiſch zu beleben, hat in Deutſchland nie ein auffallendes Glück gemacht. Unſere Naturforſcher thaten lieber auf alle Naturphiloſophie Verzicht. Sie begnügten ſich mit Erfahrungen, die keiner metaphyſiſchen Principien zu bedürfen ſchienen. Als endlich ein kühner Metaphyſiker unter uns wagte, den poetiſchen Glauben an ein allgemeines Leben der Natur als völlig übereinſtimmend mit den Grundlehren der ſpeculativen Phyſik wiſſenſchaftlich zu proclamiren, folgte ſogleich die Acclamation unter dem jüngeren Theile der deutſchen Naturforſcher. Mag nun auch der Enthuſiasmus für die Wiederherſtellung dieſer veralteten Lehre, bis der Rauſch verflogen ſeyn, und die Erfahrung wieder zu Worte kommen wird, in die Naturwiſſenſchaft eine ſolche Verwirrung gebracht haben, daß manche neue Lehrbücher, aus denen man Organomie und Biologie lernen ſoll, von Fieberkranken im höchſten Delirium geſchrieben zu ſeyn ſcheinen, ſo hat doch indeſſen der deutſche Geiſt wieder ſeine ausgezeichnete Dispoſition zu poetiſchen Naturanſichten bewieſen.

III. Mit der äſthetiſchen Ahndung metaphyſiſcher Wahrheit erwacht das Bedürfniß des Wunderglaubens.

Wo das Natürliche aufhört, ſängt entweder das Nichts an, oder das Wunderbare. Nun geht das äſthetiſche Bedürfniß in der Ahndung metaphyſiſcher Wahrheit über die natürlichen Erſcheinungen hinaus; was das aber an ſich wohl ſeyn könnte, das den Erſcheinungen zum Grunde liegt, bleibt uns in äſthetiſcher Hinſicht ganz gleichgültig. Den Begriff der Natur ſelbſt durch Cauſalſchlüſſe zu erweitern, um die Erſcheinungen aus Naturgeſetzen, alſo die Natur aus ihr ſelbſt, zu erklären, fällt uns in der äſthetiſchen Anſchauung nicht ein. Jener Geiſt der Natur, mit dem ſich dann unſer Geiſt beſpricht, hat nichts gemein mit den Aufgaben der Phyſik. Daß es etwas geben müſſe, das *mehr*, als Natur und Naturgeſetz iſt, das iſt eben unſre äſthetiſche Meinung. Aber dieſes Uebernatürliche oder Wunderbare iſt dann nicht etwa durch einen Cauſalſchluß an die Natur geknüpft. Es iſt verſchmolzen mit der Natur, und von ihr ſelbſt nicht zu unterſcheiden. Keines von Beiden, weder das Natürliche, noch das Wunderbare, iſt in der äſthetiſchen Anſchauung der Natur ohne das andere, noch deutlich verſchieden von dem andern. Schon deßwegen darf das Uebernatürliche, das den Charakter des Schönen annehmen ſoll, durchaus nicht unnatürlich ſeyn. Schon durch dieſe Forderung unterſcheidet ſich der äſthetiſche Wunderglaube auffallend von dem gemeinen, der ſich alles Unnatürliche gefallen läßt.

Das Wunderbare im äſthetiſchen Sinne paßt alſo auch nicht ganz in die gewöhnliche Definition des Wunderbaren überhaupt. Denn wunderbar überhaupt heißt, was nach Naturgeſetzen unmöglich iſt. Aber dieſer Gegenſatz zwiſchen dem Natürlichen und dem Wunderbaren iſt ſchon ein Reſultat der Speculation. Er ſetzt voraus, daß man Naturgeſetze als Erklärungsgründe in einer beſtimmten Hinſicht anerkenne, und auf ſie theoretiſch reflectire. In der äſthetiſchen Anſchauung gelten keine Erklärungsgründe. Ob der Geiſt der Natur identiſch ſey mit den verborgenen Kräften der Natur ſelbſt, oder ob die Naturkräfte ſelbſt unter höheren Geſetzen ſtehen, darüber müſſen wir vorher eine Meinung haben, ehe wir uns die Frage vorlegen können, warum dieſe oder jene Erſcheinung nach Naturgeſetzen möglich oder unmöglich ſey. Denn wenn der Geiſt der Natur mit den Naturkräften identiſch, und die Natur ſelbſt am Ende Alles in Allem iſt, ſo bleibt in der Vorſtellung von etwas, das anders, als nach Naturgeſetzen möglich wäre, gar kein Sinn. So lange wir aber nicht über die Bedingungen der äſthetiſchen Anſchauung hinaus reflectiren, kehrt unſer Geiſt in der Betrachtung der Natur zu der Unwiſſenheit zurück, von welcher die Vorwelt ausging. Das Natürliche ſelbſt hat dann in unſern Augen etwas Wunderbares. Das Wunderbare im äſthetiſchen Sinne iſt alſo nicht, was nach Naturgeſetzen unmöglich iſt, ſondern, was ſich in der äſthetiſchen Anſchauung zu dem Natürlichen ſelbſt als etwas Uebernatürliches geſellt, und die ganze Natur in unſern Augen über die Geſetze hinausrückt, die der Phyſiker durch Beobachtungen und Schlüſſe endeckt, wenn er nichts weiter verlangt, als, die Natur aus ihr ſelbſt zu erklären. In der äſthetiſchen Anſchauung ahnden wir, daß es überhaupt wohl unmöglich ſeyn müſſe, die Natur aus ihr ſelbſt auf eine ſolche Art zu erklären, wie es die Vernunft nach dem metaphyſiſchen Begriffe der Wahrheit verlangt, den der Phyſiker innerhalb der Grenzen ſeiner Wiſſenſchaft nicht kennt. Jene Naturgeſetze gelten dann nur als Regeln für den Lauf der Natur, der in die Sinne fällt. Sie bleiben immer dieſelben, wir mögen von dem, was nicht in die Sinne fällt, denken, was wir wollen. Nur ihre Verhältniſſe zu einander ändern ſich in unſrer Vorſtellung, je nachdem wir die mechaniſchen und chemiſchen Functionen der Natur aus den organiſchen, oder dieſe aus jenen erklären. Aber was Geiſt der Natur im metaphyſiſchen und äſthetiſchen Sinne heißt, iſt das verborgene Princip, das wir zu den Naturgeſetzen hinzudenken oder hinzuahnden. Dieß iſt das Wunderbare, das in den Naturgeſetzen, die wir entdecken können, nicht liegt, das aber wohl der letzte Grund der Möglichkeit dieſer Geſetze ſeyn könnte.

Die äſthetiſche Ahndung metaphyſiſcher Wahrheit begegnet alſo den philoſophiſchen Syſtemen, deren ſpeculatives Reſultat die Lehre iſt, daß ſich alles Natürliche in das Wunderbare verliert, und daß wir mit aller Naturkenntniß am Ende eben ſo wenig, als ohne dieſe Kenntniß, begreifen, wie überhaupt etwas möglich iſt. Das Wunder der Natur ſelbſt muß uns empfindbar geworden ſeyn, ehe wir mit wahrhaft äſthetiſcher Begeiſterung den Spielen der Phantaſie folgen können, die da fortfährt, wo die Natur aufhört. Ohne jene Empfindung kann die Wunderwelt, die von der Phantaſie erſchaffen wird, wohl eine ganz angenehme Unterhaltung, aber nicht den wahrhaft poetiſchen Genuß gewähren, der den Dichtern der Vorzeit zu Theil wurde, als man Götter und Dämonen erſann, das Wunder der Natur zu entfalten, und das Unſichtbare, daß durch Naturgeſetze nicht gefeſſelt wird, durch poetiſche Verkörperung in den Umkreis menſchlicher Anſchauungen herüber zuziehen. Eben dadurch trennen ſich Mythen, ſie mögen übrigens noch ſo ſeltſam ſeyn, von den Mährchen, daß jene eine metaphyſiſche, immer auf das Wunder der Natur anſpielende Tendenz haben, die dem Mährchen fehlt. Der Mährchenglaube ſteht mit der äſthetiſchen Ahndung metaphyſiſcher Wahrheit nur in ſo fern in Verbindung, als er willkührlich erdichtete Geiſter zu Herren der Naturkräfte macht, alſo doch auch etwas vorausſetzt, das mehr als Natur iſt. Aber der Mythenglaube entſtand aus einem unentwickelten Bedürfniſſe des Wahren ſelbſt. Durch mythiſche Poeſie ſtrebte die Vorwelt, ohne es ſelbſt zu wiſſen, die Schönheit mit metaphyſiſcher Wahrheit zu verſchmelzen, indem die Phantaſie der Natur Dichtungen unterſchob, die dem unerfahrnen Wahrheitstriebe denſelben Dienſt thaten, als ob ſie Erklärungsgründe wären, weil ſie die Stelle von Erklärungsgründen vertraten.

IV. Die äſthetiſche Ahndung metaphyſiſcher Wahrheit folgt, wie die Speculation, dem *Dualiſmus der Natur und der reinen Vernunft.*

Das Emporſtreben des denkenden Geiſtes über die Natur iſt der letzte Grund der äſthetiſchen Ahndung metaphyſiſcher Wahrheit. Eben dieſes Emporſtreben iſt der Anfang aller tranſcendentalen Speculation. Nennen wir nun die Denkkraft überhaupt Vernunft, ſo iſt es reine, unmittelbar mit ſich ſelbſt anfangende, noch durch keine Reihe von Vorſtellungen zu einem Urtheil beſtimmte, nur ſich ſelbſt zum Denken überhaupt beſtimmende Vernunft, was uns fähig macht, die ganze Natur, auch wenn wir uns in der Bewunderung ihrer Herrlichkeit verlieren, dennoch *unter* uns zu erblicken. Was dieſe reine Vernunft nun wohl an ſich ſeyn, woher ſie ſtammen mag, und ob ſie a priori in ſich ſelbſt reine Erkenntniſſe trägt? das ſind ſpeculative Fragen, die nicht zur Metaphyſik des

Schönen gehören. Aber das urſprüngliche Verhältniß der reinen Vernunft zur Natur dürfen wir nicht verfehlen, wenn wir durch das Dunkel der Ahndung von der Schönheit zur metaphyſiſchen Wahrheit hinüber blicken wollen. Denn das Zuſammentreffen der reinen Vernunft mit der Natur in einer Thätigkeit iſt das Bewußtſeyn, die Quelle aller unſerer Begriffe vom Wahren, Guten und Schönen. Nun bleiben die Geſetze des Bewußtſeyns dieſelben, wir mögen das Wahre an ſich aufſuchen, oder das Schöne als die äſthetiſche Erſcheinung des Wahren empfinden. Wo alſo nach dieſen Geſetzen der emporſtrebende Geiſt die nothwendigen Schranken ſeiner Selbſtbefriedigung findet, da muß auch das äſthetiſche Verlangen eben dieſen Geſetzen, wie ein Strom ſeinem Bette, folgen.

Der emporſtrebende Geiſt findet im Verlangen nach ewiger Wahrheit die nothwendigen Schranken ſeiner Selbſtbefriedigung, wo der Conflict zwiſchen der reinen Vernunft und der Natur im Bewußtſeyn anfängt. Die reine Vernunft dringt auf abſolute Einheit alles Denkbaren; die Natur bleibt unerſchöpflich an Mannigfaltigkeit des Wirklichen. Die reine Vernunft legt an alle denkbaren Gegenſtände den Maßſtab des Abſoluten; die Natur zeigt uns keinen wirklichen Gegenſtand, der nicht für jenen Maßſtab zu klein wäre. Zwiſchen der natürlichen Wirklichkeit und der idealen, die in irgend einer theoretiſchen, oder praktiſchen, oder äſthetiſchen Hinſicht den Geiſt, der ſich über die Natur erheben kann, ganz befriedigen könnte, bleibt immer ein Widerſtreit, den kein Verſtand ausgleicht, keine Phantaſie aufhebt. Umſchleiert aber wird dieſer Widerſtreit durch die idealen Erfindungen, in denen die Natur ſelbſt, ohne dem Typus ihrer Bildungen untreu zu werden, nach höheren Geſetzen empor zu ſteigen ſcheint. Nun tritt eine äſthetiſche Befriedigung an die Stelle der ſpeculativen, nach welcher die reine Vernunft vergebens ſtrebt. Begeiſtert von der Ideal-Schönheit, vergeſſen wir leicht, welch ein Unterſchied noch immer zwiſchen ihr und der verlangten Wahrheit übrig bleibt. Gern nehmen wir jene für dieſe. So entſteht eine Täuſchung, die dem Verſtande um ſo gefährlicher wird, weil ſie doch nicht ohne Wahrheit iſt. Wir fangen dann an, den Ausſprüchen des Idealgefühls die Form von Syllogismen zu geben, die nun ſelbſt als Syllogismen ein äſthetiſches Intereſſe behaupten. Es entſteht, mit einem Worte, eine Art von Schilleriſcher Philoſophie. Eine ſolche Philoſophie iſt, ihrem ganzen Weſen nach, principienlos. Aber ſie haſcht nach Principien, indem ſie bald dieſes, bald jenes Syſtem begrüßt, ohne ſich an irgend eines anzuſchließen.

Das ſchöne Gefühl des Augenblicks iſt für ſie das Siegel der Wahrheit. Was in ihr Princip zu ſeyn ſcheint, folgt nur dem Wechſel der Gefühle. Eine ſolche Philoſophie wird alſo auch, wenn man ſie auf Principien zurück führen will, unaufhörlich mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathen, ohne darum weniger dialektiſche Gewalt über empfängliche Gemüther auszuüben; denn ihre ſchwache Seite iſt gerade ihre ſchönſte. Sie ſollte auch eigentlich nicht Philoſophie heißen. Sie behalte indeſſen dieſen Namen, wie ſo manches Syſtem, das Folgerecht Täuſchungen ausſpinnt, denen man nicht einmal äſthetiſches Verdienſt nachrühmen kann. Sie finde keine Gnade vor der Vernunft, wenn ſie um des äſthetiſchen Intereſſe willen den Irrthum predigt, zum Beiſpiel, wenn ſie ſich in Abhandlungen ergießt, oder, wenn ſie ſonſt den Docententon anſtimmt, der ſie ſo wenig kleidet, wie der Geſang den Docenten.

Aber wenn ſie dichteriſch, nicht wiſſenſchaftlich ſpricht, und wenn ſie dann das höchſte Idealgefühl zugleich mit dem Verlangen nach ewiger Wahrheit im Innerſten des Bewußtſeyns aufregt, dann werde ihr auch der Ruhm nicht ſtreitig gemacht, das Räthſel des Daſeyns und der Beſtimmung der Menſchen oft glücklicher zu errathen, als die Compendienphiloſophie, die gewöhnlich nur Folgerecht, erklärt, was Andere vor ihr dachten.

Aber das Schöne iſt weder das Ideale allein, noch das Natürliche allein. Wenn wir alſo im Schönen die äſthetiſche Erſcheinung des Wahren erblicken, ſo ſchwankt unſre Phantaſie zwiſchen der Natur und der reinen Vernunft hin und her. Die äſthetiſche Begeiſterung, in der wir höhere Wahrheit zu ahnden glauben, iſt alſo ſehr verſchieden von der ſpeculativen Ekſtaſe der Metaphyſiker, die durch intellectuelle Anſchauung, wie ſie es nennen, den urſprünglichen Gegenſatz zwiſchen der reinen Vernunft und der Natur aufzuheben behaupten, indem ſie die Identität aller Dinge im Abſoluten anzuſchauen ſich einbilden. Die äſthetiſche Ahndung metaphyſiſcher Wahrheit zerſtört nicht die Natur, um ſie a priori wieder herzuſtellen. Sie ſtellt nur das Natürliche unter das Ideale. Die Idealſchönheit iſt deswegen in den Augen ſchwärmeriſcher Kunſtmetaphyſiker gewöhnlich die einzige wahre Schönheit, und dieſer ſelbſt glauben ſie durch ihre vorgebliche Anſchauung des Abſoluten zu Hülfe kommen zu müſſen. Wo aber Natur und Vernunft einander nur äſthetiſch, nicht metaphyſiſch begegnen, da empfinden wir das Ideale im Bewußtſeyn als höhere Natur, und ahnden eine verborgene Uebereinſtimmung der Geſetze der Geiſterwelt, die keinem Sinne erſcheint, mit den Geſetzen der Körperwelt, die vor unſern Sinnen da liegt.

V. Die äſthetiſche Ahndung metaphyſiſcher Wahrheit begünſtigt den Glauben an eine Geiſterwelt, deren Geſetze dem Typus der menſchlichen Sinnlichkeit entſprechen.

Wo Natur iſt, da iſt Geiſt, und wo Geiſt iſt, da iſt Natur. Dieſes äſthetiſch-metaphyſiſche Dogma, wenn man es ſo nennen darf, erwartet keine Beſtätigung von dem kalten Verſtande. Es iſt Ausſpruch des äſthetiſchen Naturgefühls durch den Verſtand. Es miſcht ſich auch nicht in unſre gewöhnliche Beurtheilung des Schönen. Aber es beſticht, oder wenn man lieber will, beherrſcht den kalten Verſtand ſelbſt, wenn wir in der Betrachtung der Natur- oder Kunſtſchönheit durch den undurchdringlichen Schleier der Iſis einen verſtohlnen Blick zu werfen uns einbilden. Durch dieſe Einbildung wird nicht ſogleich eine Geiſterwelt an die

Stelle der bekannten Körperwelt geſetzt. Die unbeſtimmte Vergeiſtigung der Natur in der äſthetiſchen Anſchauung geſtattet anfangs kaum einen Unterſchied zwiſchen Geiſt und Körper. Aber dieſer Unterſchied dringt ſich doch früher oder ſpäter dem Verſtande auf. Der Gedanke nimmt in der äſthetiſchen Selbſtbeobachtung ſo wenig, als in der philoſophiſchen, einen Raum ein. Er gehorcht auf allen Stufen der Geiſtesthätigkeit ganz andern Geſetzen, als den mechaniſchen, nach denen ſich die Körper bewegen. Iſt nun einmal erſt der Unterſchied zwiſchen Geiſt und Körper in die Reihe unſrer Vorſtellungen aufgenommen, ſo perſonificirt ſich der Begriff eines Geiſtes gewiſſermaßen von ſelbſt. Das Ich wird in ſeiner eigenen Vorſtellung zum Weſen, das, um ſich als ein Weſen zu denken, gar nicht der Betrachtung körperlicher Umgebungen bedarf. Der perſonificirte Begriff der Geiſtesthätigkeit wird dann von ſelbſt pluraliſirt, wenn wir bedenken, daß unſer Ich doch nicht nothwendig etwas Einziges in ſeiner Art iſt. Leicht ſtreift dann die Phantaſie allen denkenden Weſen die körperliche Hülle ab, ſo weit es möglich iſt; und eine Geiſterwelt tritt in unſrer Vorſtellung der Körperwelt gegenüber. Gegen die Idee einer Geiſterwelt hat das äſthetiſche Gefühl nicht nur nichts einzuwenden; es ergreift ſie ſogar mit Vorliebe, weil das Unbeſtimmte in der äſthetiſchen Vergeiſtigung der Natur nicht wohl anders zu etwas Beſtimmtem werden kann. Der äſthetiſche Wunderglaube bildet ſich durch ſich ſelbſt zum Dämonenglauben um.

Aber wie ſoll es der kühnſten Phantaſie gelingen, geiſtige Weſen ſo ganz von aller körperlichen Hülle zu entkleiden, daß ſie als reine Geiſter auch nur in der Vorſtellung erſcheinen könnten? Was erſcheint, nimmt einen Raum ein, auch in der Verſtellung, wenn wir nur denken, daß es erſcheine. Was aber einen Raum einnimmt, hat einen geometriſchen Umfang nach allen Richtungen, in denen es den Raum erfüllt; das heißt, es hat Länge, Breite und Dicke; das heißt, es iſt ein Körper. Nur in der Abſtraction, die alle Erſcheinungen vernichtet, und an ihrer Stelle Begriffe ſetzt, die freilich keinen Raum annehmen, läßt ſich ein geiſtiges Weſen als reiner Geiſt dem Bewußtſeyn vergegenwärtigen. Aber in der Abſtraction, die alle Erſcheinungen vernichtet, verſchwindet auch alles äſthetiſche Intereſſe. Wenn wir alſo die Idee einer Geiſterwelt in die äſthetiſche Ahndung metaphyſiſcher Wahrheit aufnehmen, bekleiden wir die Geiſter in unſrer Vorſtellung nicht nur mit einem Körper nach der Analogie des menſchlichen, als des edelſten und ſchönſten; wir können dann auch nicht glauben, daß irgend ein Typus der

Sinnlichkeit in der großen Geiſterwelt dem menſchlichen widerſtreite, oder, daß andern denkenden und empfindenden Weſen, und ſollten ſie auf der hochſten Stufe am Throne der Gottheit ſtehen, etwas als wahr, oder gut, oder ſchön erſchiene, was uns in den Schranken des menſchlichen Organismus als das Gegentheil des Wahren, Guten und Schönen erſcheinen muß. Dieſer äſthetiſche Glaube trifft genau mit der Unterſcheidung des Schönen von dem Bloß-Angenehmen zuſammen. Angenehm kann ſchon innerhalb der Grenzen unſerer eigenen Organiſation dem einen Sinne ſeyn, was dem andern bis zum Ekel mißfällt. Dieſe Annehmlichkeit iſt aber auch nicht Schönheit. Alle Schönheit, ſie werde unmittelbar nur durch den innern Sinn, oder mittelbar, auch durch einen äußern Sinn empfunden, entſpringt aus einer Harmonie der Geſetze des Organismus mit den Geſetzen der Geiſtesthätigkeit. Nun entſteht die Frage: ob das dynamiſche Verhältniß anderer denkenden Weſen zu ihrer organiſchen Natur nicht durchaus verſchieden von den Geſetzen ſeyn kann, nach welchen eine menſchliche Natur aus der verborgenen Tiefe des Daſeyns im Zuſammentreffen geiſtiger und organiſcher Kräfte hervortritt? Aller Zauber des Schönen löſet ſich in ein gemeines Spiel der Lebenskräfte auf, wenn wir uns den Gedanken erlauben, einem höheren Geiſte könne nach ſeiner Natur vielleicht ekeln vor den Göttergeſtalten, die uns nach den Geſetzen unſrer Natur entzücken. Alle Objectivität des Schönen ſinkt dann zur bloßen Vorſtellungsart herab. Alle Würde, die das Schöne vor dem denkende Geiſte behauptet, wird dann zu Nichts. Es giebt mit einem Worte, keinen Gedanken, der mehr, als jener, alle äſthetiſche Begeiſterung zu Boden ſchlüge. Wollen wir etwa denken, es ſey wenig daran gelegen, was höhere

Geiſter von der phyſiſchen Schönheit unſrer Erdenſöhne und Erdentöchter halten, wenn nur die metaphyſiſche für alle denkenden Weſen gerettet werde, ſo täuſchen wir uns mit einer Phraſe. Denn das phyſiſche Schöne außer aller geiſtigen Beziehung iſt ein Unding, und das Schöne im metaphyſiſchen Sinne iſt entweder auch ein Unding, oder es iſt die äſthetiſche Erſcheinung des Vollkommenen. Dieſe Erſcheinung ſteht aber unter denſelben Geſetzen, nach denen wir überhaupt das Schöne von dem Bloß-Angenehmen unterſcheiden. Nehmen wir alſo als möglich an, daß die maleriſchen, plaſtiſchen, muſikaliſchen Verhältniſſe, bei denen wir an Vollkommenheit nicht denken, und die wir dennoch als ſchön empfinden, für höhere Geiſter ohne äſthetiſches Intereſſe, oder ihnen gar widerlich ſeyn könnten, ſo können wir eben ſo füglich annehmen, daß ihnen auch das Vollkommene, das nach unſern menſchlichen

Begriffen ſo heißt, weder als vollkommen, noch als ſchön erſcheine. Dann können wir nach Belieben auch jenem engliſchen Aeſthetiker beipflichten, der neulich hat drucken laſſen, „daß wenn die Eber über Schönheit räſonniren könnten, ſie vermuthlich behaupten würden, es gebe kein ſchöneres Weſen, als eine Sau.“ Wer aber vor ſolchen Urtheilen erſchrickt, oder, wen ſie ungefähr ſo afficiren, als hörte er wirklich einen Eber grunzen, in deſſen Seele regt ſich das Gefühl, das uns nicht geſtattet, niedrig von dem Schönen zu denken; und dieſes Gefühl iſt daſſelbe, das ſich gegen den Gedanken empört, höheren Geiſtern könne vor dem, was nach den Geſetzen der Vereinigung organiſcher und geiſtiger Kräfte in einer menſchlichen Natur, alſo nach menſchlichen Begriffen, ſchön iſt, allenfalls wohl ekeln.

Eine ſpeculative Deduction des äſthetiſchen Glaubens an eine allgemeine

Harmonie des Typus der Sinnlichkeit in der ganzen Geiſterwelt müßte von Principien ausgehen, die hier nicht erörtert werden können. Aber, wie vieles daran liegt, ob wir jenen Glauben in Schutz nehmen oder verwerfen, läßt ſich auch ohne Anhänglichkeit an ein beſonderes Syſtem zeigen. Nichts Geringeres, als unſer Glaube an Wahrheit überhaupt, ſteht bei dieſer ſonderbarſcheinenden Betrachtung auf dem Spiele. Denn durch Erfahrung, äußere und innere, iſt nun einmal unſre ganze Natur- und Selbſterkenntniß, und durch dieſe unſre ganze Wiſſenſchaft, wenn auch nicht begründet, doch von außen und innen bedingt, und wenn wir die Bedingungen der Möglichkeit unſrer Erfahrung bezweifeln, müſſen wir auch Alles bezweifeln, was wir von der Natur und uns ſelbſt denken. Nun ſind aber die Geſetze, nach denen ſich die Vernunft mit der Sinnlichkeit zu einer Erfahrung vereinigt, von der Seite der Sinnlichkeit begründet durch den Organismus. Der Organismus lebendiger Naturen iſt es, was den Typus oder die Normalform ihrer Sinnlichkeit beſtimmt, ſo, daß zum Beiſpiel das Sichtbare und das Hörbare für zwei lebendige Naturen nur inſofern daſſelbe iſt, als ſie nach denſelben Bedingungen des Organismus ſehen und hören. Setzen wir nun nicht voraus, daß durch das ganze Univerſum ein urſprünglicher Typus der Sinnlichkeit waltet, der an urſprüngliche Bedingungen der Möglichkeit aller Formen des Organismus gebunden iſt, ſo dürfen wir ſkeptiſch auch die Geſetze, nach denen ſich unſre Vernunft mit unſrer Sinnlichkeit zu einer Erfahrung vereinigt, für nichts weiter, als ſubjective Vorſtellungsgeſetze anſehen; das heißt, wir dürfen annehmen, Alles, was uns nach dieſen Geſetzen als wahr vorkommt, könne anders organiſirten und in ihrer Art doch auch vernünftigen Geſchöpfen als ſchlechthin falſch vorkommen. Nehmen wir aber dieſes an, ſo iſt unſer Glaube an Wahrheit in ſeiner Grundfeſte erſchüttert. Ueberdieß beſtimmt der Typus unſrer menſchlichen Sinnlichkeit nicht nur alle unmittelbaren Verhältniſſe unſers Geiſtes zur Natur; er dient, ſo lange Leib und Seele Ein Ganzes ſind, auch der Vernunft, die ſich nur mit ſich ſelbſt zu beſchäftigen glaubt, zur Richtſchnur ohne ihr Wiſſen.

Glücklicherweiſe kann man ruhig an Wahrheit glauben, ohne über den Typus der menſchlichen Sinnlichkeit philoſophirt zu haben. Wenn man aber nicht einmal fragen mag, ob alle wahre Schönheit eine und dieſelbe für alle denkenden Geiſter ſey, die der Empfindung des Schönen fähig ſind, hat man entweder von dem Schönen nur einen ſehr geringen Begriff, oder man findet, wie gewöhnlich, für rathſamer, ſich in dergleichen Betrachtungen überhaupt nicht zu vertiefen. Ganz falſch aber würde man die Idee eines allgemeinen Typus der Sinnlichkeit verſtehen, wenn man die menſchlichen fünf Sinne zum Canon der übrigen machen wollte, von denen wir uns eben deswegen keine Vorſtellung machen können, weil kein Sinn den andern erräth. So wie es mehr, als wahrſcheinlich iſt, daß der Menſch auf einer der unterſten Stufen der Intelligenzen ſteht, ſo könnten auch wohl die Sinne edlerer Naturen in den höheren Regionen des Daſeyns die unſrigen ſo weit übertreffen, wie unſer Geſichtsſinn die ſämmtlichen Sinnesorgane der Auſter. Mit der äſthetiſchen Perfectibilität der höheren, uns völlig unbekannten Sinne könnte es ſich eben ſo verhalten, wie mit der verſtärkten Energie der Sinne, die uns in einem ſchwächeren Grade zu Theil wurden. Warum ſollte es durchaus nichts weiter, als Schwärmerei ſeyn, was Pythagoras von einer Muſik der Sphären träumte, die das Ohr der Geiſter vernehme? Warum ſollten nicht andere Augen ein Sonnenſyſtem überſchauen können, wie wir eine ſchöne Landſchaft? Vor höheren, uns völlig unbekannten Sinnen könnte dann in ähnlicher Progreſſion eine uns völlig unbekannte Welt des Schönen, ungefähr ſo hervortreten, wie die ſichtbare Welt vor den Augen des Blindgebornen, der plötzlich das Licht erblickt. Wie dem auch ſey; das äſthetiſche Gefühl proteſtirt nur gegen ein äſthetiſches Mißverhältniß zwiſchen den möglichen Sinnen, ſo viel und mancherlei ihrer auch ſeyn mögen, in ihrer gemeinſchaftlichen Beziehung auf den innern Sinn der denkenden Natur, die der Empfindung des Schönen fähig ſind. Wo aber die Intelligenz verſchwindet und die bloße Thierheit anfängt, da mag immerhin den Sinnen niederer Geſchöpfe ſehr wohl behagen, was menſchliche Sinne verabſcheuen, und was dann mit dem Schönen nichts gemein hat.

Dritte Abhandlung.

Von der äſthetiſchen Sittlichkeit.

Dritte Abhandlung.

Von der äſthetiſchen Sittlichkeit.

Ob es ein äſthetiſches Wiſſen giebt? könnten wir mit einer Art von Verwunderung fragen. Denn die wirkliche Beziehung der Schönheit auf Wahrheit und Wiſſenſchaft im höheren Sinne dieſer Wörter liegt verſteckt, und kommt bei der gewöhnlichen Anſicht der Dinge nicht einmal ſkeptiſch zur Sprache; aber die Verwandtſchaft des Schönen mit dem Guten liegt beinahe zu offen da. Sie iſt nur darum, beſonders in den neueren Theorien, ſo oft verkannt und mißdeutet worden, weil man aus einer ſo nahen Verwandtſchaft die große

Verſchiedenheit, die zwiſchen dem Schönen und dem Guten immer übrig bleibt, nicht erklären konnte, und nicht bedachte, daß nicht immer aus einander erklärt werden kann, was mit einander beſteht.

Die Alten, die überhaupt mehr als die Neueren, der Stimme des natürlichen Gefühls Gehör gaben, konnten das Gute um ſo weniger von dem Schönen trennen, je tiefer ſie den Urſprung aller Sittlichkeit empfanden. Von Plato und Ariſtoteles bis zu den letzten Stoikern galt das Gute in allen Verhältniſſen für ſchön, in denen es ſich über das Nützliche erhebt. Unter den Neueren haben beſonders die Engländer Shaftesbury und Hutcheſon auf die äſthetiſche Seite der Sittlichkeit aufmerkſam gemacht. Aber man hat ſie, und ſie haben zum Theil ſich ſelbſt, falſch verſtanden, weil ihre liberale Gefühlslehre die ſtrengeren Forderungen einer eigentlichen Moral zu ſchnöde abwies. Kant vollendete, aus der beſten Abſicht, die Entſtellung der äſthetiſchen Seite der Sittlichkeit, durch ſeinen donnernden Imperativ, der den freien Willen ſo an die Zuchtruthe gewöhnen ſollte, daß das äſthetiſche Gefühl ſich gar nicht in die moraliſche Reflexion miſchen dürfe. Ihm war bange, er möchte ſonſt die Tugend in eine Geſchmacksſache verwandeln. Schiller meinte es aber doch auch nicht ſchlimm, als er den Kantianern zu bedenken gab, daß ſie vermuthlich die Braut in der Umarmung plündern würden, wenn es der kategoriſche Imperativ nicht verbiete. Sollten nicht alle dieſe Mißverſtändniſſe wegfallen, wenn man begreift, daß das Schöne zwar nie das Gute ſelbſt, aber da, wo er mit dem Guten identiſch zu ſeyn ſcheint, die äſthetiſche Erſcheinung des Guten iſt? Dann verhielte es ſich zum Guten eben ſo, wie zu dem Wahren. Nur könnte das Gute näher noch, als das Wahre, mit dem Schönen verwandt gefunden werden, weil es leichter, als das Wahre, äſthetiſch erſcheinen kann.

I. Das Gute würde nie mit dem Schönen zuſammen treffen, wenn es nicht noch einen andern Charakter hätte, außer dem gebietenden, aus deſſen Verhältniſſe zu dem freien Willen die Pflicht entſteht.

Nichts kann verſchiedener ſeyn, als das freie Wohlgefallen, mit dem der denkend-empfindende Geiſt das Schöne ergreift, und der Gehorſam, mit dem er ſich nach einem gebietenden Geſetze zum Thun und Laſſen beſtimmt. Das Geſetz des Schönen liegt außer allen Beziehungen auf ein befohlnes Thun und Laſſen. Es geht dem Willen unmittelbar gar nichts an. Verpflichtung, etwas ſchön zu finden, iſt ein eben ſo widerſinniges Ding, als eine Tugend, mit der man es nach Belieben halten mag. Eben darin liegt das Weſen des totalen Unterſchieds zwiſchen der moraliſchen und der äſthetiſchen Reflexion, daß jene auf Beſchränkungen des Willens gerichtet iſt, die mit keiner äſthetiſchen Geiſtesfreiheit vereinbar ſcheinen. Wo nur irgend die Reflexion auf Pflicht und Gehorſam vorwaltet, vernichtet ſie das äſthetiſche Intereſſe. Daraus folgt zwar noch nicht, daß ſich nicht dennoch das Aeſthetiſche mit dem Moraliſchen faſt bis zur Identität befreunden könnte. Denn der Gehorſam wird entbehrlich, wo das Befohlne nichts anders iſt, als das Erwünſchte. Wollten wir alſo einen beſtändigen Conflict des äſthetiſchen Gefühls mit den moraliſchen annehmen, ſo müßten wir vorausſetzen, daß auch der beſte Wille ein rebelliſcher Knecht, und darum verdammt ſey, im Dienſte der Pflicht ewig nur mit ſich ſelbſt zu kämpfen, und ſich allenfalls eines vorübergehenden Sieges zu erfreuen, aber nie ohne Kampf mit den Geſetzen des Rechts und der Pflicht übereinzuſtimmen. Eine ſolche Tugend in Knechtsgeſtalt ſcheinen wirklich einige Kantianer vor Augen gehabt zu haben. Aber auch wer liberaler von der moraliſchen Bildung denkt, und ſelbſt im Kampfe der Neigungen mit der Pflicht eine Ausgleichung beider, als den wahren Beweis moraliſcher Veredelung erwartet, dem darf doch nicht einfallen, ſein moraliſches Gefühl auf eine ähnliche Art emancipiren zu wollen, wie ſich das äſthetiſche Gefühl von ſelbſt emancipirt. Beide Gefühle ſind alſo unvereinbar in allen Verhältniſſen, wo das Gute nicht nur als Gegenſtand der Liebe und Achtung, ſondern auch als etwas, das gethan werden ſoll, erſcheint.

Pflicht, nur als Pflicht, hat weder etwas Großes im äſthetiſchen Sinne des Worts, noch etwas Schönes in der engeren Bedeutung. Das Aſthetiſch-Große oder Erhabene imponirt nur dem Gefühle. Das moraliſche Geſetz, als Imperativ gedacht, imponirt dem Willen. Indem es auf Unterwerfung aller Gefühle unter die Autorität eines Geſetzes dringt, ſchlägt es die Begeiſterung nieder, die im Anſchauen des Erhabenen ſich ſelbſt genügt, und als freies Gefühl zu beharren ſtrebt. Eben ſo iſt die moraliſche Harmonie der Geſinnungen und Handlungen nach Maximen der Pflicht und Schuldigkeit durchaus verſchieden von der äſthetiſchen Harmonie, die Schönheit in der engeren Bedeutung heißt. Jene wirkt den freien Spielen der Einbildungskraft imperativiſch entgegen. Sie nöthigt den kalten Verſtand, nach reiflicher Ueberlegung des Beſten, eine Ordnung zu ſtiften, deren

Richtigkeit ſich aus Schlüſſen, nach vorausgeſetztem Princip, ergeben muß. Die äſthetiſche Harmonie wird urſprünglich empfunden, nicht begriffen, und wo ſie empfunden werden ſoll, muß die Einbildungskraft ſelbſt durch ſie geweckt und beſchäftigt werden.

Selbſt der Kampf der Leidenſchaften mit der Pflicht hat nur dann ein äſthetiſches Intereſſe, wenn Enthuſiasmus für das Gute an die Stelle des ruhigen Pflichtgefühls tritt. Die prüfende Gewiſſenhaftigkeit beim Reiz der Verſuchung iſt ehrwürdig, aber nur im moraliſchen Sinne. Wo ihr ein äſthetiſches Intereſſe, zum Beiſpiel auf dem Theater, aufgedrungen wird, kann ſie ſogar widerlich werden. Unbegreiflich iſt es, daß ein Dichter, wie Schiller, dieß nicht fühlte, als er ſeinen Wallenſtein ſchrieb, nachdem er lange vorher ſchon durch ſeinen Räuber Moor bewieſen hatte, wie er ſich auf die poetiſche Darſtellung heroiſcher Verbrecher verſtand. Dieſer Räuber Moor, ſo carricaturmäßig auch ſeine ganze Geſtalt iſt, ergreift und feſſelt unſer äſthetiſches Intereſſe auch von der moraliſchen Seite, weil enthuſiaſtiſche Aufwallung für das Edelſte und Beſte in ſchönen Augenblicken ſeine Verbrechen veredelt. Aber der kalte, und eben durch ſeine heroiſche Kälte imponirende Wallenſtein, der immer prüfend, und immer zögernd im Drange der Umſtände mit ſeinem Gewiſſen kapitulirt, und in das Intereſſe des Gewiſſens gar noch die Klugheit zieht, die ein ähnliches Zögern zu verlangen ſcheint, erinnert, wo er ſich von dieſer Seite zeigt, beinahe an jenen ekelhaften Böſewicht aus der neueſten Weltgeſchichte, von welchem Mirabeau ſagt, „er halte die Piſtole des Verbrechens immer geſpannt, und wage nur nicht zu ſchießen;“ mag übrigens der Abſtand zwiſchen dieſen beiden Charakteren noch ſo groß ſeyn.

II. **Das Gute wird zum Schönen, wo es in ſeiner Liebenswürdigkeit und Größe ohne Imperative erſcheint.**

Wer das Gute von der liebenswürdigen Seite wirklich gar nicht kennen wollte, müßte es überhaupt verkennen. Aber mancher philoſophirende Kopf opferte ſchon ſein unvertilgbares Gefühl, wenn gleich nicht in der That, doch in der Theorie, dem Eigenſinne ſeines Syſtems auf. So machte man es mit der moraliſchen Schönheit, zu Ehren des kategoriſchen Imperativs, in der Kantiſchen Schule. Wer in ſeinem Leben von keiner andern Moral, als der Kantiſchen, gehört hätte, und plötzlich erführe, was man in andern Schulen, beſonders in der griechiſchen, von der Schönheit der

Tugend gerühmt, müßte glauben, es habe bis auf Kant eine ganz andere Sittlichkeit unter den Menſchen gegeben. Wollte er zweifeln, ob auch die Alten den unbedingt gebietenden Charakter der Idee des Guten anerkannt, dürfte man ihn nur an die Platoniſche und die Stoiſche Philoſophie erinnern, nach deren Grundſätzen eben ſo beſtimmt, als nach den Kantiſchen, das Gute unbedingt und auf jede Gefahr gethan werden ſoll, weil es gut iſt. Aber die Art, wie man in der Platoniſchen und der Stoiſchen Schule den gebietenden Charakter der Idee des Guten anerkannte, weicht eben ſo weit von der Kantiſchen Vorſtellungsart ab, als ſie ſich der äſthetiſchen Anſicht nähert. Nirgends findet ſich in der Moralphiloſophie der Alten eine Spur von der Vorſtellungsart, nach welcher das kategoriſche: Du ſollſt! als die Stimme, eines Herrn vernommen wird, der nur

Gehorſam verlangt. Das Schöne und Große der Tugend, das Begeiſternde in ihr, das den Menſchen über ſich ſelbſt erhebt, ſollte die edleren Gemüther ergreifen, hinreißen, und feſſeln. *Lieben* ſollte der Menſch das Gute, und es thun, weil er es liebt. Es ſollte das *Heilige* ſeyn, an dem man ſich, auch ohne an Unterwürfigkeit zu denken, um keinen Preis *verſündigen* wolle. Die Begriffe von Befehl und Gehorſam miſchten ſich nur dunkel in dieſe *antike* Anſicht des Guten.

Der Moralphiloſophie kommt es zu, unter den verſchiedenen Anſichten des Guten diejenige auszuzeichnen, die am reinſten moraliſch iſt. Nach äſthetiſchen Grundſätzen allein dürfen wir uns weder für Kantiſche Imperative, noch für die Moral der griechiſchen Schulen erklären. Aber ſelbſt ein Kantianer, der Moral von Aeſthetik zu unterſcheiden weiß, und die Wirklichkeit des *moraliſchen Gefühls* zugeſteht, muß wenigſtens die Möglichkeit einer äſthetiſchen Erſcheinung des Guten begreifen; und nur von dieſer iſt hier die Rede. Die Aeſthetik analyſirt *Gefühle*. Mag nun das moraliſche Gefühl im Verhältniſſe zum Willen und zu der gebietenden Vernunft ſeyn, was es will; genug es iſt da; und als Gefühl löſet es ſich auf in *Liebe* und *Achtung*. Als Gegenſtand der Liebe und Achtung intereſſirt das Gute, wie das Wahre und das Schöne, auch ohne alle Beziehung auf ein *Sollen* unmittelbar durch ſich ſelbſt. Das äſthetiſche Gefühl, das nie gebietet, vereinigt ſich leicht mit dem moraliſchen Gefühle, wo auch dieſes ſeinen gebietenden Charakter verläugnet. Und freilich müßte dann die moraliſche Wahrheit im Innerſten des Bewußtſeyns wunderbar ſich ſelbſt verläugnen, wenn wir die Geſinnung einer *ſchönen*

Seele, die, ohne an Gehorſam zu denken, das Gute thut, weil ſie über Alles liebt, nur aus Irrthum gut, oder, nach reiflicher Ueberlegung, gar unmoraliſch finden ſollten.

„Es beliebt dir alſo, anzunehmen, und wir ſollen darüber einverſtanden ſeyn, das Schöne ſey nicht gut, und das Gute nicht ſchön?“ fragt Sokrates beim Plato den Sophiſten Hippias. „Nein, wahrhaftig, das beliebt mir nicht!“ antwortet ſogar der Sophiſt nicht ohne Wärme. Das Schöne im engeren Sinne auf der einen, und das Erhabene auf der andern Seite entſprechen auch ſo auffallend dem Liebenswürdigen und dem Großen einer edlen Geſinnung, daß man die Augen verſchließen muß, um es nicht zu ſehen. Auch hat man längſt gewußt, daß in der Kunſt keine Schönheit, ſo das ganze Gemüth ergreift, wie diejenige, die, wie Shaftesbury es nennt, das

Gemüth nur von ſich ſelbſt entlehnt. Ohne die moraliſche Magie der Kunſt ſpielt der Geiſt in ihr nur mit Schatten; und dieſe moraliſche Magie beruht ganz und gar auf der äſthetiſchen Erſcheinung des Guten.

Nicht die Abgemeſſenheit der Geſinnungen und Handlungen nach rühmlichen Grundſätzen bildet einen ſchönen Charakter. Unſchuld iſt es, was ihn urſprünglich bildet, und was ſich dann unter den Einwirkungen des Unterrichts und der Erziehung allerdings nach verſchiedenen Grundſätzen verſchieden entwickelt. Dieſe Unſchuld, die himmliſche, iſt nicht die negative der Moraliſten, oder die zufällige Unbekanntſchaft des Herzens mit dem Laſter; ſie iſt der moraliſche Inſtinct ſelbſt in ſeiner urſprünglichen Reinheit; die natürliche Anhänglichkeit des unverdorbenen Herzens an das Gute; die unwillkührliche Wahl des Guten mit einer Liebe, bei der man kaum begreift, wie es möglich iſt, anders zu wählen. Daß ſie nicht verdienſtlich iſt, dieſe Unſchuld, läßt ſich freilich nicht läugnen. Und wer Verdienſt für das Höchſte im Menſchen hält, wird an der Schönheit der Unſchuld nicht mehr Wohlgefallen finden, als an der Heiligkeit Gottes, die doch auch nicht Verdienſt iſt. Aber ſo gewiß der Menſch an einen Gott glauben kann, den er für ein abſolut gutes, des Böſen durchaus unfähiges Weſen hält, und den er eben deswegen über Alles liebet und achtet, ſo gewiß kann er auch die wahre Unſchuld als einen Strahl der Göttlichkeit, und wenn man will, als den unverwerflichſten Zeugen des Daſeyns Gottes ſelbſt, im Menſchen lieben und achten.

Unſchuld iſt die unerlaßliche Bedingung der moraliſchen Schönheit. Dieß fühlten auch die italieniſchen Maler, als ſie den moraliſchen Sinn des Chriſtenthums in ihre Kunſt aufnahmen. Man entziehe der italieniſchen Malerei dieſen Zug, und alle Chriſtusbilder, Madonnen und Engel verſchwinden. An die Stelle der Madonnen, treten dann höchſtens Magdalenen, die dem Laſter den Sieg abgewonnen haben. Aber ſogar um die Magdalenen iſt es in der Kunſt geſchehen, wenn ſie nur aus Pflichtgefühl, nicht aus ſiegender Liebe zum Guten, der Untugend entſagen. Die griechiſche Kunſt iſt von dieſer Seite der italieniſchen näher verwandt, als man gewöhnlich glaubt. Sie kennt zwar keine moraliſchen Ideale. Daher der auffallende Unterſchied zwiſchen ihr und der italieniſchen Kunſt in der Art und in der Ausführung religiöſer Ideen. Aber auch das griechiſche Götterideal hat eine eigene Unſchuld. Es kennt weder Verdienſt noch Verbrechen. Die griechiſchen Götter können Unheil ſtiften, aber nichts Böſes thun, weil ſie Götter ſind und nicht wählen können zwiſchen dem, was ihrer Götternatur gemäß und nicht gemäß iſt. Sie ſtiften Unheil, wenn ſie den Leidenſchaften folgen, die eine Zugabe zu ihrer nichts weniger als abſoluten Vollkommenheit ſind. Aber das Weſen ihrer Götternatur iſt eine bis zum Kindlichen unſchuldige und über alle Kämpfe der Vernunft mit den Leidenſchaften erhabene Sinnesart. Leicht, wie ihre ätheriſchen Körper, ſchweben ihre Gemüther, wenn ſie nur nicht zum Zorn gereizt ſind, voll ſtillen Selbſtgefühls über alle moraliſchen Sorgen hinaus; und dieſe kindliche Sorgloſigkeit gehört zum unterſcheidenden Charakter ihrer Götterphyſionomie in der zeichnenden und plaſtiſchen Kunſt. Die Unſchuld der griechiſchen Götter iſt alſo ſehr verſchieden von der negativen Unſchuld der Sterblichen, die das Böſe nicht kennen, weil ſie es nicht kennen lernten. Aber ſie iſt doch nur negativ im Verhältniſſe zu der wahrhaft moraliſchen Unſchuld, durch die ſich das Gute im Menſchen als etwas Göttliches und als wirkliche Geſinnung ankündigt. Dieſe Geſinnung, die den griechiſchen Göttern fehlt, ſpricht in der italieniſchen Kunſt aus den Chriſtusbildern, Engeln und Madonnen; und mit ihr, nicht mit der griechiſchen Göttlichkeit, fängt die moraliſche Schönheit an.

Warum das Gute in einer unſchuldigen Seele als ſchön erſcheint? Bedarf es noch einer beſondern Antwort? Eben jene Unſchuld, die wirklich Geſinnung iſt, ſchließt ja die zarteſte Harmonie aller moraliſchen Kräfte, Wünſche und Beſtrebungen in ſich. Sie folgt, wie Sokrates ſeinem Genius, einem Geſetze, aber einem verborgenen Geſetze, keiner logiſch erkannten, und ſyllogiſtiſch anwendbaren Regel. Sie iſt durchaus nicht unbeſonnen; aber auch nicht theoretiſch beſonnen. Sie weiß, was ſie thut, aber nur durch das unmittelbare Bewußtſeyn, in welchem es noch keine Grundſätze giebt. In ihr iſt, mit einem Worte, wie in der Anſchauung des Schönen ſelbſt, Gefühl und Vernunft ſo in einander verſchmolzen, daß auch das nur Gefühl zu ſeyn ſcheint, was im Grunde die reinſte Regung der Vernunft iſt. Eben dieſe reinſte Regung der Vernunft in einer ſchönen Seele iſt identiſch mit der reinſten Liebe, deren das menſchliche Herz fähig iſt. Dieſe Liebe reißt, wo ſie auf ähnliche Seelen wirkt, unwiderſtehlich zur Gegenliebe hin. In den unſichtbaren Regionen, wo das Herz eine Heimath ſucht, iſt die höchſte Liebenswürdigkeit die höchſte Schönheit.

Das urſprüngliche Verhältniß der Schönheit zur Unſchuld erſcheint in der wirklichen Welt nur auf Augenblicke. Irdiſche Störungen, drückende Pflichten, erinnern den Menſchen nur zu bald wieder an ſeine Beſtimmung, nach Grundſätzen zu ſtreiten und zu ſiegen. Deſto mehr Dank ſind wir der Kunſt ſchuldig, die den ſchönen Augenblick feſſelt und verewigt, und uns durch ihre Engel zu verſtehen giebt, daß es doch auch für uns noch eine andere Beſtimmung geben könne, als die irdiſche voll Noth und Plage. Aber wir würden der menſchlichen Natur ſehr Unrecht thun, wenn wir glaubten, daß Cultur und Aufklärung alle Unſchuld verſcheuche, an ihre Stelle nur Verdienſtlichkeit einführe, und eben dadurch das Reich der moraliſchen Schönheit zerſtören müſſe. Es giebt keinen ſolchen Sündenfall im menſchlichen Herzen, wie im erſten Buche Moſis. Nur nach und nach, und unvermerkt, kann die moraliſche Unſchuld, die hoffentlich niemand mit der phyſiſchen, oder mit der juriſtiſchen verwechſeln wird, von widrigen Eindrücken und kritiſchen Reflexionen völlig vernichtet werden. Nur da iſt ſie völlig vernichtet, wo entweder der kalte Verſtand durch folgerechte Zergliederung der Gefühle, oder das Herz ſelbſt durch graduelles Herabſinken zur tiefſten Verdorbenheit, das heißt, zur völligen Gleichgültigkeit gegen das Gute, den Glauben abgetödtet hat, der uns nöthigt, irgend etwas Heiliges unbedingt anzuerkennen. Aber freilich, wo dieſer Glaube eines Syſtems zur Stütze bedarf, kann er die Unſchuld im Herzen eben ſo wenig retten, als, wo er ſich, um vor dem Verſtande nicht lächerlich zu werden, hinter dem kalten Stolze verbergen muß, der den letzten verlornen Poſten im Reiche der innern Sittlichkeit behauptet. Uebrigens kann der Verſtand reich an Grundſätzen werden, in denen die moraliſche Unſchuld ſelbſt ſich ſpiegelt. Das ſind die Grundſätze des ſanften Wohlwollens, der innern Ehre, und des *heiteren*, nicht peinlichen Pflichtgefühls, das man eher *Treue* in der entſchiedenen Anhänglichkeit an das erwählte Gute, als Gehorſam gegen einen demüthigenden Imperativ nennen ſollte. Nach ſolchen, aber freilich nach keinen andern Grundſätzen können auch die Empfindungen und Neigungen in eine Harmonie treten, in der das Gute um ſo leichter als ſchön erſcheint, je mehr ein ſolcher Charakter, ſelbſt in ſeinen Verirrungen, ohne ſchmerzliche Selbſtbekämpfung ſich ſelbſt getreu bleibt.

Erhaben ſcheint die Sittlichkeit in der äſthetiſchen Anſchauung auch da zu bleiben, wo ſie nicht als ſchön, im engeren Sinne des Worts, erſcheint. Kant's berühmte Apoſtrophe an die Pflicht ſcheint ſogar zu beweiſen, daß ſelbſt der eiſerne Imperativ, der nur Gehorſam verlangt, etwas Großes habe. Aber eben ſo leicht erſcheint die Sittlichkeit, beſonders wo ſie dem Herzen eine Reihe kleiner und ſchmerzlicher Opfer abnöthigt, auch rührend, ſo rührend, daß ſich die Theilnehmung, wie am Krankenbette, in Thränen ergießt, die alles äſthetiſche Intereſſe wegſchwemmen. Jede Aufopferung hat moraliſche Größe; aber erhaben im äſthetiſchen Sinne iſt ſelbſt die bewundernswürdigſte Tugend nicht, wo ſie in ſtiller Demuth ein ſchmerzliches Opfer nach dem andern am Altare der Pflicht niederlegt. Denn nur da iſt äſthetiſche Größe oder Erhabenheit, wo ſich der Eindruck des Mächtigen und Impoſanten bis zum dunkeln Gefühl der Unendlichkeit erweitert. Deswegen konnte auch Kant in der pathetiſchen Stelle ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft die Pflicht als eine überirdiſche Macht vortrefflich apoſtrophiren. Hätte er auf eine ähnliche Art den Charakter apoſtrophiren wollen, der nach den Vorſchriften jener überirdiſchen Macht als treuer Knecht redlich thut, was er ſoll, weil er es ſoll, ſo würde ihm die ganze Rhetorik ihre Dienſte verſagt haben. Aber man ſtelle neben die Aufopferung aus bloßem Gehorſam die Entſagung aus freier Wahl im Geiſte der Moral Epiktets; und ſelbſt die Rührung, die das Mitgefühl einer ſolchen Entſagung begleitet, ſtört uns nicht in der äſthetiſchen Bewunderung dieſes Heroismus, der das unendliche Schickſal herausfordert, ihn zu vertreiben aus dem ſtillen Himmel, den er durch Verſchmähung aller zufälligen Freuden ſich ſelbſt erbauet. Allerdings iſt auch der Gehorſam der Tugend frei; aber als moraliſcher Gehorſam hat er für das äſthetiſche Gefühl nichts Großes, und wenn er, wie der Atlas der Fabel, den Himmel auf ſeinen Schultern trüge. Anders verhält es ſich mit dem religiöſen Gehorſam aus heroiſchem Glauben. Unüberwindliches Vertrauen zur Gottheit reißt den menſchlichen Geiſt auch auf der Folter zum Gefühl des Unendlichen hin. Ein Abraham, der ſchon das Meſſer zuckt, den geliebten Sohn zu ſchlachten, aber, ehe er zuſtößt, noch ein Mal gen Himmel blickt mit dem Auge, das ſagt: „du meinſt es doch gut mit mir!“ iſt ein ſo erhabener Gegenſtand für die Kunſt, wie es nur einen giebt. Verfehlt wird aber dieſer Gegenſtand durchaus, wenn eine flehende Jammermiene das Geſicht des opfernden Abraham entadelt.

Wo die moraliſche Würde erhaben erſcheinen ſoll, da muß ſie ſich herrſchend, nicht dienend, zeigen. Nur vor dem Heiligen, das mehr als Pflicht iſt, muß ſie ſich demüthigen. Sie muß keiner andern Regel und Richtſchnur zu bedürfen ſcheinen, außer dem unbedingten Glauben an die Wahrheit der Stimme des Bewußtſeyns.

Auf dieſe Stimme muß ſie horchen, wie auf den Ruf, nicht eines Geſetzgebers, ſondern eines himmliſchen Freundes, der den Sterblichen zu ſich hinauf winkt, und ihn durch das Dunkel des Lebens unfehlbar leitet. Dieſem Rufe mit heiterer Zuverſicht folgend, blickt der Sterbliche zu dem Göttlichen hinauf, und auf das Irdiſche herab. Er ſieht das vergängliche Leben unter ſich wie eine hinſchwebende Wolke. Voll dieſes Gefühls herrſcht er wie ein höheres Weſen über das Niedrige, das der menſchlichen Natur vom unbegreiflichen Schickſal angehängt wurde. Zu prunken mit ſeinem beſſeren Gefühle, fällt ihm ſo ganz und gar nicht ein, daß er es lieber unter dem Scheine der einfachen Natürlichkeit verbirgt. Und indem er nur ein Menſch im reinſten Sinne des Worts ſeyn will, ſcheint er zu den Schutzgeiſtern des Menſchengeſchlechts zu gehören. Eine ſolche Geſinnung iſt dann *freilich* religiös.

Aber ohne religiöſen Aufſchwung des Gefühls hat die reinſte Sittlichkeit nicht das Große, das die Kunſt verlangt. Und ſelbſt die religiöſeſte Sittlichkeit iſt nicht groß für die Kunſt, wenn das Ueberirdiſche in ihr dem Charakter, bei aller himmliſchen Milde, nicht eine gewiſſe Herrſcherwürde giebt. So erſchien das Gute in ſeiner ganzen Majeſtät, nach dem Glauben der Chriſten, in der Perſon des Gottmenſchen. Einen herrlicheren Gegenſtand, als dieſen Gottmenſchen, kann aber auch die Kunſt nicht wählen, wenn ſie es wagen will, den Triumph der ſittlichen Größe zu feiern. Die religiöſe Tugend der Heiligen entlehnt das Große, das ſie zuweilen hat, von der Chriſtustugend. Gewöhnlich erſcheint ſie nur hingeſunken in Demuth, und dann iſt ſie für die Kunſt nur Stoff, der durch äſthetiſche Verarbeitung eine Würde erhalten kann, die in ihm ſelbſt nicht liegt.

Man kann ſich die äſthetiſche Größe der Sittlichkeit nicht beſſer verdeutlichen, als durch den Gegenſatz zwiſchen der Tugend des Gottmenſchen nach dem Glauben der Chriſten, und der Tugend der Weiſen aus der Stoa. Es war allerdings mehr, als ein rhetoriſcher Trope, daß die ſtoiſche Schule das Gute nach ihren Grundſätzen vorzugsweiſe das Schöne nannte, und in die Idee der moraliſchen Schönheit das Große mit aufnahm, durch das der ächte Stoicismus auch äſthetiſch imponirt. Aber das Ideal des ſtoiſchen Weiſen hat nur ſo lange eine äſthetiſche Größe, als es von der Phantaſie allein getragen, und in den Regionen empor gehalten wird, wo die irdiſche Wirklichkeit unter Bildern übermenſchlicher Vortrefflichkeit verſchwindet. Sobald der ſtoiſche Weiſe erſcheinen ſoll, widerſpricht er ſich ſelbſt, indem an ſeiner Stelle der unvollkommene Menſch erſcheint, der mühſam nach Grundſätzen zu der unerreichbaren Höhe des Ideals empor glimmt. Dieſes Mühſame nach Grundſätzen iſt es, was alles äſthetiſche Intereſſe niederſchlägt, wenn ein Sterblicher als Repräſentant des idealen Helden der Stoa epiſch oder dramatiſch auftritt. Dieſer Widerſpruch zwiſchen dem Idealen und dem Wirklichen in der Erſcheinung ſtoiſcher Helden fällt um ſo empfindlicher auf, je ſyſtematiſcher der Held verfährt. Denn durch das Syſtematiſche, das an ſich ſchon unäſthetiſch iſt, kommt unverkennbar das Abſtractum des Princips an den Tag, das im ſtoiſchen Ideale perſonificirt wird. Aber in dem Gottmenſchen Chriſtus iſt Alles gediegene Göttlichkeit und gediegene Menſchlichkeit. Er glimmt nicht nach Grundſätzen himmelan. Er will nichts anders ſeyn, als was er iſt, und er iſt nichts anders, als was er ſeyn will. Selbſt ſein Leiden, ſein Ringen mit den Gebrechen der Menſchlichkeit, iſt pronuncirte Natur ſeines göttlich-menſchlichen Weſens. So erſcheint auch ſeine vergötterte Mutter in der Kunſt. Von ihren Grundſätzen hat man wenig vernommen. Ihr Glaube iſt ihr Princip, ihre Unſchuld das Verdienſt, um deſſen Willen der Himmel ſie erwählte. Die moraliſche Hoheit, in deren Glorie ſie zuletzt, von Engeln getragen, himmelan ſteigt, iſt nur Entwickelung des Göttlichen, das in der Unſchuld ſelbſt liegt. Es iſt dieſelbe Hoheit, die zum Ideal eines Engels gehört.

III. In der äſthetiſchen Erſcheinung des Guten vertreten auch das Schickliche und die ſittliche Grazie, die Stelle aller Imperative.

An dem Schicklichen im rechten Sinne des Worts, dem wahren Decorum des Lebens und der Kunſt kann man die äſthetiſche Erſcheinung des Guten vorzüglich wahrnehmen. Weder dem Moraliſten allein, noch dem Aeſthetiker allein wird es gelingen, vom Begriffe des Schicklichen befriedigend Rechenſchaft zu geben. Denn weder das moraliſche Gefühl, das nur auf das Gute gerichtet iſt, noch der Geſchmack, der nur das Schöne empfindet, ſind competente Richter des Schicklichen. Der kalte Verſtand, der nur Pflichten aus Grundſätzen folgert, weiß vollends aus dem Schicklichen nichts zu machen. Denn ein Gebot, das da lautet: „Du ſollſt nichts Unſchickliches thun!“ iſt ohne Sinn, ſo lange man nicht fühlt, was es bedeutet; und dieſes Gefühl ſteht ſo wenig, wie der Geſchmack, unter Geboten. Daß aber unter dem wahren Decorum, das die

Moral gebietet, und die Kunſt nicht entbehren kann, etwas anders zu verſtehen iſt, als die Convenienz des Anſtändigen im bürgerlichen Leben, bedarf wohl kaum der Erwähnung. Wer nur einigermaßen Gefühl für das Schickliche hat, weiß ja, wie leicht es durch Convenienz bis zum Widerſinnigen und Abgeſchmackten verbildet und entſtellt wird.

Es giebt keinen Unterſchied zwiſchen einem *äſthetiſchen* Decorum und einem *moraliſchen*. Beides iſt ſo ganz und gar eins und daſſelbe, daß eben dadurch das Gute im Leben zum Schönen wird, und in der Kunſt das Schöne zum Guten. Schicklichkeit im rechten Sinne des Worts iſt *Harmonie des Moraliſchen mit dem Aeſthetiſchen*. Darum war den alten Stoikern, die im Guten ſelbſt das Schöne verehrten, ihr Decorum ſo lieb und werth. Darum entwickelt ſich das Gefühl für das Schickliche genau in den Verhältniſſen, wie der rechtliche Menſch zugleich ein gebildeter Menſch wird. Darum bleibt unter verdorbenen Menſchen, die durch Ueber-Cultur um die wahre Sittlichkeit ſelbſt betrogen, aber doch nicht bis zur Brutalität zurück geſunken ſind, das Schickliche als ein Schatten des verſchwundenen Guten, wie die Hoffnung in der Büchſe der Pandora, übrig. Aber dieſe zarte Harmonie des Moraliſchen mit dem Aeſthetiſchen ſchließt wieder alle Imperative aus. Wo das Gute, als dasjenige, was ſich ziemt, empfunden werden ſoll, muß das moraliſche Gefühl den Charakter des äſthetiſchen annehmen; und es nimmt ihn in der cultivirten Welt von ſelbſt an, wenn keine widerſinnige Erziehung, oder Geſetzgebung der Natur in den Weg tritt. Man thut dann, was ſich ziemt, weil es ſich ziemt, alſo, als ob es befohlen wäre, aber ohne Gefühl des Gehorſams. Im geſelligen Leben unter gebildeten Menſchen ſind faſt alle Geſetze des Umgangs nur Geſetze der Schicklichkeit, die dann Wohlſtand heißt. Wo Pflichtgeſetze kategoriſch zur Sprache kommen, wird das Gemüth durchaus ernſthaft. Dieſer Ernſt verträgt ſich auf keine Weiſe mit der Leichtigkeit und der heiteren Unbefangenheit, die des guten Umgangs Seele iſt. Sollen alſo nicht die geſelligen Freuden einem Pflichtgeſetze aufgeopfert werden, ſo muß dieſes Geſetz ſelbſt unter denen, die ihm huldigen, ſeine imperativiſche Natur verläugnen, und ſich nur als äſthetiſches Wohlſtandsgeſetz durch ſich ſelbſt empfehlen. In den feineren Umgangsverhältniſſen zeichnet ſich das weibliche Geſchlecht durch Sinn für das Schickliche vor dem männlichen aus, weil es überhaupt, wenn gleich nicht mehr Geſchmack, doch mehr äſthetiſche Bedürfniſſe, als das männliche Geſchlecht, dabei einen zarten moraliſchen Takt hat; und bald gewahr wird, wie viel es ſelbſt gewinnt, wenn die Luſt am Schönen in allen Verhältniſſen waltet. Ueberdieß ſtreiten die harten Imperative mit der Weichheit des Weibes. Das Weib muß aus Liebe thun, was es von ganzer Seele thun will.

Wenn man alſo ſagt, daß das Schickliche in der äſthetiſchen Erſcheinung des Guten die Stelle des Guten vertrete, iſt dieſe Wahrheit nicht ſo zu verſtehen, als ob das Schickliche Alles in ſich faſſen könne, was zum Guten gehört. Aber da wahre Schicklichkeit überhaupt die Harmonie des Moraliſchen mit dem Aeſthetiſchen iſt, ſo wird unfehlbar in den Verhältniſſen, wo das Moraliſche mit dem Aeſthetiſchen harmonirt, das Verfahren eines Menſchen, der nur einem richtigen Gefühle des Schicklichen folgt, völlig zuſammentreffen mit dem Verfahren desjenigen, der in denſelben Verhältniſſen gewiſſenhaft ſeine Pflicht erfüllen will. Daß nicht immer das Moraliſche mit dem Aeſthetiſchen harmoniren, folglich nicht überall das Schickliche die Stelle des Guten ſelbſt vertreten kann, folgt ſchon aus der urſprünglichen Verſchiedenheit des Guten und des Schönen. Auch den alten Stoikern fiel es nicht ein, ihr Decorum (πρεπον) zu verwechſeln mit dem Honeſtum (καλον), das nach ihrer Lehre das Gute ſelbſt war.

In noch wenigern Fällen kann die ſittliche Grazie die Stelle des Guten ſelbſt vertreten. Was haben zum Beiſpiel die ſämmtlichen Pflichten der Gerechtigkeit mit der ſittlichen Grazie gemein? Dieſe Grazie iſt nur die zarteſte Modification des wahren Decorum in Verhältniſſen, wo eine liebliche Bedeutſamkeit, die errathen ſeyn will, den gefälligſten Ausdruck der moraliſchen Gefühle begleitet. Sittliche Grazie verhält ſich übrigens zur ſinnlichen, wie ſich moraliſche Zartheit, die zugleich ein äſthetiſches Intereſſe hat, zu derjenigen Feinheit und Weichheit verhält, die den gebildeten Sinnen ſchmeichelt.

Pädagogiſche Anmerkung. Erzieher und Volkslehrer befinden ſich oft in keiner geringen Verlegenheit, wenn ſie nach den Grundſätzen einer Moral, die ſich auf etwas mehr, als vernünftige Selbſtliebe gründen ſoll, ein wahres Intereſſe für das Gute in kindlichen und rohen Gemüthern erwecken wollen. Sie geſtehen gewöhnlich, daß das unbedingte Pflichtgeſetz mit ſeinem gewaltigen „Du ſollſt, weil du ſelbſt!“ den Unvorbereiteten gar nicht einleuchten will, und daß doch die Moral der Uneigennützigkeit ihr eigenes Werk hindern muß, wenn ſie ſich erlaubt, proviſoriſch, um die Gemüther vorzubereiten, das Intereſſe der Selbſtliebe in das ihrige hinüber zu ziehen. Wer der Menſchen, wie er iſt, wenigſtens eben ſo fleißig ſtudirt, als die Syſteme, die Lehren, wie der Menſch ſeyn ſoll, könnte ſehr leicht auf den Argwohn gerathen, es ſtehe bedenklich mit der ſchönen Moral der Uneigennützigkeit, weil ihr Princip gerade denen nicht einleuchten will, die noch durch kein Syſtem gehindert ſind, Partei für das Gute zu nehmen. Aber man enthalte ſich ein Mal, wenn man das Gute durch ſich ſelbſt wirken laſſen will, der drückenden Imperative! Man ermuntere, anſtatt zu befehlen, zum Gefühle des Großen und Schönen der ſittlichen Würde und Anmuth;

und das unverwahrloſete Gemüth wird wie von einem Zauber ergriffen, ſich dem herrlichen Gefühle hingeben, und gar nicht mehr fragen, warum es thun ſoll, was *dieſem* Gefühle gemäß iſt. Eine ſyſtematiſche Moral läßt ſich nun freilich auf eine ſolche Rührung nicht bauen. Aber ein anderes Mittel, Kinderſeelen, die Seelen der Unverdorbenen, unter den Ungelehrten mitgezählt, für imperativiſche Pflichtgeſetze der Uneigennützigkeit empfänglich zu machen, möchte ſich auch ſchwerlich entdecken laſſen. Und ſollte nicht aus dieſer moraliſchen Thatſache ſchon ſo ziemlich folgen, daß die ſyſtematiſche Moral, zum Beiſpiel, die Kantiſche, die wahre Sittlichkeit entſtelle, wenn ſie imperativiſch *anfängt*, und das Gute in ſeiner *urſprünglichen Reinheit* als etwas *Befohlenes* dem Herzen aufdringt? Sollten die alten Sittenlehrer, die das Gute in ſeiner urſprünglichen Reinheit als etwas Göttliches empfehlen, den unſittlichen Menſchen als einen ehrloſen verachten, den Verbrecher als einen Störer der moraliſchen Ordnung züchtigen, den Elenden, der gerade kein Böſewicht iſt, der Schande ſeines eigenen Gewiſſens Preis geben lehrten, die Pflichten aber nur als natürlichen Folgen des urſprünglichen Verhältniſſes erklärten; in welchem der Menſch, der unbedingt das Gute wählt, weil es gut iſt, zu der Welt ſteht; ſollten dieſe Sittenlehrer nicht der Wahrheit näher gekommen ſeyn, als Kant mit ſeinem kategoriſchen Imperativ? Oder iſt unſre Moralphiloſophie zur befriedigenden Antwort auf dieſe Fragen noch nicht reif?

VI. Die äſthetiſche Erſcheinung des Guten begünſtigt den moraliſchen Glauben an eine beſſere Welt;

Aller Glaube iſt unwillkührliche Hingebung des Geiſtes an eine Vorſtellung von Wahrheit. Nun entwickelt ſich, wie in der zweiten dieſer Abhandlungen gezeigt wurde, aus der äſthetiſchen Bewunderung der Natur eine eigene Art von Ahndung des Wahren, das den Sinnen verborgen, und dem Verſtande unzugänglich iſt. Dieſe Ahndung wird durch die äſthetiſche Erſcheinung des Guten nicht nur nicht unterdrückt; ſie erhält ihre größte Stärke eben erſt dann, wenn uns das Gute, das Wahre und das Schöne als eins und daſſelbe erſcheinen. Dann wird aus dem Unbeſtimmten, das dem emporſtrebenden Geiſte vorſchwebt, das Beſte, das er in ſeinem Innerſten zu empfinden vermag. Die Geiſterwelt, deren Daſeyn er ahndet, iſt dann für ihn die moraliſche Welt, deren Ordnung weit über die Geſetze der irdiſchen Wirklichkeit hinaus reicht. Es wird ihm alſo faſt unmöglich, ſich vorzuſtellen, daß das Liebenswürdige und Große in der äſthetiſchen Erſcheinung des Guten nur eine Wirkung des irdiſchen Organismus, eine Schaumblaſe des wallenden Bluts, ſeyn ſollte. Ihn widert vor dieſer Vorſtellung, und ſie empört ihn. Er giebt ſich alſo freudig der Ahndung eines künftigen Lebens hin, in welchem ſich das Gute, das in der irdiſchen Welt nur als ſchöne Knoſpe erſcheint, zur vollen Blume entfalten werde.

Noch mehr. Das äſthetiſche Bedürfniß ſucht überall Harmonie. Nun iſt gerade die Disharmonie zwiſchen der moraliſchen Aufgabe eines Daſeyns, das der Beſtimmung des Menſchen würdig ſeyn ſoll, und dem unabänderlichen Laufe der irdiſchen Welt zu allen Zeiten die feſteſte Stütze des Glaubens an Unſterblichkeit der Seele geweſen. Jene moraliſche Disharmonie wird aber noch ſtärker empfunden, wenn ſie zugleich äſthetiſch wirkt. Daß ſie ſich jenſeits des Grabes in die ewige Harmonie des Univerſums auflöſe, verlange alſo das äſthetiſche Gefühl mit dem moraliſchen, um im Guten mit beharrlichem Wohlgefallen das Schöne zu erblicken.

Vierte Abhandlung.

Von der äſthetiſchen Religion.

Vierte Abhandlung.

Von der äſthetiſchen Religion.

Wie verhält ſich das Schöne zum Göttlichen? Das iſt die vierte Aufgabe einer Metaphyſik des Schönen. Das Gefühl des Göttlichen nennen wir religiöſes Gefühl oder Religion im weiteſten Sinne des Worts. Kein Gefühl iſt ſo abhängig von Meinungen und Täuſchungen aller Art, wie dieſes.

Wenn man in der Affectenſprache des gemeinen Lebens alles göttlich nennt, was in einem hohen Grade vortrefflich iſt, ſcheint man ſich nur ein unſchuldiges Spiel mit dem höchſten aller

Begriffe zu erlauben; aber dieſes Spiel iſt nicht mehr unſchuldig, wenn es die Verwirrung der heterogenen Vorſtellungen befördert, die man gewöhnlich der Idee des Göttlichen unterſchiebt; denn eben dadurch wird das wahre Gefühl des Göttlichen verfälſcht; und für dieſe Verfälſchung rächt ſich die Wahrheit überall, wo die Phantaſie die lebhafte Bewunderung des Vortrefflichen irgend einer Art erhöhen will, durch Einmiſchung des Göttlichen, das doch in ſeiner Art einzig iſt, oder richtiger geſprochen, zu keiner Art gehört. Wie kann man nun das Göttliche als Schön empfinden, wenn man es ſelbſt zu empfinden, die natürliche Fähigkeit im Gedränge ſchwankender Vorſtellungen verloren hat? Und wie vieles kann man noch dazu durch Meinung in den Begriff der Religion hineintragen, das man nachher auch im Gefühle wiederfindet, das nun kein wahrhaft religiöſes Gefühl mehr iſt?

I. Wahre Religion, das iſt wahres Gefühl des Göttlichen in ſeiner reinſten Erhabenheit, ſchlägt *jedes* Intereſſe, außer dem religiöſen, folglich auch das äſthetiſche, nieder.

Es giebt kein wahres Gefühl des Göttlichen, außer der Erhebung des Geiſtes über die Natur und über ſich ſelbſt zur abſoluten Idee eines heiligen Urgrundes alles Daſeyns und Denkens. Dieſes Gefühl kann ſchon deswegen nur einen *unbeſtimmten* äſthetiſchen Charakter annehmen, weil es jede Form, d. i. jeden abgeſonderten Inbegriff von beſtimmten Verhältniſſen zerſtört. Nun ſcheint zwar der abſolute Urgrund alles Daſeyns und Denkens in den beſtimmteſten Verhältniſſen zur Natur und den Intelligenzen zu ſtehen, weil ſich in ihm alle Natur- und Geiſteskräfte, wie die Radien eines Zirkels in deſſen Mittelpunkte, vereinigen. Aber indem ſich alle Ratur- und Geiſteskräfte in ihrem Urgrunde vereinigen, verlieren ſie ſich in ihm. Nicht einmal theoretiſch können wir die Gottheit ſo von der Welt abſondern, daß wir uns nach dieſer Abſonderung noch einen andern Begriff von der Natur des göttlichen Weſens machen könnten, als den menſchlichen Begriff, der dann entſteht, wenn wir eine Summe menſchlicher Geiſteskräfte nach der Idee der abſoluten Vollkommenheit idealiſiren. Da haben wir dann einen vermenſchlichten Gott, über deſſen Eigenſchaften, durch die er ſich von allen übrigen Weſen unterſcheidet, wir theologiſche Betrachtungen anſtellen können; aber dieſer vermenſchlichte Gott iſt auch ſchon nicht mehr das wahre Idealobject der Vernunft und des religiöſen Gefühls.

Selbſt die theologiſche Betrachtung iſt nur dann religiös, wenn der ſyſtematiſirende und Eigenſchaften abzählende Verſtand ſich ſelbſt das Geſtändniß ablegt, daß er das wahre Weſen der Gottheit nicht erforſchen könne, weil alle menſchliche Faſſungskraft für dieſen Gegenſtand zu ſchwach iſt. Aeſthetiſch aber kann jene theologiſche Betrachtung nie werden, weil ihr Gegenſtand ein kaltes Abſtractum iſt, von dem der ſyſtematiſirende Verſtand andere Abſtracte als Eigenſchaften analogiſch beigeſellt. Wo das religiöſe Gefühl das theologiſche Abſtractum erwärmt, da verſinkt der ganze Catalog von Eigenſchaften Gottes in einem Anſtaunen des Unbegreiflichen. Dann giebt die religiöſe Erhabenheit des Unbegreiflichen allerdings auch dem äſthetiſchen Gefühle Beſchäftigung genug. Aber das myſtiſche Dunkel, das ſelbſt die Idee eines perſönlichen Gottes umgiebt, hindert das äſthetiſche Gefühl, ſich nach den Geſetzen des Schönen zu entwickeln. Denn ohne einen Inbegriff anſchaulicher Verhältniſſe giebt es keine Schönheit. Das äſthetiſche Gefühl liegt alſo mit dem Gebote, den Gott der reinen Vernunft, in der Vorſtellung, die ſeiner würdig iſt, auf keine Art zu verſinnlichen, in einem beſtändigen Streite.

Aber auch abgeſehen von dem Bedürfniſſe der Anſchauung, das alles äſthetiſche Intereſſe begleitet, kann das religiöſe Gefühl in ſeiner reinſten Erhabenheit nicht äſthetiſch werden. Denn ſo wie die Idee des Abſoluten in ihrer ſpeculativen Reinheit keine andre Idee, die ihr ähnlich genannt werden könnte, neben ſich duldet, ſo herrſcht auch das Gefühl, das mit jener Idee erwacht, entweder unumſchränkt über alle übrigen Gefühle, oder es hat ſich nur unvollkommen entwickelt. Selbſt wo es nur ſpeculativ wirkt, das heißt, nur das höchſte Streben nach Erkenntniß begleitet — in einer neueren Schule heißt es dann, als ob es ſelbſt das höchſte Erkennen wäre, intellectuelle Anſchauung — ſchlägt es jedes andere Intereſſe nieder, ſo lange es mit ſeiner ganzen myſtiſchen Kraft den forſchenden Geiſt beherrſcht. Wo es nun gar zum wahrhaft religiöſen Gefühle wird, das heißt, wo es das moraliſche Intereſſe in ſich aufnimmt, ſinkt das äſthetiſche bis auf Null herab. Der emporſtrebende Geiſt iſt dann mit der abſoluten Indentität des Wahren und Guten ſo ganz beſchäftigt, daß er das Schöne nicht einmal bemerkt. Was kümmern ihn Erſcheinungen da, wo die höchſte aller Realitäten der unmittelbare Gegenſtand ſeines Forſchens, ſeines Strebens, und ſeiner Anbetung iſt?

Soll das religiöſe Gefühl wirklich in ein äſthetiſches übergehen, ſo muß es ſeine urſprüngliche Reinheit verläugnen. Daraus ſcheint zu folgen, daß ein wahrhaft religiöſer Charakter ſich zu keiner der ſchönen Religionen bekennen könne, in denen offenbar äſthetiſches Intereſſe ſich in das religiöſe einmiſcht, oder wohl gar über dieſes herrſcht. Aber unter Millionen andächtiger Sterblicher ſind nicht nur ſehr wenige einer reinen Religion fähig; ſelbſt dieſe wenigen bedürfen gewöhnlich einer menſchlichen Zugabe von Meinungen und Eindrücken, in denen ihnen das Göttliche menſchlich erſcheinen ſoll. Nun iſt zwar Alles, was erſcheint, zuverläſſig das Göttliche nicht. Selbſt wo moraliſche Reinheit und Erhabenheit als etwas Göttliches empfunden wird, iſt ſie nur dem innerſten Sinne in den Tiefen des Bewußtſeyns empfindbar.

Aber von ſchönen Erſcheinungen bis zum Göttlichen hinauf, wenn gleich nicht von dieſem bis zu jenen herab, ſchwebt die Phantaſie in den Regionen des Idealen, das irdiſche Vollkommenheit mit überirdiſcher vereinigt. Jn dieſen Regionen kann das äſthetiſche Gefühl einen religiöſen Charakter annehmen, und dadurch den Schein bewirken, als ob das religiöſe Gefühl einen äſthetiſchen Charakter annähme. Das menſchliche Herz giebt ſich freudig dieſem Scheine hin, der ihm das Ueberſinnliche bietet, ohne ihm das Sinnliche zu rauben. Reine Religion erhebt das Herz zu einer Höhe, von der es zurück ſchwindelt; aber das Schöne im Wiederſchein des Göttlichen bezaubert Sinne und Gedanken; und kein irdiſcher Zauber kommt dieſem gleich. Der fromme Katholik an den Stufen des prächtigen Hochaltars, von Engeln und Madonnen umgeben, von der ganzen Gewalt der wahren Kirchenmuſik ergriffen, glaubt er nicht im ganzen Ernſte weit andächtiger zu ſeyn, als der ſtille in ſich gekehrte Chriſt oder Philoſoph, der ſeinen Gott nur im Geiſte und in der Wahrheit anbetet?

II. Das äſthetiſche Gefühl erhebt ſich zum religiöſen anders im Lichte der klaren Anſchauung, und anders im Dunkel des Myſticismus.

Das äſthetiſche Ideal kann nie zuſammentreffen mit dem Ideal der reinen Vernunft, wie Kannt die Gottheit nennt. Jenes erhebt ſich nur dadurch über die Natur, daß es den Typus der Natürlichkeit in beſtimmten Beziehungen erweitert. Aber das Ideal der reinen Vernunft liegt außerhalb aller Spähren der Natur. Es beharret vor der Vernunft als ein nothwendiges Weſen in der höchſten Abſtraction, während das äſthetiſche Ideal ein Product der Phantaſie bleibt, das der Vernunft durchaus keinen Glauben abnöthigt. Das Ideal der reinen Vernunft iſt nur Eins und immer daſſelbe; das äſthetiſche iſt, wie die Natur, von deren Formen es ausgeht, in's Unendliche mannichfaltig. Beide Ideale ſind alſo ewig getrennt, und keine Kunſt vermag eins in das andere zu verwandeln.

Aber das äſthetiſche Ideal kann entweder in beſtimmten Formen beharren, und in dieſen Formen auch den Sinnen, wenn gleich nicht eigentlich vergegenwärtigt, doch ſo nahe gerückt werden, daß es durch eine beſtimmte artiſtiſche Erſcheinung repräſentirt wird, oder es kann ſich auflöſen in ſeine Elemente, die dann, durch keine beſtimmte Form mehr gefeſſelt, der Phantaſie ſelbſt entſchwinden, und ſich in der Alles verſchlingenden Idee des Unendlichen verlieren. Im erſten Falle erhebt ſich das äſthetiſche Gefühl zum religiöſen, wo es ſich ihm nähert, im Lichte der klaren Anſchauung. Im zweiten Falle entſteht der äſthetiſche Myſticismus.

Nicht immer hat das äſthetiſche Ideal eine religiöſe Tendenz. Das

Ueberirdiſche iſt in der Kunſt nicht ſchlechthin mit dem Göttlichen einerlei. Das Irdiſche ſelbſt erſcheint idealiſirt, wenn die bildende Phantaſie nach einem Geſetze der äſthetiſchen Vollkommenheit das Natürlich-Intereſſante außer aller Beziehung auf wahre Göttlichkeit emporrückt. So entſtehen nicht nur die Thier-Ideale, unter denen die griechiſche Kunſt beſonders das Ideal des Löwen und des Pferdes mit bewundernswürdiger Kühnheit verarbeitet hat; auch die idealen Menſchengeſtalten können ſich weit von der wahren Göttlichkeit entfernen. Was haben herkuliſche Körperproportionen mit der wahren Göttlichkeit gemein? Und doch erſcheint in den antiken Darſtellungen des Herkules die männliche Körperkraft vortrefflich idealiſirt. Was in einigen dieſer Darſtellungen wirkliche Tendenz zum Göttlichen iſt, muß man in der Hoheit und Ruhe ſuchen, von welcher auch Herkules, der Halbgott, ſeinen Antheil mit den ganzen Göttern des griechiſchen Olymps gemein hat. Und doch iſt auch dieſe Hoheit und Ruhe merklich verſchieden von derjenigen, die nur den eigentlichen Göttern in der griechiſchen Kunſt zukommt. Das Ideale in den Menſchengeſtalten der griechiſchen Götter ſelbſt, hat nur einige Züge, die auf das religiöſe Gefühl wirken. In dieſen, nicht leicht zu beſchreibenden Zügen, die ſich von der idealen Phyſionomie aus, über die ganze Geſtalt zu verbreiten ſcheinen, liegt die griechiſche Götterwürde, die ſich vorzüglich durch das ſtolze Hinausſchweben über den Kampf der Leidenſchaften und Pflichten ankündigt. Zur griechiſchen Götterbildung gehören aber auch die mannichfaltig idealiſirten Körperproportionen, die, von jener Sinneshoheit abgeſondert, wohl überirdiſch, aber darum noch nicht göttlich erſcheinen. Weder ein idealiſirter Jünglingskörper im Styl des vaticaniſchen oder florentiniſchen Apoll, noch ein idealiſirter Mädchenkörper im Styl der mediceiſchen Venus, trägt in ſeinen Proportionen eine göttliche Hoheit.

Unter den charakteriſtiſchen Merkmalen durch die ſich das griechiſche Götterideal von dem romantiſch-chriſtlichen in der zeichnenden und plaſtiſchen Kunſt unterſcheidet, iſt dieſes eins der weſentlichſten: daß das Schöne im Götterideal der griechiſchen Kunſt, nur eine religiöſe Tendenz hat, im Götterideal der romantiſchen Kunſt aber völlig in das Göttliche übergeht und ſich in ihm verliert. Wo ſich das Schöne im Göttlichen verliert, wird es myſtiſch und ſtrebt über alle beſtimmten Formen hinaus. Aber ohne beſtimmte Formen giebt es keine reine Schönheit in der zeichnenden und plaſtiſchen Kunſt. Die Erfinder des romantiſch-chriſtlichen Götterideals fühlten alſo ſehr richtig, daß ihre Kunſt mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathen müſſe, wenn ſie ihre Madonnen, Engel und Chriſtusbilder nach der Norm der griechiſchen Götter idealiſirt hätten, in deren Phyſionomie und Geſtalt die Schönheit der Umriſſe und Proportionen vorherrſcht. Sie entdeckten das Geheimniß des idealen Ausdrucks. Dem Ausdrucke himmliſcher Gefühle durch Blicke, Mienen, und durch die ganze Haltung der überirdiſchen Geſtalten, ordneten ſie die Schönheit der Umriſſe und Proportionen unter. Sie vernachläſſigten darum dieſe Schönheit nicht. Aber der ideale Ausdruck blieb ihnen das Weſentlichſte, denn nur dadurch konnten ſie den Charakter der myſtiſchen Heiligkeit im Sinne des Chriſtenthums treffen, weil alle Schönheit der Umriſſe und Proportionen auf beſtimmten Begrenzungen beruht, die Schönheit des Ausdrucks aber ſich leicht in myſtiſche Gefühle auflöſen kann. So bald die italieniſchen Maler mehr Antike in ihre Werke übertrugen, verfehlten ſie den rechten Weg der chriſtlichen Kunſt.

Durch den wahren Ausdruck des ſtillen Emporſtrebens menſchlicher Gefühle zur Höhe der Göttlichkeit, vermitteln Malerei und Bildnerei die klare Anſchauung mit dem Myſticismus. Denn es muß doch beſtimmte Umriſſe und Proportionen haben, was wie eine göttliche Erſcheinung durch das Auge auf den innern Sinn wirken ſoll. Wenn auch der Ausdruck ſelbſt myſtiſch iſt, ſo müſſen doch die Züge klar ſeyn, durch die das Gefühl ſich ausſpricht. Nur in der höchſten Klarheit des Auges erſcheint die wahre Tiefe des Gefühls. Und ſo müſſen alle Züge auf den äußern Sinn in voller Kraft zuſammen wirken, wenn durch dieſe Züge dem innern Sinne mehr zu Theil werden ſoll, als ein verworrenes Hinſtaunen und Hinbrüten. Auch dieſe

Wahrheit finden wir in der religiöſen Malerei der Italiener beſtätigt. Aber wo die Kunſt des innern Sinnes, die Poeſie, myſtiſch wird, da quellen Wolken aus Wolken; da zerrinnen Wolken in Wolken. Die religiöſe Phantaſie, von keiner Natur gezügelt, ſchweift dann unter Sinnbildern im Dunkel des Unendlichen her und hin; und es entſteht zuletzt eine Nacht, in welcher Sterne und Irrlichter wunderbar durch einander ſchimmern, aber keine Geſtalt mehr erſcheint, und der ermüdete Geiſt, der das myſtiſche Spiel dennoch fortſetzen will, ſeinen eigenen Vorſtellungen unterliegt, und vom wahren Gefühle des Göttlichen bis zum Wahnſinn herabtaumelt. Dieß war das Schickſal des herrlichen Geiſtes, der neulich unter dem Namen **Novalis** bekannt worden. Und wo die myſtiſch-religiöſe Poeſie ſich auch nicht mit der Vernunft völlig entzweiet, da entfernt ſie ſich doch gewöhnlich — wie in ſo vielen

Stellen der Meſſiade unſers Klopſtock — zu weit von der Natur, als daß ſie der wahren Schönheit mächtig bleiben könnte.

III. Das religiös-äſthetiſche Gefühl geht in Naturmyſticismus über, wenn die Vernunft den wahren Unterſchied des Natürlichen und des Göttlichen verfehlt.

Wie kann man von einem Gefühle, dem alle Schranken des Verſtandes zu enge ſind, eine Genauigkeit erwarten, bis zu welcher es der unterſcheidende Verſtand ſelbſt nur mit Mühe bringt? Und wie kann der unterſcheidende Verſtand, wenn er ein ſchwankendes Gefühl analyſirt, ſich vor Verirrungen ſichern? Der wahre Unterſchied des Natürlichen und des Göttlichen wird alſo um ſo leichter verfehlt, je mehr Freiheit ſich die Phantaſie mit der Verarbeitung des Unbegreiflichen nimmt. Unbegreiflich aber iſt dem Menſchen, der nicht etwa, nach abſoluten Wiſſenſchaftsbegriffen das Weſen der Dinge erforſcht zu haben ſich einbildet, das Natürliche nicht weniger als das Göttliche. Er ſelbſt iſt ſich ein Räthſel in der Maſſe der Dinge, die ihn umgeben. Er weiß alſo nicht, wie ihm geſchieht, wenn er ſich denkend über die Natur erheben will. Ja, er weiß anfangs nicht einmal, daß er dieß will. Das Natürliche rinnt alſo mit dem Göttlichen in ſeiner Vorſtellung zu einem Chaos von verworrenen Gefühlen und Begriffen zuſammen. Je äſthetiſcher er in dieſes Chaos hineinblickt, deſto weniger befriedigt ihn eine kalte Phyſik, die nach Naturgeſetzen alle Naturereigniſſe beurtheilen lehrt; und der Gott, der über die Natur erhaben iſt, kann ihm doch auch die Natur nicht erſetzen. So entſteht der halbreligiöſe Naturmyſticismus, der in den neueren Zeiten nur deswegen ſeltener wurde, weil ihn das Chriſtenthum ſchon im Werden erſtickte. An den meiſten Religionen der Vorwelt hat er einen überwiegenden Antheil. Da iſt er zugleich das bedeutendſte Hinderniß der freien Entwickelung wahrer Religion und wahrer Kunſt. Denn er beſticht das getäuſchte Gemüth durch ſeine halbreligiöſe Tendenz, und wirft die bildende Phantaſie in einen Abgrund voller Träume, die viel zu abſtract ſind, um ſich in ſchöne Formen zu fügen. Die ganze ungeheure Religion der Indier mit ihren Mißgeſtalten verſinnlicher Natur- und Geiſteskräfte, iſt aus einem Naturmyſticismus entſtanden, in dem die höheren, wahrhaft-religiöſen Ideen ſo verſchmolzen ſind, daß man kaum ſagen kann, was in dieſer Religion göttlich, menſchlich und thieriſch, und was bei aller Verwilderung der Formen, in der Idee doch noch ſchön iſt, ob es gleich unaufhörlich in das Abgeſchmackte, Ekelhafte und Scheußliche übergeht.

Weniger, als die zeichnende und plaſtiſche Kunſt, wird die Poeſie durch den Naturmyſticismus gefährdet; denn der Poeſie iſt es vergönnt, vom Concreten in das Abſtracte hinüber zu ſpielen, und ſich mit der Philoſophie zu verſchwiſtern. Die religiöſen Gedichte der Indier ſind auch weit weniger monſtrös als ihre Götzenbilder. Auch die älteſte Naturphiloſophie der Griechen glänzt auf dieſe Art poetiſch in den Fragmenten einiger trefflichen Männer von der eleatiſchen Schule. Aber es iſt doch immer nur eine Baſtardpoeſie, die der Philoſophie in der Naturerklärung vorgreifen will. Sie ſchwebt, wie verloren, zwiſchen der Kunſt und der Wiſſenſchaft. Nur verzückte Grübler, die ſich ſelbſt im Unendlichen verloren, konnten neuerlich unter uns mit der veralteten Halbreligion, die aus dem Naturmyſticismus hervorgegangen, auch die zu ihr gehörige Baſtardpoeſie wiederherſtellen wollen, um, wie es dem Meiſter in der Schule gefiel, die Identität Gottes und der Natur poetiſch, und nicht bloß philoſophiſch zu illuſtriren. Ein Jacob Böhm iſt unter den Dichtern, was ein Fakir unter den Theologen war. Doch ſcheint der alte chriſtliche Jacob Böhm mit aller ſeiner Naturphiloſophie und Poeſie eben nichts von der Identität Gottes und der Natur gemerkt zu haben, um deren willen man ihn neuerlich aus dem Grabe hervorgerufen hat.

Die wahre Naturpoeſie, die mit dem Myſticismus der metaphyſiſchen Afterwiſſenſchaft nichts gemein hat, nimmt einen religiöſen Charakter an, wenn ſie bei dem Geheimniſſe des Urſprungs der Dinge verweilt, und in ſchüchterner Ahndung durch das Natürliche zum Göttlichen, wie durch einen

Schleier, hinüber blickt, ohne Beides mit einander zu vermiſchen. Welche hinreißend ſchönen Stellen im Geiſte einer ſolchen Poeſie finden ſich nicht in den bibliſchen Pſalmen, im Buche Hiob, und im Koran! Aber nur als Aufwallungen des Gefühls ſcheinen religiöſe Naturbetrachtungen einen poetiſchen Charakter behaupten zu können. Sobald ſie ſich gemächlich über eine Reihe von Gegenſtänden verbreiten, werden ſie leicht ſo läppiſch, wie des frommen Brockes *irdiſches Vergnügen in Gott*. Denn hinauf *kriechen* vom Natürlichen zum Göttlichen kann die Phantaſie nicht. Sie muß einen Schwung nehmen, der ſie über die Sterne erhebt; und von dieſem Schwunge ermatten ihr bald die Flügel ſo, daß ſie zurück ſinkt.

IV. Durch äſthetiſche Anſchauung *moraliſcher Vortrefflichkeit* erhebt ſich das moraliſche Gefühl mit dem äſthetiſchen zum religiöſen.

Da eine äſthetiſche Erſcheinung des Guten möglich, und das Gute in ſeiner Urſprünglichkeit eine Annäherung zum Göttlichen iſt, ſo müſſen die drei Gefühle des Schönen, des Guten und des Göttlichen, auch vereinigt das emporſtrebende Gemüth erfüllen können. In dieſer Vereinigung wird das Gute, wie überall, wo es äſthetiſch erſcheinen ſoll, den gebietenden Charakter verläugnen müſſen, der, wie oben erläutert worden, nie ein äſthetiſches Intereſſe erhalten kann. Nun verläugnet aber das Gute von ſelbſt ſeinen gebietenden Charakter, wo es in ſeiner Urſprünglichkeit ſich dem Göttlichen nähert, und als heilig ohne Imperative empfunden wird. Darum geht die moraliſche Schönheit von ſelbſt in religiöſe über, wenn das Gute ſo erſcheint, wie zum Beiſpiel in den Chriſtusbildern und Madonnen. Alles, was in der vorhergehenden Abhandlung über dieſe chriſtlichen Ideale geſagt iſt, kann hier wieder angewandt werden.

V. Nur *polytheiſtiſche* Religionen können ganz äſthetiſch werden, wenn das Göttliche in ihnen von dem Menſchlichen ſo verſchleiert wird, daß es nur wie ein magiſcher Schimmer durch die Erſcheinung menſchlicher Vollkommenheiten durchblickt.

Aller Monotheismus iſt entweder zu groß für die Phantaſie, oder zu klein. Er iſt zu groß für die Phantaſie, wenn er in ſeiner Reinheit das religiöſe Gemüth ergreift, und alle ſinnlichen Vorſtellungsformen ausſtößt. Wird aber der alleinige Gott vermenſchlicht, ſo ſteht er vor der Phantaſie in der traurigen Einſamkeit da, über die ſich Schiller in den *Göttern Griechenlands* als Dichter unübertrefflich erklärt hat. Mit aller ſeiner furchtbaren Macht und Majeſtät iſt dieſer

Gott, der Jehovah-Zebaoth der Juden, für die Phantaſie, die ihren Himmel füllen will, zu klein. Aus Noth mußte ihm derſelbe Erfindungsgeiſt, der ihn vermenſchlichte, wenigſtens Engel als dienſtbare Geiſter zugeſellen, damit das Himmelreich aufhörte, rund um ſeinen Beherrſcher eine Einöde zu ſeyn. Daß man ſich von dem Jehovah-Zebaoth der Juden eben ſo wenig, als von dem alleinigen Gott der reinen Vernunft, ein Bildniß oder Gleichniß machen ſoll, verſchlimmert nur noch die Sache des erſten vor der Phantaſie. Denn da er doch einmal, wie ein Menſch, mit ausdrücklichen Worten ſpricht, gebietet, drohet und zürnt, ſo tritt er vor der Phantaſie in einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Indem er ſpricht, bekommt er einen Mund; indem er drohet und zürnt, erblickt man, gern oder ungern, ſeinen aufgehobenen Arm und ſein feuriges Auge. Der rhetoriſche Trope iſt auch ein Bildniß und Gleichniß. Mag ſich nun die Andacht aus dieſer Verlegenheit ziehen, wie ſie will; das äſthetiſche Gefühl kann ihr nicht folgen, wo die Phantaſie nur dadurch wieder gut zu machen ſucht, was ſie verbrochen hat, daß ſie der Abſtraction zu Hülfe kommt, die überläſtigen Bilder wieder als rhetoriſche Tropen in das Reich des Nichts zurück zu werfen.

Aber auch polytheiſtiſche Religionen müſſen dem Naturmyſticismus und der gemeinen Allegoriendichtung entſagen, und geradezu eine ſchöne Menſchlichkeit an die Stelle der wahren Göttlichkeit ſetzen, wenn ſie einen ganz äſthetiſchen Charakter annehmen ſollen. Dann hören ſie freilich vor der Vernunft in demſelben Verhältniſſe auf Religionen zu ſeyn, wie ſie äſthetiſch werden; aber die Natur hat ſchon dafür geſorgt, daß der Menſch durch eine ſchöne Täuſchung in der menſchlichen Vollkommenheit, auf die ſein Auge gerichtet iſt, das Göttliche wahrzunehmen glauben kann, das er ſucht; denn nichts iſt natürlicher, als, in menſchlicher Vollkommenheit einen Abglanz der göttlichen zu verehren. So bildete ſich die äſthetiſche Religion der Griechen nach dem Untergange der älteren kosmogoniſchen und allegoriſchen Mythen.

Friedrich Bouterwek's

Kleine Schriften

philoſophiſchen, äſthetiſchen, und litterariſchen Inhalts.

Erſter Band.

Göttingen,
bei Johann Friedrich Röwer.
1818.

Vorrede.

Von kleinen Schriften erwartet man billig nichts Großes. Was dieſe Sammlung enthält, muß ſich ſelbſt rechtfertigen, ſo gut es kann. Ein Paar Worte werden alſo auch zur Vorrede genug ſeyn.

Ausgeſchloſſen iſt von dieſer Sammlung die eigentlich ſpeculative Philoſophie, abgerechnet einige Winke und Andeutungen, bei denen es mehr auf die Beſtimmung des Geſichtspunktes ankommt, als auf wiſſenſchaftliche Strenge. An die Stelle der Abhandlungen, durch die ich den erſten Theil des Lehrbuchs der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, vom Jahre 1813, weiter auszuführen willens war, ſoll eine ausführliche Bearbeitung der Religionsphiloſophie treten, in deren Reſultaten ſich alles vereinigt, was mir noch einer Erläuterung zu bedürfen ſcheint,

ſcheint, um die Lehre von den letzten Gründen des menſchlichen Wiſſens und vom Verhältniſſe des Sinnlichen zum Ueberſinnlichen nach den Grundſätzen auszuführen, auf die uns nach meiner Ueberzeugung der religiöſe Glaube zurückweiſet, wenn er bei der Philoſophie eine Bürgſchaft ſucht, deren er im gemeinen Leben, zum Glück für die Welt, nicht bedarf. Auf das Syſtem der praktiſchen Philoſophie, deſſen Abriß ſich im zweiten Theile des Lehrbuchs der philoſophiſchen Wiſſenſchaften findet, bezieht ſich Mehreres in dieſen kleinen Schriften. Eine Abhandlung *über die Nothwendigkeit einer weſentlichen Reform der Wiſſenſchaft des Naturrechtes* habe ich für den folgenden Band zurückgelegt.

Zur Geſchichte des Inhalts dieſes erſten Bandes ſind einige Notizen vielleicht nicht überflüſſig. Die *litterariſche Biographie*, unter der erſten Nummer, drückt das Bedürfniß, aus dem ſie entſtanden iſt, wie ich glaube, hinlänglich durch ſich ſelbſt aus. Das Selbſtgeſpräch, *Der Philoſoph* überſchrieben, wurde veranlaßt durch eine Reviſion der Abhandlung: *Was heißt Denken?* im erſten Bande des

Neu-

Neuen Muſeums der Philoſophie und Litteratur, vom Jahre 1803. Die Abhandlung iſt mißrathen und nicht des Aufbewahrens werth. Auf eine ähnliche Art ſind die Bemerkungen unter dem Titel *Die Standesgenoſſen*, unter der dritten Nummer, aus einem lateiniſchen Programm entſtanden, das ich im Jahre 1797, beim Antritte der philoſophiſchen Profeſſur, drucken ließ, und für das *Göttingiſche philoſophiſche Muſeum* im Jahre 1798 ins Deutſche überſetzte. Die Abhandlung *Von der Wiederherſtellung der Moralphiloſophie*, zuerſt abgedruckt im zweiten Bande des Neuen Muſeums der Philoſophie und Litteratur, bedurfte weſentlicher Veränderungen und Zuſätze. Aus eben dieſem Muſeum ſind genommen die beiden *Fragmente zur Philoſophie der Weltgeſchichte* unter der fünften und ſechsten Nummer. Sie haben der Veränderungen und Zuſätze weniger erhalten. Die Abhandlung *über Schiller's Genie und Schriften* iſt zuerſt gedruckt in der *Leipziger Litteraturzeitung* vom Jahre 1805, bald nach dem Tode des großen Dichters. Die Kleinigkeiten unter der achten, neunten, zehnten und eilften Nummer würde ich aus der Zeitſchrift Neue Veſta, von den Jahren 1802 bis 1808, nicht wieder hervorgeſucht haben, wenn ſie in ihren flüchtigen Formen mir nicht manche Wahrheit zu enthalten ſchienen, die außerhalb der Schulen noch öfter beſprochen zu werden verdient. Zu der Idee einer Litteratur, unter der zwölften Nummer, findet ſich nur ein dürftiger Entwurf im zweiten und dritten Bande des Neuen Muſeums der Philoſophie und Litteratur. Die angehängten Sinnſprüche, am Schluſſe dieſes Bandes, ſind aus mehreren früher gedruckten ausgeleſen.

Göttingen, am 10ten Mai, 1818.

Inhalt.

Seite
I. Der Verfaſſer. Eine litterariſche Biographie. 1
II. Der Philoſoph. Ein Selbſtgeſpräch. . 51
III. Die Standesgenoſſen. . . . 73
IV. Von der Wiederherſtellung der Moralphiloſophie. 97
V. Die goldenen Jahrhunderte. Ein Fragment zur Philoſophie der Weltgeſchichte. . . 143
VI. Die großen Nationen unſrer Zeit. Noch ein Fragment zur Philoſophie der Weltgeſchichte. 175
VII. Ueber Schiller's Genie und Schriften. 211

VIII.

Seite

VIII. Lebensphiloſophie in Sermonen. Nebſt einer Erinnerung an die Lebensphiloſophie und die Sermone des Horaz. 241

IX. Die Freuden der Geſelligkeit. . 267

X. Die guten Eigenſchaften. Ein Brief an eine Freundin. 287

XI. Züge aus dem Leben des Johann von Caſtro. 301

XII. Idee einer Litteratur. . . . 329

XIII. Sinnſprüche nach alten Autoren. 377

I.

I.

Der Verfaſſer.

Eine litterariſche Biographie.

Der Verfaſſer.

Eine litterariſche Biographie.

Die Kritik, die ſich bei uns die höhere nennt, hat ſich ein beſonderes Geſchäft daraus gemacht, zu beweiſen, daß gewiſſe Schriften, die man Jahrhunderte lang für Werke eines und deſſelben Verfaſſers gehalten hat, von mehreren Verfaſſern geſchrieben ſeyn müſſen. Wie? ſagte ich vor einiger Zeit zu mir ſelbſt; wenn nach einem Paar Jahrtauſenden die deutſche Litteratur ſtudiert werden ſollte, wie jetzt die griechiſche; wenn durch ein ſonderbares und höchſt unwahrſcheinliches Zuſammentreffen von Umſtänden, alſo durch das, was man im gemeinen Leben Zufall nennt, deine eigenen Schriften dann noch vorhanden wären, und, was noch unwahrſcheinlicher iſt, ein Kritiker der Mühe werth fände, ſie zu muſtern; wie würde da deine Identität vor der höheren Kritik beſtehen? Mehr, als Einen Schriftſteller,

ler, würde man gewiß aus dir machen. Leicht möglich, daß du in drei oder vier Mann zerlegt würdeſt. Wie könnte nun aber die höhere Kritik in den Principien Recht haben, und in der Anwendung ein ſo erweisliches Unrecht? Weiter darüber nachdenkend, glaubte ich, ein biographiſcher Schlüſſel zu dieſem Räthſel könnte lehrreich werden, möchte an den Schriften, die er betrifft, auch noch ſo wenig gelegen ſeyn. Auch iſt jeder treue Beitrag zur Geſchichte des menſchlichen Geiſtes nicht ohne inneres Intereſſe. Dafür, daß kein Autobiograph dem Vorwurfe entgehen kann, die Eitelkeit habe ſeine Feder geführt, könnte der Verfaſſer dieſes Mal ſich ſelbſt die Genugthuung gönnen, öffentlich zu erklären, warum er über die Geiſtesverirrungen ſeiner früheren Jahre nicht nachſichtiger urtheile, als hoffentlich das Publicum. So entſtand dieſe Biographie, die, ihrer ganzen Beſtimmung nach, nur litterariſch ſeyn ſoll. Was der Verfaſſer ſonſt vielleicht noch Merkwürdiges aus ſeiner Lebensgeſchichte zu erzählen haben möchte, gehört nicht hierher. Deßwegen glaubt er auch, in der dritten Perſon von ſich redend, ſich dieſes Mal nur den Verfaſſer nennen zu müſſen.

Der Verfaſſer wurde geboren zur Oker, einem hannöverisch-braunſchweigiſchen Communion-Hüttenwerke am kleinen Fluſſe gleiches Nahmens, unweit Goslar, am 15ten April 1766. Sein Vater, der eine angeſehene Stelle bei dem dortigen Berg- und Hüttenweſen beklei-

dete,

dete, war nicht reich; aber er war wohlhabend genug, die Koſten der Erziehung eines Knaben von guten Anlagen leicht beſtreiten zu können. Um unmittelbaren Einfluß auf die geiſtige Bildung ſeiner Kinder war es ihm nicht zu thun. Er war ein ſtrenger Geſchäftsmann von unbeſcholtener Rechtlichkeit; ſehr thätig und reich an Kenntniſſen in ſeinem Fache; gegen andere Studien gleichgültig; religiös im Stillen; voll Widerwillen gegen alles, was ihm einen Anſtrich von Schwärmerei zu haben ſchien. An ſeinem älteſten Sohne, dem Verfaſſer, in welchem er einen Grillenfänger heranwachſen zu ſehen glaubte, fand er weniger Wohlgefallen, als an dem jüngeren, der nicht ſo viele Reflexionen machte, aber von fröhlicher Sinnesart war.

Um ſo mehr trug die Mutter des Verfaſſers, eine der edelſten und ſeltenſten Frauen, die er in ſeinem ganzen Leben kennen gelernt hat, zur erſten Entwickelung und Richtung ſeines Geiſtes bei. Eine ſolche Reinheit und Zartheit des moraliſchen und religiöſen Gefühls; eine ſo ſtrenge und doch ſo heitere Tugend; ſo viel Klugheit vereinigt mit dieſem Enthuſiasmus für alles Edle; ſo viel Beſcheidenheit bei dieſem Bewußtſeyn von innerer Superiorität; finden ſich auch unter den achtungswürdigſten Frauen nicht leicht wieder. Was es war, das ihre mütterliche Zuneigung ſo früh vorzüglich dem älteſten Sohne zuwandte, weiß er nicht. Verſtärkt wurde ihr Bedürfniß, ſich ihm mitzutheilen, durch die Einſamkeit; denn der Geſchmack ihres Mannes war nicht ſehr für Geſellſchaft. In ihrer kleinen Handbibliothek waren ihr

Gellert's und Klopſtock's Schriften die liebſten Bücher. Mit dieſen Schriftſtellern machte ſie den Knaben bekannt, ſobald er nur einigermaßen verſtehen konnte, was ſie ihm darüber ſagte. Der Vorwurf, den ſie von ihrem Manne anhören mußte, "ſie mache den Jungen zum Narren", kränkte ſie nicht. Sie ließ gern jedem rechtlichen Menſchen ſeine Weiſe; blieb aber auch ſtandhaft bei der ihrigen.

Ein Verſuch, den Knaben, als er beinahe acht Jahr alt war, an dem Unterrichte in der Stadtſchule zu Goslar Theil nehmen zu laſſen, wurde bald wieder aufgegeben. Ein Hauslehrer wurde verſchrieben. Der Mann hatte ſeine Verdienſte; nur nicht im Fache des Unterrichts und der Erziehung. Ein anderer nahm ſeine Stelle ein; und es ging beſſer. Der Verfaſſer, ſein Bruder, und noch ein Knabe aus einem benachbarten Hauſe, erhielten nun gemeinſchaftlichen und regelmäßigen Unterricht im Chriſtenthum, in Geſchichte und Geographie, im Lateiniſchen, nachher auch im Griechiſchen, und in den Anfangsgründen der Mathematik. Zum Unterricht im Clavierſpielen kam ein Lehrer zwei Mal wöchentlich aus Goslar. Der Hauslehrer war nichts weniger als ein Pedant. Die Knaben waren gern um ihn, und machten Fortſchritte, jeder nach ſeinen Talenten. Aber für den Verfaſſer wäre es viel beſſer geweſen, wenn ein Knabe von mehr Talent zu dieſer kleinen Geſellſchaft gehört hätte. Er faßte nun ein voreiliges Vertrauen zu ſich ſelbſt, und legte dadurch, ohne es ſelbſt zu ahnden, den erſten Grund zu den Verirrungen ſeines Geiſtes.

Immer glaubte er klüger zu ſeyn, als die beiden Andern; und wenn er es wirklich war, machte er ſich doch dadurch, daß er es ſich merken ließ, nicht ſehr beliebt bei ihnen. Die Mutter ſorgte zwar dafür, daß er nicht gar zu groß von ſich dachte; aber es konnte ihm doch auch nicht entgehen, daß ſie ſich mit niemand lieber unterhielt, als mit ihm. Er war ernſthafter, als ein Knabe es ſeyn ſoll. Er machte Anſprüche, in denen er ſich ſelbſt nicht verſtand. Durch die Mutter hatte er über religiöſe Dinge nachdenken gelernt. Noch nicht dreizehn Jahr alt, zerbrach er ſich den Kopf über die Allwiſſenheit Gottes, und endigte damit, daß er dieſe Eigenſchaft des göttlichen Weſens leugnete, weil er ſie nicht in Uebereinſtimmung bringen konnte mit der Freiheit des menſchlichen Willens, die er als unbezweifelbar vorausſetzte. Man ſchalt ſeinen Vorwitz. Er wurde mißmüthig. Ein Glück für ihn war, daß er ſich damals nicht weiter in metaphyſiſche Speculation vertiefte. Er verſuchte, Verſe zu machen. Unerklärbar iſt ihm noch, wie das erſte ſeiner Aftergedichte ein komiſches werden konnte. Es ſollte das Gemählde eines Poltrons ſeyn, der ſich vor dem Tode fürchtet. Eine Elegie von Ovid überſetzte er zum Geburtstage ſeines Vaters in Proſe. Dann drechſelte er kleine Beſchreibungen in Hexametern. Mit Ovid machte er ſich nicht viel mehr zu ſchaffen, ſobald er den Horaz ein wenig zu verſtehen anfing. Mit großem Intereſſe ſtudirte er die römiſche Geſchichte nach Heyne's Ueberſetzung des Auszugs aus der Weltgeſchichte von Guthrie und Gray. Im Ganzen hatte ſein Geiſt durchaus keine beſtimmte Richtung. Die Unordnung in ſeinen Vorſtellungen wurde noch vermehrt durch die Romane, die ihm in die Hände fielen, nachdem ſein Vater ſich hatte überreden laſſen, in eine Leſergeſellſchaft zu treten, in der neue Bücher circulirten. Es war gerade die Zeit, da die Wirkungen des neuen Schwunges, den die ſchöne Litteratur der Deutſchen genommen hatte, auch in den häuslichen Kreiſen fühlbar wurden. Ueberall ſprach man von Werther's Leiden; überall wollte man empfindſam ſeyn. Was anders, als Verwirrung, konnte Romane wie Miller's Siegwart und der Briefwechſel dreier akademiſchen Freunde in dem Kopfe eines dreizehnjährigen Knaben ſtiften? Zu dieſen Romanen kamen noch die von Hermes, beſonders Sophiens Reiſe von Memel nach Sachſen, und ſo viele andere, auch die aus dem Engliſchen überſetzten; ferner die neuen Muſenalmanache; Bürger's Gedichte; und was ſonſt von neuer Poeſie in Deutſchland Aufſehen erregte.

Die Zeit war gekommen, da der Verfaſſer, noch nicht völlig vierzehn Jahr alt, nach dem lutheriſch-chriſtlichen Ritus confirmirt werden mußte. Was dann weiter aus ihm werden ſollte, wurde nun auch ſchon überlegt. Ob er ſtudieren ſollte, wie man es nennt, wurde nicht mehr in Zweifel gezogen; aber welche Wiſſenſchaft ihn in das bürgerliche Leben einführen ſollte, war die Frage. Die Medicin kam gar nicht auf der Wahl; die Theologie mehr als Ein Mal. Aber der Knabe, ſo religiös er war, und ſo ſehr er den geiſtlichen Stand ehrte, hatte gegen dieſen Stand eine Abneigung, über die er

weder

weder ſich ſelbſt, noch Andern, deutliche Rechenſchaft geben konnte. Erſt nach mehreren Jahren, da dieſe Abneigung fortdauerte, wurde ihm ihre Urſache einigermaßen klar. Er konnte ſich nicht vertragen mit der Vorſtellung, von Amts wegen religiös ſeyn zu müſſen. Sein Vater, der den geiſtlichen Stand noch weniger liebte, äußerte öfter den Wunſch, daß der Sohn die Rechte ſtudiren möchte. Von dieſem Studium hatte der Knabe zwar auch nicht den dunkelſten Begriff; aber der Vater ſetzte jedes Mal, wenn er von der Rechtswiſſenſchaft ſprach, hinzu: "Juriſten regieren die Welt." Was das nun wieder heiße, die Welt regieren, konnte dem Knaben auch nicht wohl deutlich gemacht werden. Aber wenn man ihm die Staatsbeamten nannte, vom Miniſter bis zum Secretär herab, und wenn man ihm das öffentliche Anſehen beſchrieb, deſſen ſie ſich erfreuen, und den Glanz, in dem die angeſehenſten von ihnen leben, konnte er dem Wunſche, auch ſo ein Mann zu werden, nicht widerſtehen. Immer mehr ſchloß ſich in ſeiner Seele an die dunkle Vorſtellung von der Jurisprudenz eine Neigung zum eleganten Weltleben an, die aber damals nur im Aufkeimen war. Es war alſo ſo gut wie beſchloſſen, daß er Juriſt werden ſollte. Weiter wurde nun überlegt, nach welchem auswärtigen Gymnaſium man ihn ſchicken wollte, damit er auf die Univerſität beſtens vorbereitet würde. Allen dieſen Ueberlegungen machten zwei Unglücksfälle, die in Einer Woche zuſammentrafen, ein Ende. Der Vater des Verfaſſers wurde tödtlich krank. Der Arzt verhehlte die Gefahr, und empfahl nur ſehr ſorgfältige Pflege des Kranken. Während die Mutter des Verfaſſers nicht von dem Krankenbette ihres Mannes wich, und alles im Hauſe verſtört war, brach in Goslar die große Feuersbrunſt aus, die einen großen Theil der Stadt in die Aſche legte. Es war im März des Jahres 1780. Der Vater des Verfaſſers beſaß in Goslar zwei Häuſer. Um ſo weniger durfte der Kranke etwas von der Feuersbrunſt erfahren. Aber zwiſchen Goslar und der Oker, dem Geburtsorte des Verfaſſers, liegt nur ein kleiner Berg; und über dieſen Berg ſah man Rauch und Flammen immer furchtbarer aufſteigen. Bald kam die Nachricht, daß eines von den beiden Häuſern, und zwar dasjenige, das der Vater des Verfaſſers mit beſonderer Neigung ausgebauet hatte, ſchon von den Flammen verzehrt ſey, und daß dem zweiten daſſelbe Schickſal bevorſtehe. Bei der Verwirrung, in der nun alles um den Kranken herum gerieth, zeigte ſich die Mutter des Verfaſſers in der ganzen Größe ihrer Seele. Durch ſtrenge Befehle, die der Kranke doch nicht bemerken durfte, wußte ſie möglich zu machen, daß er bis an ſeinen Tod, den aber damals noch niemand erwartete, nichts von dem Unglück erfuhr. Eben ſo ſtrenge befahl ſie den Kindern, ohne beſondere Erlaubniß das Zimmer des Hausherrn nicht zu verlaſſen, bis dieſer mit dem Kutſcher und den Pferden zurück gekehrt ſey. Der Verfaſſer war von dieſen Eindrücken anfangs wie betäubt. Unbeweglich ſtand er am Fenſter, und beobachtete gedankenlos den mahleriſchen Wechſel der Gruppen von

Rauch und Flammen. Auf ein Mal, wie von einem Geiſte ergriffen, kehrte er dem Schauſpiele den Rücken zu, zog ſeinen Horaz herbei, und überſetzte ſchriftlich, als ob draußen nichts vorfiele, einen Theil der Ode: Pindarum quisquis ſtudet aemulari. Ob es ein Zufall war, der ihm gerade dieſe Ode zuführte, oder, was er ſich eigentlich bei der Sache dachte, weiß er längſt nicht mehr. Aber die ſeltſame Art, wie er ſich tröſtete, iſt ihm in unauslöſchlichem Andenken geblieben. Wenige Tage darauf ſtarb ſein Vater.

Hier fängt ſich die zweite Lebensperiode des Verfaſſers an. Nachdem der erſte Schmerz über den Verluſt des Vaters vorüber war, mußte darauf gedacht werden, wie die Verhältniſſe, die ſich nun ändern mußten, am beſten einzurichten wären. Der väterliche Nachlaß fand ſich auch nicht ſo beträchtlich, wie man erwartet hatte. Einſchränkungen der vorigen Ausgaben waren nöthig. Das Reſultat der Ueberlegungen in Beziehung auf den Verfaſſer war, daß ihn bald nach der Confirmation, die mit der gewöhnlichen Feierlichkeit vor ſich ging, ſeine Mutter nach Braunſchweig brachte, wo er zuerſt die Martinsſchule, dann das Collegium Carolinum beſuchen ſollte. Wohnung und Beköſtigung erhielt er gegen eine ſehr billige Penſion in dem Hauſe naher Verwandten. In dieſem Hauſe fühlte er ſich zwar nicht fremd; er war vorher zum Beſuche mit ſeinen Eltern ſehr gern da geweſen; aber es war doch vieles um ihn, und bald auch in ihm, gar anders, als vorher. Bis dahin war ihm vielleicht zu viele Freiheit geſtattet worden. Nach dem

Tode

Tode ſeines Vaters hatte er ſogar das väterliche Reitpferd ohne Begleitung tummeln dürfen. Faſt immer war er unter ſeines Gleichen der Erſte geweſen. Jetzt fühlte er ſich zum erſten Male in einer Abhängigkeit, die ihn drückte, weil der Onkel und die Tante, denen er anvertrauet war, und die ſeine ganze Achtung verdienten, die Pflicht, die ſie gegen ihn übernommen hatten, durch die ſtrengſte Aufmerkſamkeit auf die Erhaltung der Unverdorbenheit ſeiner Sitten beweiſen zu müſſen glaubten. Vor phyſiſchen Ausſchweifungen hatten ſie nicht nöthig ihn zu warnen, oder zu ſichern. Die Grundſätze, die er mitbrachte, und ſein Ekel gegen alle rohen Ausbrüche der Sinnlichkeit, ſchützten ihn von dieſer Seite hinlänglich. Aber daß auch ſeine romanhaften Vorſtellungen von Freundſchaft und Liebe keine Nahrung finden ſollten, that ihm weh. Keine Geſellſchaft durfte er beſuchen, wo nur irgend der Umgang mit Frauenzimmern bedenklich auf ſeine Phantaſie hätte wirken können. Ueberhaupt war die Phantaſie faſt ganz verketzert in den Geſellſchaftszirkeln, an denen er Theil nehmen durfte. Was nur von weitem einer poetiſchen Licenz im Denken und Leben ähnlich ſah, wurde als Narrheit verſpottet. Das Schlimmſte für den eingeengten Geiſt des jungen Menſchen war, daß er ſelbſt die Maximen, die ihn drückten, billigen zu müſſen glaubte. Einen eben ſo empfindlichen Stoß erhielt ſein Selbſtgefühl bei ſeinem Eintritte in die Martinsſchule. Der Platz, den ihm der Rector, nach vorhergegangenem Examen, in der erſten Claſſe anwies, entſprach nicht ſeiner Erwartung; und doch mußte er ſchon in der erſten Stunde ſich ſelbſt geſtehen, daß er auf einen höheren noch keinen Anſpruch machen durfte. Er, der ſchon ein kleiner Gelehrter zu ſeyn glaubte, bemerkte zu ſeiner innern Beſchämung, wie weit er zurück war hinter denen ſeiner Mitſchüler, die ſich am meiſten auszeichneten. Aber ſein Vorſatz, ſie bald einzuhohlen, war auch ſchnell gefaßt. Mit neuem Eifer legte er ſich auf das Lateiniſche und Griechiſche. Der Rector war ein wunderlicher Mann; einer der zierlichen Pedanten, deren damals mehrere von Leipzig kamen. Er hatte mehr ſchimmernde, als gründliche Kenntniſſe; aber er wußte, Wetteifer unter ſeinen Schülern zu erregen, und ſich in Reſpect zu erhalten. Zu ſeinen wunderlichen Einfällen gehörte, im Griechiſchen und in der Mathematik zugleich zu unterrichten, indem er die geometriſchen Theoreme nach dem Euklid griechiſch demonſtrirte, und ſie die Schüler, ebenfalls in griechiſcher Sprache, an der ſchwarzen Tafel nachdemonſtriren ließ.

Ein Jahr hatte der Verfaſſer auf dieſe Art verlebt. Er hatte ziemlich viel zugelernt, und ſich den Ruf eines ſehr fleißigen und ordentlichen jungen Menſchen erworben. Sein Ehrgeiz trieb ihn, das Seinige dazu beizutragen, daß er die Martinsſchule verlaſſen durfte, um ſich weiter auf dem Collegium Carolinum auszubilden, wo alles auf einen andern und größern Fuß herging. Dieſe treffliche Anſtalt hatte Lehrer, wie man ſie außerhalb einer Univerſität nicht leicht beiſammen findet; Ebert und Gärtner, die beiden Freunde Klopſtock's; Remer, den verdienſtvollen Hiſtoriker;

Zim-

Zimmermann, den vielſeitigen Naturforſcher und Mathematiker; Conrad Arnold Schmidt, dem wenig Bekannten, über den Leſſing urtheilte, es ſey Schade um den Mann, daß er ſelbſt nicht begreiſe, wie viel Geiſt und Gelehrſamkeit in ihm ſtecke; endlich Eſchenburg, der einzige noch Lebende dieſes ſchönen Vereins. Auch für den Unterricht in neueren Sprachen und im Zeichnen war gut geſorgt. Da die ganze Anſtalt, die ſpecielle Aufſicht über die Studierenden abgerechnet, den Charakter einer kleinen Univerſität hatte, die Profeſſoren förmliche Vorleſungen hielten, und die Schüler von ihnen Meine Herren angeredet wurden, ſo hielten dieſe ſich für ſo gut wie Studenten. Der Ton unter ihnen war ein wenig burſchikos, ein wenig ſchülermäßig, im Ganzen anſtändig. Die Zahl derer, die es auf eigentliche Gelehrſamkeit anlegten, war nicht groß; unter dieſen aber ein trefflicher Wetteifer. Da der Verfaſſer zu den halben Carolinern gehörte, die an dem Unterrichte Theil nahmen, aber nicht in der Anſtalt wohnten, ſo blieb auch die häusliche Beſchränkung, in der er gehalten wurde, unverändert. Nicht ſelten reizte es ihn, an den angenehmen Partieen Theil zu nehmen, von denen er reden hörte; auf den Maskeraden mit zu tanzen; in Geſellſchaft ſpazieren zu reiten; luſtige Streiche ausführen zu helfen; aber es blieb ihm ſtrenge verboten. Zuweilen, aber ſehr ſelten, durfte er das Schauſpiel beſuchen. Heimlich ſich verbotene Freiheiten zu nehmen, war er zu gewiſſenhaft. Nur zum Baden und Schwimmen, und des Winters zum Schlittſchuhlaufen, entfernte er ſich zuweilen ohne Erlaubniß. Ueberhaupt hatte er für ſein Alter und ſeine reizbare Conſtitution viel zu wenig körperliche Bewegung. Deſto ungeſtörter, auch auf Koſten ſeiner Geſundheit, konnte er fleißig ſeyn; und er war es in einem ſolchen Grade, daß er in den drei Jahren, von 1781 bis 1784, mehr zugelernt hat, als nachher jemals wieder in einem gleichen Zeitraume. Aber auch nur Fleiß und immer Fleiß und Ordnung und anſtändiges Betragen hörte er täglich rühmen. Nichts, was den Menſchen äußerlich reizen kann, ſich kräftig aus ſich ſelbſt herauszubilden, lag in ſeiner Umgebung. Er lebte und webte unter Büchern. Romanhaften Vorſtellungen nachzuhängen, hatte er keine Zeit mehr. Um die deutſche Poeſie bekümmerte er ſich nur noch wenig. Außer den Lehrbüchern, deren er bedurfte, las er ſelten ein deutſches Buch; von deutſchen Romanen, außer Wieland's Agathon, in dieſer ganzen Zeit nicht einen. Aber auch bei ſeinem raſtloſen Lernen blieb ſein Geiſt ohne beſtimmte Richtung. Er wäre, ſo viel an ihm lag, nicht ungern ein Doctor in omni scibili geworden. Es quälte ihn, was ſchon mehrere Thoren gequält hat, daß das menſchliche Leben nicht lang genug iſt, alles Wiſſenswürdige zu faſſen. Für ein Glück mag er es achten, daß er damals nicht über allem Lernen das Denken verlernte. Sein Lieblingsſtudium blieb, er wußte ſelbſt nicht warum, die alte Litteratur. Sein Führer in dieſem Felde war beſonders Ebert, den er ſehr verehrte, weil ihn die grammaticaliſche Gründlichkeit und der feine Geſchmack dieſes Lehrers zugleich anzogen. Unter Ebert's Leitung

machte

machte er genauere Bekanntſchaft mit den homeriſchen Gedichten; mit den griechiſchen Tragikern; mit Pindar, Plato, Xenophon, und Iſokrates. Lange Abende brütete er über dem Homer, um ihn, nach der Erneſtiſchen Ausgabe mit den beigefügten Gloſſen aus dem Euſthatius, ganz zu verſtehen. Mit den philologiſchen Studien hingen die Vorleſungen Eſchenburg's zuſammen; und auch dieſe beſuchte der Verfaſſer mit Vorliebe. Nur konnte er kaum die Menge von Kenntniſſen überſehen, die ihm aus dieſer Quelle zuſtrömten; Logik, nach Feder's deutſchem Handbuche; Encyklopädie der Wiſſenſchaften nach Sulzer; und nach des würdigen Lehrers eignen Dictaten Aeſthetik, Poetik, und Rhetorik; Mythologie; Theorie und Geſchichte der bildenden Künſte. Der Verfaſſer war Einer von denen, die ein Mal Eſchenburg's Katheder mit Roſen beſtreuten. Aber auch Remer's Vorleſungen vernachläſſigte er nicht. Ueber die europäiſche Staatengeſchichte und über die Weltgeſchichte ſchrieb er die Vorträge in Heften nach, aus denen Quartbände wurden. Daß er bei einem ſolchen Andrange der philologiſchen, äſthetiſchen, und hiſtoriſchen Wiſſenſchaften nicht auch in der Mathematik bei Zimmermann mit Andern Schritt halten konnte, machte ihn zuweilen ſehr mißvergnügt. Um ſo mehr lernte er bei dieſem geiſt- und kenntnißreichen Lehrer ſich für die Naturwiſſenſchaften intereſſiren, die er auch ſeit dieſer Zeit nie ganz aus dem Auge verloren hat. Im Ganzen war ſein Gedächtniß weit mehr beſchäftigt, als ſein Verſtand. Seinem guten Gedächtniſſe verdankt er aber, daß die Maſſe von

Notizen,

Notizen, mit denen er es belaſtete, für ſeinen Verſtand nicht verloren ging. Mit Hülfe dieſes Gedächtniſſes und einer glücklichen Anlage, das Eigenthümliche eines Dinges leicht wahrzunehmen und in der Vorſtellung feſtzuhalten, konnte er denn auch in den neueren Sprachen ſolche Fortſchritte machen, daß er am Ende ſeiner braunſchweigiſchen Laufbahn Franzöſiſch, Engliſch und Italieniſch, wenn gleich ſehr mangelhaft ſprach, doch mit vieler Fertigkeit las. Planlos, wie alle ſeine Studien, war auch ſeine Beſchäftigung mit dieſen Sprachen. Im Franzöſiſchen las er alles durcheinander, was ihm vorkam; aber er ſchrieb dieſe Sprache unter den ausländiſchen am beſten. In der engliſchen Litteratur, der ſchönen nämlich, war er weit beleſener, als in der deutſchen. Von den deutſchen Stilübungen bei Gärtner zog er wenig Vortheil. Wenn aber unter allen dieſen das Gedächtniß bereichernden und den Geſchmack einigermaßen bildenden Studien von Zeit zu Zeit ſein Verſtand ſich ein wenig über das Gewöhnliche erhob, hatte er keine Urſache, ſich darüber zu freuen.

Mit einem Bekannten, der ein heller Kopf war und in der neueren philoſophiſchen Litteratur ſich umgeſehen hatte, war der Verfaſſer an einem ſchönen ſternenhellen Abend in ein Geſpräch über die Unſterblichkeit der Seele gerathen. Bis dahin hatte er ein künftiges Leben ſo wenig wie das gegenwärtige bezweifelt, aber nach dem, was er aus Plato's und Moſes Mendelsſohn's Phädon verſtanden zu haben glaubte, weiter nicht über dieſes Thema philoſophirt.

Jetzt ſollte er empiriſche Einwürfe, die faſt handgreiflich ſchienen, widerlegen durch metaphyſiſche Diſtinctionen, deren er nicht mächtig war. Je lebhafter er ſeine Ueberzeugung verfocht, deſto mehr bemerkte er, wie ſchwankend die Gründe waren, auf denen ſie ruhete. Die Disputation endigte damit, daß er behauptete, die Unſterblichkeit der Seele ſey alſo doch wenigſtens möglich. Möglich vielleicht; erwiederte der Freund; aber nicht wahrſcheinlich. Ein Schlag vor die Stirn hätte den Verfaſſer nicht mehr erſchüttern können, als dieſe wenigen, ruhig hingeſprochenen Worte, vor denen er verſtummen mußte. Ihm war, als ob er ſich ſelbſt nicht mehr kennte, da er zu Hauſe kam. Wohl hüthete er ſich, gegen einen Menſchen ſich merken zu laſſen, was in ſeinem Gemüthe vorging: aber ſich ſelbſt konnte er es doch nicht verhehlen. Nach neuer Belehrung ſich umzuſehen, da er einem Plato und Moſes Mendelsſohn nicht mehr trauete, ſchien ihm überflüſſig; und je länger er für ſich allein über die Sache nachdachte, deſto mehr gingen ſeine Zweifel in entſchiedenen Unglauben über. Wäre er in einem andern Geiſteszuſtande geweſen, würde er ſich vielleicht zu helfen gewußt haben; aber ſein Gefühl war über dem vielen Leſen und Lernen eingeſchlummert; ſeine Phantaſie faſt erſtorben. Eine ſchleichende Hypochondrie, die aber niemand bemerken durfte, bemächtigte ſich ſeiner ganzen Seele. Ueberall begleitete ihn nun der Gedanke an den Tod. Das Seltſamſte bei dieſer peinlichen Verſtimmung ſeines Gemüths war, daß, ſo oft er an einen verſtor-

benen

denen berühmten Mann dachte, er ſich vorzuſtellen ſuchte, was für eine Miene dieſer Mann wohl in dem Augenblicke gemacht haben möchte, da er ſeinen letzten Athem aushauchte. Die Natur hatte von nun an für den hypochondriſchen Jüngling ihren ſchönſten Reiz verloren. Das ganze Leben, das mit Nichts endigen ſollte, kam ihm unbeſchreiblich abgeſchmackt vor. Was ihn von den unſeligen Speculationen abzog, war anfangs wieder nur der Fleiß, mit dem er ſeine vorigen Studien fortſetzte; aber der Wurm nagte fort an ſeinem Herzen. Erſt als ſeine Phantaſie wieder in Thätigkeit kam (es war in dem letzten Jahre ſeines Aufenthalts zu Braunſchweig), erhielt die Welt wieder ein freundlicheres Anſehen für ihn. Die Anregung dazu kam von außen, und von der natürlichſten Seite. Ungeachtet aller Anſtalten, die getroffen waren, daß nichts Romanhaftes in ihm aufkeime, glaubte er doch den Gegenſtand gefunden zu haben, den er lieben dürfe wie Petrarch ſeine Laura. Dieſes neue Lebenselement wirkte ſo erfriſchend in ihm, daß er gar wieder anfing, deutſche Hexameter zu machen, was er ſeit ſeinem Knabenalter nicht weiter verſucht hatte. Der Inhalt ſeiner neuen Verſe konnte unter dieſen Umſtänden nicht wohl ein anderer ſeyn, als eben der Gegenſtand, der ſeine erſtorbene Phantaſie wieder belebte.

Die Zeit der braunſchweigiſchen Studien des Verfaſſers war abgelaufen. Ueber die Wiſſenſchaft, die er auf der Univerſität zu Göttingen ſtudiren ſollte, um ein öffentliches Amt nicht unwürdig bekleiden zu können, blieb es bei der alten Verabredung. Wer den Verfaſſer nicht näher kannte, glaubte, daß eine Profeſſur das Ziel ſeiner Wünſche ſey. Zuweilen verfolgte er auch wohl ſelbſt dieſen Gedanken; aber nie lange. Denn er hatte Kenntniſſe eingeſammelt, weil ihm das Lernen eine Luſt war, und um von dieſen Kenntniſſen jeden nützlichen Gebrauch zu machen, den die Umſtände mit ſich bringen würden. Das Lehren überließ er ſehr gern Andern. Sein Plan (denn zum erſten Male kam eine Art von Plan in ſeine Studien) ging nun dahin, die juriſtiſchen Wiſſenſchaften, auch wenn ſie ihm anfangs nicht gefallen ſollten, mit Eifer zu ſtudiren, und beſonders ſich auf das Staatsrecht zu legen, um, wenn es glücken wollte, in die höheren Sphären des bürgerlichen Lebens Eingang zu finden. Bei der Ausführung dieſes Plans ſollte ihm auch ſeine Kenntniß der neueren Sprachen zu Statten kommen, in denen er ſich aus eben dieſem Grunde zu vervollkommnen ſuchen wollte. Alle ſeine übrigen Studien wollte er um ihrer ſelbſt willen ohne Nebenabſichten fortſetzen, ſo weit es die Zeit erlauben würde. Mit dieſem ſehr verſtändig ſcheinenden Plane kam er, noch nicht völlig achtzehn Jahr alt, voll Hoffnung und guter Laune in Göttingen an.

Der junge Mann, den noch kurz vorher ſo vieles eingeengt hatte, fühlte ſich endlich wieder frei. Er meldete ſich zu den Inſtitutionen bei Böhmer, aber auch noch an demſelben Tage zu den Vorleſungen über den Horaz bei Heyne. Logik bei Feder zu hören, ſchien ihm überflüſſig, da ihm ſchon Eſchenburg Feder's Lehrbuch erläutert hatte. Dafür wählte er ein mathemati-

ſches

ſches Collegium, und bei Spittler ein hiſtoriſches. Aber es ſchien einzutreffen, was man ihm prophezeiet hatte, daß ihm die Jurisprudenz nicht zuſagen würde. Sein Plan, zu dem er ſo vieles Zutrauen gehabt hatte, fing an, ihn zu gereuen. Aber was war anzufangen, wenn dieſer Plan aufgegeben werden ſollte? So fühlte er ſich, von ſeiner Freiheit wenig getröſtet, in neuer Noth. Hin und her über die Zukunft räſonnierend, glaubte er entſcheidenden Rath bei einem ſeiner Lehrer einholen zu müſſen. Er wandte ſich an Heyne. Mit Theilnahme ging dieſer Gelehrte, der damals auf dem Gipfel ſeines Ruhmes ſtand, und in ſeiner Jugend ſelbſt Juriſt geweſen war, in die Verlegenheit des mißmüthigen Anfängers ein. Warum denn, fragte er ihn, er Bedenken trage, ſich ganz dem Studium der alten Litteratur zu widmen, zu der er doch eine Vorliebe zu haben behauptete. Die rechte Antwort mußte ihm der Verfaſſer ſchuldig bleiben; denn dem verehrten öffentlichen Lehrer gerade heraus zu ſagen, daß ein Lehramt überhaupt keinen Reiz für ihn habe, erlaubte er ſich nicht. Die Unterhaltung führte nicht weiter, als dahin, daß Heyne die Unſchlüſſigkeit des jungen Mannes bedauerte, und ihm ernſtlich rieth, einen feſten Entſchluß bald zu faſſen. Die Noth war alſo nur größer geworden. Doch verſäumte der Verfaſſer in dem Collegium über die Inſtitutionen keine Stunde. Auch blätterte er zu Hauſe nicht unfleißig in ſeinem Corpus Juris. Endlich, nachdem er auch in Heyne's philologiſchem Seminarium öfter hoſpitirt und mit mehreren vorzüglichen Mitgliedern dieſes Inſti-

Inſtituts Bekanntſchaft gemacht hatte, glaubte er, den Verſuch wagen zu dürfen, wenn Heyne es erlauben würde, ein Mal zur Probe den Euripides zu interpretiren, an welchem damals dieſe jungen Philologen im Seminarium ihre Kräfte übten. Heyne erlaubte es gern. Die Probe fiel wenigſtens ſo aus, daß dieſer ſtrenge Richter nicht unzufrieden war, und dem Verfaſſer auf den Fall, daß er die alte Litteratur entſchloſſen zu ſeinem Hauptſtudium machen würde, ſeinen treuen Rath und alle mögliche Unterſtützung verſprach. Aber nach und nach fing auch die Jurisprudenz an, den unruhigen Jüngling mehr zu intereſſiren. Daß die Ausſichten die er vor ſich hatte, wenn er ſein bürgerliches Glück von der Philologie erwarten wollte, mit ſeinen Neigungen und Wünſchen in keine Uebereinſtimmung zu bringen waren, wurde ihm immer klarer. Die Stunde hatte geſchlagen, da er entſchieden wählen mußte; und der alte Entſchluß wurde mannhaft erneuert. Von nun an fühlte ſich der junge Juriſt auch einheimiſcher in dem muntern Studentenleben. Er beſuchte öfter fröhliche Geſellſchaften, und machte Luſtpartieen mit. Aber vieles ging in ihm vor, das man ihm nicht anmerkte, wann er ganz Student unter Studenten war. Sein Verſtand, der immer freier ſich entwickelte, ſetzte im Stillen die Betrachtungen fort, die ſeit der Erſchütterung ſeines Glaubens an die Unſterblichkeit der Seele ihn nicht ruhen ließen. Daß es Thorheit ſey, ſich zu grämen über das unvermeidliche Loos der Sterblichen, ſagte er ſich ſo lange, bis ſein Unglaube aufhörte, ihm ſchmerzhaft zu ſeyn.

ſeyn. Aber eine eben ſo große Thorheit, ſetzte er hinzu, ſey es, den Genuß des wirklichen Lebens, wie es iſt, ſich zu verſagen, wo das Vergnügen nicht durch ſeine Folgen ſich ſelbſt vernichte. Die ernſte und ſtrenge Moral, der er bis dahin kindlich gehuldigt hatte, erſchien ihm nun phantaſtiſch. Ein gewiſſes Gefühl in ihm ſträubte ſich gegen ſeine neuen Grundſätze. Aber wozu, glaubte er, hätte er denn Verſtand, wenn er ſeine Einſicht einem Gefühle aufopfern ſollte? Er erinnerte ſich alles deſſen, was er ſchon von der epikureiſchen Philoſophie aufgefaßt hatte. Im Lukrez hatte er, zwar nur flüchtig, ſchon zu Braunſchweig geblättert. Weiter nachdenkend, glaubte er einzuſehen, daß eine geſunde Philoſophie nichts anders ſeyn könne, als ein verbeſſertes Syſtem des Epikureismus. Die Verbeſſerung, auf die er bedacht war, ſollte zuerſt darin beſtehen, daß zwei urſprünglich verſchiedene Arten von Atomen angenommen würden. Aus der Anziehungs- und Abſtoßungskraft dieſer beiden Arten von Atomen glaubte er alles erklären zu können, was in der Natur und im menſchlichen Gemüthe ſich ereignet, von der Bewegung der Himmelskörper an bis zur Verſchiedenheit der Geſchlechter, und den Erſcheinungen der Freundſchaft und Liebe, auf die, ſeiner Meinung nach, die Moral zurückgeführt werden müſſe. Einen Theil dieſes neuen Syſtems der Philoſophie brachte er zu Papiere; aber er blieb in der Arbeit ſtecken, weil er ſich immer nur aus einem Problem in ein anders verwickelte. Er beſchloß,

ſchloß, die Unterſuchung über die wahren Principien der Moral ruhen zu laſſen, bis er im nächſten halben Jahre bei Feder praktiſche Philoſophie gehört haben würde. Seine übrigen Studien, die juriſtiſchen abgerechnet, ſchob er immer weiter zur Seite. Mit der Poeſie war es in ſeinem Geiſte wieder ganz vorbei.

Drei Collegia beſchäftigten den Verfaſſer im zweiten halben Jahre ſeines Aufenthalts zu Göttingen vorzüglich; die Pandekten bei Böhmer; die Experimentalphyſik bei Lichtenberg; und die praktiſche Philoſophie bei Feder. In dem feſten Plane, mit dem er ſeine juriſtiſchen Studien fortſetzte, ließ er ſich durch nichts irre machen. Ganz nach ſeinem Geſchmacke war Lichtenberg's intereſſante Behandlung der Phyſik. Aber das Collegium bei Feder, von dem er ſich ſo vieles verſprochen, von dem er gewiſſermaßen gewünſcht hatte, daß es ihn auf andere Gedanken bringen möchte, vollendete die Zerrüttung ſeiner früheren, wenn auch noch ſo dunkeln, Lebensideale. So ſchlimm es um ſeinen religiöſen Glauben ſtand, war doch ſein Gefühl religiös geblieben; und auf dieſes Gefühl, das ihm unerklärlich war, bezogen ſich ſeine Vorſtellungen von der moraliſchen Würde des Menſchen auf eine ſolche Art, daß ihm ebendeßwegen das materialiſtiſche Moralſyſtem, dem er doch auf dem Wege des unbefangenen Verſtandes nicht entgehen zu können glaubte, von Herzen zuwider war. Die Freiheit des Willens, im ſtrengſten Sinne des Worts, hatte er noch immer nicht bezweifelt. Aus dem Munde und den Schriften eines Lehrers, den er nach jeder Lehrſtunde mehr verehrte, ſchien ihm nun unwiderſprechlich dargethan zu werden, daß man um den Determinismus am Ende doch nicht herum beugen könne, und daß menſchliche Tugend, nach dem Syſteme von Adam Smith, nichts anders ſeyn könne, als eine menſchenfreundliche, in vernünftige Sympathie ſich ſelbſt verwandelnde Selbſtliebe. Daß man mit dieſen Begriffen von Freiheit und Tugend ein ſehr achtungswürdiger, wahrhaft gut geſinnter Menſch ſeyn könne, zeigte ſich in der eigenen Perſönlichkeit des Lehrers. Aber im Gemüthe des Verfaſſers offenbarte ſich nicht weniger, wie ſehr der Einfluß, den dieſe oder jene Meinung auf den Charakter des Menſchen hat, nach der Verſchiedenheit der individuellen Denk- und Sinnesart ſich richtet. Alles, was die Tugend bis dahin Heiliges in den Augen des Verfaſſers gehabt hatte, war nun für ihn dahin. Mit der Sympathie, die zu einer tugendhaften Selbſtliebe gehören ſollte, war ihm nicht mehr geholfen, als mit der Aufklärung, durch welche bewirkt werden ſollte, daß die Selbſtliebe ſich nach richtigen Begriffen von menſchlicher Glückſeligkeit läutere, und folgerecht mit dem eigenen Beſten das allgemeine ausgleiche. Das Höhere, das Göttliche, das der Verfaſſer, nach ſeiner frühern Moral, in der menſchlichen Tugend verehrte, war etwas ganz Anderes für ihn geweſen, als alle Sympathie und Selbſtliebe. Weil er dieſes Göttliche ſeinem neuen Syſteme des Materialismus nicht anders als nach ſtrenger Prüfung aufopfern wollte, horchte er ſo aufmerkſam auf die Worte des Lehrers; und nun hatte er noch dazu den Glauben an Freiheit eingebüßt. Wohl begriffen hatte er, daß der Determinismus inſofern gar nicht nachtheilig auf die Sittlichkeit wirken kann, als er in der moraliſchen Ordnung der Dinge nichts ändert, und als auch eben dieß zur unabänderlichen Ordnung der Dinge gehöre, daß der Eine dieſe, der Andere jene Meinung von der Sittlichkeit hat. Dieſe Einſicht konnte aber nicht verhindern, daß der Verfaſſer, wie aus einem Traume erwacht, ſich ſelbſt als eine lebendige Marionette, die ſich ihrer ſelbſt bewußt iſt, ein wenig närriſch vorkam. Und da doch alle Menſchen von Natur an die moraliſche Freiheit glauben, die nach der Einſicht, die der Verfaſſer gewonnen zu haben vermeinte, in einer bloßen Selbſttäuſchung beſtand, ſo war nunmehr das ganze moraliſche Thun und Treiben der Menſchen in ſeinen Augen eine nothwendige, vom Schickſal geſpielte Tragikomödie, nach Belieben zum Weinen, oder zum Lachen. Das Syſtem, dem ſein Verſtand ſich gefangen gab, und das auf manchen Andern wohl gar eine gute Wirkung gethan haben mag, veranlaßte nicht nur eine totale Veränderung aller Lebensanſichten des Verfaſſers; es verleitete ihn auch, ſich einem Leichtſinne zu ergeben, der ſeiner Natur fremd war. Nicht geneigt, auf halbem Wege ſtehen zu bleiben, glaubte er nun auch einzuſehen, daß es ſo ziemlich einerlei ſey, was man thue und treibe, oder ob man, wie Werther ſagt, Erbſen oder Linſen leſe, wenn man nur ſich ſelbſt und Andern in harmoniſchem Lebensgenuſſe einen guten Tag nach dem andern mache. Auch das Studium der Wiſſenſchaften hatte in ſeinen Augen jetzt nicht mehr den vorigen Werth.

Werth. Aufklärung, meinte er, müſſe man verbreiten, damit Jedem ein Licht über die Eitelkeit und Thorheit der Beſtrebungen aufgehe, mit denen ſo viele Menſchen vergebens ſich abarbeiten, um glücklicher zu werden.

Während der Verfaſſer auf dieſe Art nach und nach einen neuen Menſchen anzog, hörte er zwei Jahre lang nicht auf, in ſeinem Fache fleißig fortzuarbeiten. Nur bei dem Lehnrechte ſchlief er gewöhnlich ein. Deutſches Staatsrecht bei Pütter hörte er, wie die Pandekten, zwei Mal. Am Pütteriſchen Practicum nahm er Antheil, ſobald er die Pandekten durchgemacht hatte. Aber die deutſche Geſchichte, die er ſehr lieb gewann, mochte er lieber nach Spittler's, als nach Pütter's Leitung ſtudiren. Gern hätte er die Naturwiſſenſchaften noch mitgenommen; aber es wollte ſich keine Zeit dazu finden. Ein freies Räſonniren wurde ihm immer mehr Bedürfniß. In einem öffentlichen Blatte las er die Preisfrage, die der verdienſtvolle Erzieher Becker aufgegeben hatte: über die Hinderniſſe des Selbſtdenkens in Deutſchland. Das Thema gefiel ihm ungemein. Seine Gedanken darüber aufzuſetzen und anonymiſch, mit einem Motto auf einem verſiegelten Zettel, zur Beurtheilung abzuſchicken, ſchien ihm in jedem Falle nicht unrühmlich, was auch das Schickſal der Abhandlung ſeyn möge. Um aber, wenn die Schrift Glück machen ſollte, nicht die Meinung zu veranlaſſen, daß er über dem Philoſophiren die Jurisprudenz verſäume, machte er ſich ſogleich, nachdem dieſe Arbeit gethan war, im Winter des Jahres 1785, an die Bearbeitung der juriſtiſchen

ſtiſchen Preisfrage für die Göttingiſchen Studierenden über das Princip der deutſchen Inteſtaterbfolge. Dieſe Abhandlung mußte lateiniſch geſchrieben werden. Das Latein des Verfaſſers hatte ſich verſchlimmert, ſeitdem er die philologiſchen Studien zurückſetzte; aber es war noch immer leidlich. Beide Abhandlungen machten Glück. Die erſte erhielt zwar nur das Acceſſit, begleitet von einer ſchmeichelhaften Erwähnung des Verfaſſers in der Beckeriſchen Nationalzeitung. Die Schrift enthielt, ſo viel er ſich ihrer noch erinnern kann, einige gut gedachte und einige mit einer Art von Beredſamkeit geſchriebene Stellen. Im Ganzen war ſie ſehr oberflächlich, wie es ſich kaum anders erwarten ließ von einem noch nicht zwanzig Jahr alten Anfänger im Denken, der Deutſchland, den Weg von Goslar nach Braunſchweig und Göttingen abgerechnet, nur aus Büchern kannte, und ſich doch vermaß, über die Hinderniſſe des Selbſtdenkens in Deutſchland öffentlich mitzureden. Noch glücklicher war die juriſtiſche Abhandlung. Sie erhielt den Preis, zur Verwunderung des Verfaſſers ſelbſt, der wohl wußte, wo es dieſer Arbeit fehlte. Aber um eben die Zeit, als dieſer Schrift der Preis zuerkannt wurde, im Sommer 1786, war eine neue Revolution im Gedankenreiche des Verfaſſers völlig ausgebrochen. Er hatte Bekanntſchaft gemacht mit einigen trefflichen jungen Männern, die ſich Anlagen zur Poeſie zutrauten, und zum Theil auch hatten. Sie wurden ſeine Freunde, und ſind es noch. So ein kecker Freydenker und ſo aufrichtig er übrigens war, hielt er es doch für eine Art von Sünde, dieſe Freunde, vor denen er bald kein Geheimniß mehr hatte, in das Innerſte ſeiner Philoſophie blicken zu laſſen; denn ſie ſtudirten Theologie; und eben das, was ihm ſeine Philoſophie geraubt hatte, den innern Frieden, ohne den kein Glück beſteht, hoffte er wieder zu finden in einem poetiſchen Genuſſe der Freundſchaft. Der Umgang mit dieſen Freunden, denen an den Freuden ihrer Phantaſie mehr gelegen war, als an aller Gelehrſamkeit, machte ihn immer gleichgültiger gegen das Wiſſen. Er las nicht mehr, um zu lernen; er wollte nur ſeinem Geiſte Beſchäftigung geben. Von Syſtemen der Philoſophie mochte er nichts mehr hören; und doch konnte er das Philoſophiren nicht laſſen. In dem philoſophiſchen Disputatorium bei Feder, an dem er Theil zu nehmen fortfuhr, verſuchte er paradoxe Einfälle. Aber keiner dieſer Einfälle riß ihn ſo weit vom Wege ſeiner natürlichen Beſtimmung fort, als die Meinung, die in einer unglücklichen Stunde in ihm aufſtieg, er habe bis dahin ſeine Beſtimmung ganz verkannt und verfehlt; denn er ſey geboren, ein Dichter zu werden. Von dieſer Grille hätte er bald wieder zurückkommen müſſen, wenn er damals fähig geweſen wäre, die Geſchichte ſeines Geiſtes unbefangen zu überdenken. Aber dazu war er nie weniger fähig, als eben damals. Mit ſich ſelbſt und mit der natürlichen Ordnung der Dinge entzweit, gerieth er von einer Selbſttäuſchung in die andere, und bald darauf von einer Extravaganz in die andere. Weil ihm die wirkliche Welt ſo armſelig erſchien, daß es ſich nicht der Mühe lohne, in ihr zu leben, wollte er ſich ſelbſt

eine

eine andere in ſeinem Buſen ſchaffen. Hier fängt die Periode ſeiner litterariſchen Thorheiten an.

Der Verfaſſer war zwanzig Jahr alt geworden, als er anfing, ſich feſt einzubilden, alle Wiſſenſchaft, mit der er ſo lange ſich beſchäftigt hatte, ſey leere Spreu; nur die Poeſie ſey das wahre Lebenselement eines freien und ſelbſtthätigen Geiſtes. Es kochte und wogte in ſeinem Gemüthe. Die Phantaſie, die bis dahin die unbedeutendſte Nebenrolle unter ſeinen Seelenkräften geſpielt hatte, verdunkelte ſeinen Verſtand mit jedem Tage mehr. Er lebte und webte, ſeiner Meinung nach, unter Idealen. Aber es waren nicht wahre Ideale; nicht diejenigen, denen eine unverfälſchte Natur zum Grunde liegt. Des Verfaſſers Ideale waren mehr Phantasmen; Erzeugniſſe einer überſpannten Phantaſie, die das Natürliche verkehrt und verwirrt, um es zu etwas Großem und Außerordentlichem umzugeſtalten. Das einzige Gute in dieſen träumeriſchen Vorſtellungen, denen der Verfaſſer ſich hingab, waren die Gefühle, die ihnen zum Grunde lagen. Veredelung ſeines bis dahin, wie er glaubte, ſo gemeinen Daſeyns war das innere Ziel ſeines ganzen Strebens. Sein Liebling unter den Dichtern wurde Schiller, deſſen Celebrität um dieſe Zeit anfing. Unter den übrigen neueren Schriftſtellern war Rouſſeau, der ihn zugleich in ſeinen republicaniſchen Freiheitsgrundſätzen beſtärkte, vorzüglich der Mann nach ſeinem Herzen. Schiller's Räuber und Rouſſeau's Neue Heloiſe richteten in dem Kopfe, dem die natürlichen Lebensanſichten ſchon fremd geworden waren, eine neue

Verwüſtung an. Aber auch dieſe Schriftſteller wollte er ſo wenig, wie irgend einen andern, nachahmen. Er wollte nur ſich ſelbſt ausſprechen; und da er ſich auf objective Darſtellungskunſt am wenigſten verſtand, waren denn ſeine Gedichte, wenn man ihnen die Ehre erweiſen will, ſie ſo zu nennen, theils lyriſch, theils didaktiſch. Der Mechanismus des Verſificirens machte ihm anfangs viel Mühe; denn er hatte ſich nie ſonderlich darin geübt; aber durch fortgeſetzte Uebung lernte er auch dieſes Hinderniß überwinden. Metriſcher Wohllaut gehört zu den wenigen Verdienſten mehrerer ſeiner Verſe, die nachher in den Muſenalmanachen und andern Sammlungen gedruckt erſchienen. Zum Lobe ſeiner poetiſchen Verſuche bis zum Jahre 1790 iſt hinzuzufügen, daß ſie doch noch frei von der raffinirten Seltſamkeit ſind, auf die der Verfaſſer in den folgenden Jahren gerieth, als er ſich in ſeiner unſeligen Ueberſpannung immer noch zu gemein vorkam.

Aber eine bedenkliche Colliſion war eingetreten zwiſchen dieſen poetiſchen Studien und der trockenen Jurisprudenz, die nicht aufgegeben werden durfte, wenn das Glück, das der Verfaſſer ſich von ſeiner juriſtiſchen Preisſchrift verſprechen konnte, nicht muthwillig verſcherzt werden ſollte. Er war vermeſſen genug, ſich zuzutrauen, daß er mit den juriſtiſchen Kenntniſſen, die er ſich ſchon erworben hatte, leicht ſo weit kommen würde, wie Andere, die noch weniger wußten, und doch ein bürgerliches Glück machten. Er glaubte alſo zur Fortſetzung ſeiner juriſtiſchen Studien genug zu thun, wenn er nur

nicht

nicht verſäumte, ſich beiläufig mit ihnen zu beſchäftigen wie mit einem gemeinnützigen Handwerke. Aber der Colliſionen wurden immer mehrere. Die romanhaften Vorſtellungen, an denen der Geiſt des Verfaſſers krankte, gingen auch in ſein äußeres Leben über. Reelle Thorheiten, deren Geſchichte nicht hierher gehört, und die damit zuſammenhängenden Excurſionen zu Fuß und zu Pferde, nahmen ihm ſo viele Zeit weg, daß ſein alter Fleiß, der ihm ohnehin lächerlich geworden war, nicht dabei beſtehen konnte. Auch an einem Geſellſchaftstheater nahm er einigen Antheil. Keine Zerſtreuung vermied er, wenn ſie ihm nicht ſeiner unwürdig ſchien. Er lernte alſo in ſeinem letzten Studentenjahre faſt nichts mehr. Der Dichter Bürger, der damals in Göttingen eine außerordentliche Profeſſur erhalten hatte, war nachſichtig genug, des Verfaſſers wohlgemeinte Gedichte in ſeinen Muſenalmanach aufzunehmen. Um ſo weniger bezweifelte der junge Schwärmer, daß er ſich über ſeinen Dichterberuf nicht geirrt habe. Alle, die ihn vorher gekannt hatten, wußten nicht mehr, was ſie von ihm denken ſollten. Ein und zwanzig Jahr war er alt, und zum Eintritte in das bürgerliche Leben unbrauchbarer, als in ſeinem achtzehnten Jahre. Die Koſten ſeines viertehalbjährigen Aufenthalts auf der Univerſität waren ganz aus dem väterlichen Nachlaſſe beſtritten, der nun bald erſchöpft war. Um ſo nöthiger war es, daß der Dichter-Juriſt in Verhältniſſe einrückte, in denen er nicht lange auf das zu warten hatte, was man eine Verſorgung nennt. Aber was ſollten dieß für Verhältniſſe ſeyn?

ſeyn? Er wünſchte, bei einem Juſtizcollegium als Auditor angeſtellt zu werden; aber es fanden ſich Hinderniſſe, an die man vorher nicht genug gedacht hatte. Es fehlte ihm zu ſehr an genauerer Bekanntſchaft mit Männern von entſcheidendem Einfluß. Vor dem Gedanken, Advocat werden zu müſſen, erſchrak er; denn gegen keinen der Stände, die auf gelehrte Bildung Anſpruch machen, hatte er eine ſo große Abneigung, wie gegen den Advocatenſtand. In der Noth, weil ihm nichts Beſſeres übrig zu bleiben ſchien, wählte er einen Ausweg. Er entſchloß ſich, beim Oberappellationsgerichte zu Celle ſich examiniren zu laſſen, um zu zeigen, daß er allenfalls auch Advocatengeſchäfte übernehmen könne, wenn es durchaus ſeyn müßte. Das nächſte Ziel aber, daß er auf dieſe Art erreichen wollte, war, ſeinen Aufenthalt in Hannover nehmen zu können, wohin ihn eine romanhafte-Verbindung zog. Wenn er erſt dort wäre, dachte er, ſollte ihm mit Hülfe ſeiner juriſtiſchen Preisſchrift eine Beförderung nach ſeinen Wünſchen nicht lange entgehen. Er verließ Göttingen im Herbſte des Jahrs 1787.

Der Verfaſſer beſtand im juriſtiſchen Examen zu Celle wenigſtens ſo gut, daß ihm von dieſer Seite kein Hinderniß mehr im Wege lag. Aber ſein Glück in Hannover zu finden, hätte er als ein anderer Menſch und unter andern Verhältniſſen ſich dort niederlaſſen müſſen. Viel zu ſehr ließ er ſich merken, daß die Jurisprudenz, die in Hannover ſo hoch geachtet wurde, für ihn nichts mehr als ein gemeines Werkzeug war, deſſen er zur Erreichung ſeiner Privatzwecke bedurfte. Es konnte nicht verborgen bleiben, daß er, anſtatt Acten zu leſen, Verſe machte. Ein mißrathenes Trauerſpiel, das er drucken ließ, empfahl ihn der eleganten Welt, aber nicht den Männern, die ſonſt nicht abgeneigt geweſen wären, für ſein Fortkommen zu ſorgen. Die Verhältniſſe, in denen er lebte, wurden immer beengender und drückender für ihn. Zum erſten Male in ſeinem Leben fühlte er ſich durch ſeine Umgebungen wahrhaft unglücklich; denn in Braunſchweig war ihm nur unbehaglich zu Muthe geweſen. Zur Zufriedenheit eines ausgezeichneten Juſtizpräſidenten übernahm er einen ſonderbaren Proceß, den einzigen, den er je geführt hat, und gewann ihn; aber auch damit war für ihn ſelbſt wenig gewonnen. Ungefähr ein halbes Jahr kämpfte er mit ſich ſelbſt, ehe er ſich überredete, das Klügſte unter dieſen Verhältniſſen ſey, den Knoten, der ſich nicht löſen wollte, zu zerhauen. Die ewige Selbſtbekämpfung, meinte er endlich, könne doch zu nichts führen. In den tiefſten Mißmuth verſunken, glaubte er, es ſey bloße Schwäche, einen alten Plan nicht aufgeben zu wollen, weil man ſich viel von ihm verſprochen habe. Früher oder ſpäter werde er doch der Jurisprudenz entſagen müſſen. Was dann aus ihm werden würde, wollte er dem Schickſale überlaſſen, das ihn auf dem gewöhnlichen Wege doch nicht durch das Leben führen zu wollen ſchien. Berlin, glaubte er, ſey der Ort, wo man am erſten auf eine ungewöhnliche Art durch Talent und Kenntniſſe ſein Glück machen könne. So weh es ihm that, durch den Schritt, den er wagen wollte, der Mutter Kummer zu machen, an deren Glücke ihm mehr als an ſeinem eigenen gelegen war, überwand

er

er doch auch dieſen letzten Scrupel. Er riß ſich los, ſagte Hannover und der Jurisprudenz Lebewohl, und machte ſich auf den Weg nach Berlin, allein, ohne Empfehlungsſchreiben, ohne irgend eine ſichere Ausſicht.

Wie es dem Verfaſſer in Berlin wahrſcheinlich ergangen ſeyn würde, wenn er nicht unterwegs in Halberſtadt die Bekanntſchaft des Dichters Gleim gemacht hätte, mag er kaum überdenken. Gleim, dem er einen Theil ſeiner Lebensgeſchichte anvertraute, und Mehreres von ſeinen poetiſchen Sachen vorlegte, intereſſirte ſich von der erſten Stunde ihrer Bekanntſchaft an für den verirrten jungen Mann mit väterlicher Wärme. Er zeigte ihm, wie viel Unbeſonnenes in dem gewagten Schritte lag; rieth ihm aber nicht ab, ſeinen Weg fortzuſetzen, weil die Würfel einmal geworfen waren. Nur müſſe er ſich im äuſern Leben mit Klugheit benehmen. Nach Berlin gab ihm Gleim nicht nur Empfehlungsſchreiben mit; er fügte noch hinzu, daß, wenn der Verfaſſer etwa mit ſeiner Reiſecaſſe nicht ausreichen, und dadurch in Verlegenheit gerathen ſollte, er ſich ohne Umſtände an ihn wenden möchte. Mit der Wiederbezahlung werde es ſich zur rechten Zeit ſchon finden. Ein ſo unerwartetes Glück, beim erſten Ausfluge in eine fremde Welt einen ſo väterlichen Freund zu finden, machte den Verfaſſer faſt geneigt, ſich für einen Liebling des Himmels zu halten. Nun fürchtete er ſich vor gar keinem Hinderniſſe mehr. Aus Gleim's Armen eilte er nach Berlin, von tauſend dunkeln Hoffnungen begeiſtert. Bei Magdeburg glaubte er, die Gelegenheit nicht verſäumen zu dürfen, die große preußiſche Revüe zu beſuchen, die viele Zuſchauer hingelockt hatte. Im preußiſchen Lager, wo er bei Nacht eintraf, entſpann ſich die erſte Idee zu dem nachher nur zu bekannt gewordenen phantaſtiſchen Romane Graf Donamar. Damals aber trat dieſe Idee noch wieder in das Dunkel zurück, in dem ſie auf immer hätte einſchlummern ſollen. Der Verfaſſer kam glücklich nach Berlin. Er wurde überall, wohin ihn Gleim's Empfehlungsſchreiben führeten, ſehr gut aufgenommen. Aber für ſein äußeres Glück wollte ſich auch nicht in der Ferne eine Ausſicht eröffnen. Er wurde wieder mißmüthig. Auch die ermunternden Briefe von Gleim erheiterten ihn wenig; denn er ſah wohl ein, daß Andere wenig für ihn thun konnten, bis er ſich ſelbſt wieder mit Ernſt und Eifer zu etwas beſtimmt hatte. Dieſe Lage hatte für ihn das Gute, daß ihm endlich über ſeine Beſtimmung ein Licht aufging. In dem Lehrſtande, für den er bis dahin nicht geboren zu ſeyn glaubte, könne er doch, ſagte er nun zu ſich ſelbſt, wenn auch kein glänzendes Glück machen, doch nach ſeinem Sinne am leichteſten thätig und nützlich ſeyn. Nur, meinte er, müſſe ihm eine Profeſſur der Aeſthetik und ſchönen Litteratur, oder der eigentlichen Philoſophie, zu Theil werden, wenn er zum Profeſſor taugen ſollte. Zum erſten Male fing er an, Philoſophie als eine Wiſſenſchaft zu ſtudiren, während er doch ſeine Poeterei ſchwärmeriſcher noch, als vorher, fortſetzte. Seinen troſtloſen Materialismus hatte die Phantaſie aufgerieben. Kant's Kritik der reinen Vernunft wurde ſein Studium. Bei dieſem impoſanten Verſtande fand der ſeinige Nahrung und Erquickung. Aber die tranſcendentalen Subtilitäten fanden noch nicht den rechten Eingang

in

in ſeinen unruhigen Geiſt. Sich ſelbſt zu ſtärken, ſchrieb er die Briefe an Theokles über Seelengröße, voll falſcher Idealität, in einer gezwungenen Sprache. Im Shakeſpeare las er fleißig. Auch an die alte Litteratur kam wieder die Reihe, aber um des Inhalts, nicht um der Sprache willen. Aus dem Livius gedachte er auf eine ähnliche Art, wie Macchiavell, eine praktiſche Politik zu abſtrahiren. Ueber dieſen Beſchäftigungen, die mit Zerſtreuungen abwechſelten, verging dem Verfaſſer in Berlin der Sommer 1788 und ein Theil des folgenden Winters. Länger konnten ihn Gleim's Ermunterungen dort nicht halten. Er reiſete über Halberſtadt zurück zu ſeiner Mutter nach Goslar, um dort in Ruhe zu überlegen, was weiter für ihn zu thun ſey.

Sein erſtes Geſchäft nach der Zurückkunft in Goslar war, eine Preisfrage der Mannheimer deutſchen Geſellſchaft zu beantworten. Die Aufgabe war, mehrere ältere und neuere Sprachen mit der deutſchen zu vergleichen, um aus der Vergleichung die Vorzüge und Mängel dieſer Sprache darzuthun. Die Arbeit mußte ſchnell gefördert werden, wenn die Abhandlung noch zur rechten Zeit einlaufen ſollte. Ungeachtet der Eilfertigkeit, mit der ſie abgefaßt war, erhielt ſie im Sommer 1789 den Preis. Auf Verlangen des Verfaſſers wurde ſie ihm von der Mannheimer Akademie auf einige Zeit zurückgeſchickt; aber er konnte die Zeit nicht finden, ſie neu zu überarbeiten; auch Gleim wünſchte, das Manuſcript vorher kennen zu lernen; und ſo iſt die Abhandlung, die in die Schriften der Mannheimer Akademie eingerückt werden ſollte, verloren gegangen. Aber ſehr nachtheilig wirkte auf den Verfaſſer zum dritten Male das Glück ſeiner Preisſchriften; denn dieſes Glück verführte ihn zu einer flüchtigen Vielſchreiberei, die zur Folge gehabt hat, daß er jetzt, beſonders aus dieſem Grunde, anſtatt ſeiner durchlaufenen Bahn ſich zu freuen, bis auf die letzte Periode ſeiner Autorſchaft mit Widerwillen auf ſie zurückblicken muß. Die poſitiven Fehler ſeiner Arbeiten erkannte er nicht, als er ſich ihrer ſchuldig machte; aber für ihre Mängel hatte er einen ziemlich richtigen Blick. Wozu nun, dachte er, auf etwas Reifes und Muſterhaftes denken, oder ein ausgearbeitetes Werk Jahre lang ruhen zu laſſen? Wenn öffentliche Richter von Anſehen ſo genügſam waren, wie viel mehr müſſe es das große Publicum ſeyn. Mit wie Wenigem es zufrieden war, glaubte er immer mehr zu bemerken. Und ſo ſchlich ſich eine unverantwortliche, den Schriftſteller ſelbſt herabſetzende Geringſchätzung des Publicums bei ihm ein. Nur ein Paar Mal hat er auf Verlangen eines Buchhändlers gearbeitet; aber alles, was er nach ſeiner Laune auf das Papier hinwarf, ſey, glaubte er, wenn es einen Verleger finde, für das Publicum gut genug. Die Laune, die ihn von einer Beſchäftigung zur andern fortriß, führte ihn damals auch über Luther's Schriften. In Luther's Style glaubte er die echte deutſche Proſe zu erkennen; und ſo, wie er damals auch das Gute übertrieb, wenn er zuweilen den rechten Weg einſchlug, bildete er ſeinen eignen Styl auf eine gezwungene Art nach dem lutheriſchen um. Mit Liebe wandte er ſich wieder zur alten Litteratur. Im Sommer 1789 arbeitete er an den Parallelen, vom griechiſchen und modernen Genius, einer

tiefkleinen Schriſt, die mit allen ihren Seltſamkeiten zu den beſſeren aus jener Periode ſeiner Autorſchaft gehört. Und da er bei dem Entſchluſſe beharrte, eine Profeſſur zu ſuchen, reiſete er im Herbſte des Jahres 1789 nach Göttingen zurück, um dort als Privatdocent Vorleſungen zu halten, und zugleich die Studien eines liebenswürdigen jungen Mannes zu leiten, der ſeiner Aufſicht anvertrauet wurde.

In den Jahren, deren der Verfaſſer ſich am ungernſten erinnert, gehören die erſten ſeines zweiten Aufenthalts in Göttingen. Damals erreichten ſeine litterariſchen Thorheiten ihren Gipfel. In dem Grafen Donamar, der damals gedruckt wurde, drängte die verirrte Phantaſie des Verfaſſers alle Extravaganz und falſche Idealität, an der ſein ganzes Weſen krankte, wie in einem Brennpunkte zuſammen. Wenn das deutſche Publicum die prunkenden Zerrbilder des Lebens, von denen es in dieſem Romane wimmelt, dem vier und zwanzig jährigen Verfaſſer aus beſonderer Gnade verziehen hätte, wäre es billig genug geweſen. Aber das Buch fand nicht nur bei dem Theile des Publicums, der nichts lieber als Romane lieſet, ſolchen Beifall, daß es in kurzer Zeit mehrere Mal nachgedruckt, auch in mehrere Sprachen überſetzt wurde; es wurde auch in einem öffentlichen Blatte mit ſeltſamem Enthuſiasmus angezeigt. Das gerechte Verdammungsurtheil, das endlich ein Recenſent in der Jenaiſchen Litteraturzeitung, wahrſcheinlich Huber, über den Donamar fällte, konnte den Verfaſſer um ſo weniger die Augen öffnen, weil es, wie mehrere Recenſionen dieſer Art, orakelmäßig abgefaßt war, und den harten Tadel ohne

Beweis ausſprach. Glücklicherweiſe aber hatte ſich in dieſem Romane die überſpannte Phantaſie des Verfaſſers großen Theils entladen. Als der dritte Theil gedruckt wurde, hatte er ſelbſt ſchon den Glauben an den Werth des Ganzen verloren.

Widerſinniger, als mit einem ſolchen Romane, hätte der Verfaſſer freilich nicht debütiren können, da er akademiſcher Lehrer zu werden ſuchte; aber um dieſelbe Zeit, als er dieſes Buch in das Publicum ſchleuderte, wachte auch ſeine alte Wißbegierde wieder auf. Er benutzte mit vielem Fleiße die Univerſitätsbibliothek, um die Geſchichte der Menſchheit zu ſtudiren, über die er Vorleſungen halten wollte. Die Naturwiſſenſchaften, von denen er ſich doch keinen Vortheil verſprechen konnte, der mit ſeinem äußern Glücke in ſonderlicher Verbindung geſtanden hätte, zogen ihn durch ihr inneres Intereſſe wieder ſo ſehr an, daß er in Geſellſchaft mit dem jungen Manne, der ſeiner Aufſicht anvertrauet war, die Vorleſungen über die allgemeine Naturgeſchichte bei Blumenbach, über die Botanik bei Murray, über die Chemie bei Gmelin, mit der größten Aufmerkſamkeit beſuchte. Er fing an, ein Herbarium zu ſammeln, und mit der Mineralogie ſich bekannter zu machen, die er in der Folge beſonders lieb gewann. Seine erſten Vorleſungen über die Geſchichte der Menſchheit hielt er unentgeltlich, um ſich vor einer nicht zu kleinen Anzahl von Zuhörern an einen freien Lehrvortrag zu gewöhnen. Alle Morgen ſtudirte er einige Stunden Kant's Vernunftkritik, bis er endlich in den Geiſt dieſes originalen Syſtems eingedrungen zu ſeyn und ſich des Ganzen bemächtigt zu haben glaubte; und

ſo,

ſo, wie Viele damals zu Kantianern wurden, weil ſie dem gewaltigen Scharfſinne des kühnen Reformators der Philoſophie zu wenig aus eigenen Mitteln entgegenzuſetzen hatten, wurde auch der Verfaſſer zum entſchiedenen Kantianer. Nun war auch ſein Unglaube mit ſeinem Glauben durch die neue Philoſophie ausgeſöhnt. Ungern trat er öffentlich mit Feder, dem er als ſeinen Lehrer verehrte, in die Schranken; aber es blieb nichts anderes übrig, wenn er die Kantiſche Philoſophie, ſein neues Idol, in Göttingen einführen wollte. Da er auch ſeine erſten Vorleſungen über dieſe Philoſophie unentgeltlich hielt, ſtrömten die Zuhörer in ſolcher Anzahl herbei, daß das große Lichtenbergiſche Auditorium ſie kaum faſſen konnte. Einen gedruckten Abriß dieſer Vorleſungen ſchickte er an Kant. In einer der Lebensbeſchreibungen dieſes Philoſophen wird erzählt, welche Freude es ihm gemacht, ſeine Philoſophie auf dieſe Art in Göttingen triumphiren zu ſehen. Er antwortete zu Anfange des Jahres 1793 dem Verfaſſer ungemein freundlich. Er gratulire ſich, ſchrieb er ihm, zu dem Beitritte eines ſolchen Mitarbeiters um ſo mehr, da er nicht gedacht, daß die trockene Speculation einen Reiz für einen dichteriſchen Kopf haben könne, obgleich es ſich aus dem Erhabenen, das in den metaphyſiſchen Ideen liegt, wohl erklären laſſe. Aus der faſt abgöttiſchen Verehrung, mit der damals die Kantianer ihrem großen Lehrer huldigten, erklärt ſich eben ſo leicht, warum nun der Verfaſſer nicht länger an ſeinem natürlichen Berufe zum philoſophiſchen Lehramte zweifelte. Aber ein neuer Streit in ſeinem Innern war die nächſte natürliche Folge ſeines lebhaften Kantianiſmus. Nur nach

und

und noch konnte ihm klar werden, wie ſehr er ſich getäuſcht, als er ſich für einen Dichter zu halten anfing, weil er einiges Talent hatte, ſeine Gedanken und Gefühle in Verſen auszudrücken; und ſelbſt nachdem ihm die Fehler und Mängel alles deſſen, was er zuſammenphantaſirt hatte, ſchon ſehr deutlich vor die Augen traten, wollte ſeine Phantaſie nicht ſogleich die Autorität, die ſie ſich anmaßte, an den kalten Verſtand abtreten. Der Verfaſſer wurde ein wunderliches Mittelding zwiſchen Philoſoph und Phantaſt. Bald folgte er der vernünftigen, bald wieder der thörichten Richtung ſeines Geiſtes. Dieſer unnatürliche Zuſtand, mit einer beſtändigen Thätigkeit im Lernen und Lehren verbunden, wurde ſeiner Geſundheit nachtheilig. Er verſank wieder in hypochondriſche Träumereien. Er ſah es für ungerechte Zurückſetzung an, daß man ihn noch nicht zum Profeſſor der Philoſophie ernennen wollte, da ihn doch das Publicum gewöhnlich nur den Verfaſſer des Donamar nannte. In dem Winter von 1793 bis 1794, nachdem ſein junger Freund ihn verlaſſen hatte, traf er die nöthigen Anſtalten, eine Reiſe in die Schweiz machen zu können, um ſich an Leib und Seele zu erhohlen, und, wenn ihm das Glück unterweges eine andere Beſtimmung böte, nicht nach Göttingen zurückzukehren.

Was die Schweizerreiſe des Verfaſſers Merkwürdiges für ihn hatte, gehört, wie ſo vieles Andere aus ſeinem Leben, nicht in dieſe litterariſche Biographie. Die durch dieſe Reiſe veranlaßten Schweizerbriefe an Cäcilie gehören auch zu den flüchtig hingeworfenen Schriften, in denen unreife Reflexionen mit einigen beſſeren durch

eingeeinander liegen. Da der Verfaſſer ganz allein reiſete, konnte er ſich um ſo ungeſtörter den Gedanken überlaſſen, deren er zur Reform ſeiner Denkart bedurfte. Auf der Rückreiſe im Herbſte 1794 verweilte er bei einem Freunde in Darmſtadt. Die Bekanntſchaften, die er durch dieſen machte, wurden bald ſo anziehend für ihn, daß er mit Vergnügen einen Antrag annahm, den Winter in Darmſtadt zu bleiben, um einer Geſellſchaft von gebildeten Männern eine Vorleſung über die Kantiſche Philoſophie zu halten. An der Spitze dieſer Männer ſtand der Geheime Tribunalrath Höpfner, der allen deutſchen Juriſten durch ſeinen Commentar über die juſtinianeiſchen Inſtitutionen, aber nur Wenigen durch ſein lebhaftes, wahrhaft liberales Intereſſe für alles Wahre, Gute und Schöne, bekannt iſt. Höpfner war es vorzüglich, der veranlaßte, daß zu der Vorleſung, die der Verfaſſer halten ſollte, eine gemiſchte Geſellſchaft von mehr als dreißig Perſonen, unter ihnen Juriſten und Cameraliſten, Hofcavaliere und Offiziere, ein lutheriſcher, ein reformirter, und ein katholiſcher Pfarrer, und mehrere Candidaten der Theologie, ſich zuſammenſchloß. Das Vertrauen, das dieſe Männer, faſt ſämmtlich älter als der Verfaſſer, zu ihm faßten, ſich von ihm belehren zu laſſen; die ermunternde Aufmerkſamkeit, mit der ſie ſeine Vorträge anhörten; die mannigfaltigen Beweiſe eines freundſchaftlichen Wohlwollens, die ſie ihm gaben; dazu die vielen geſelligen Unterhaltungen in dem gaſtfreundlichen Darmſtadt, machten dieſen Winter für den Verfaſſer zu einem der angenehmſten ſeines Lebens. Sein Wunſch traf mit dem ſeiner Freunde zuſammen, daß er eine bleibende Beſtim-

mung

mung in dem Lande finden möchte, in deſſen kleiner Hauptſtadt es ihm ſo wohl gefiel. Er reiſete alſo nach dem Ablaufe des Winters noch nicht nach Göttingen zurück. Man wollte ihn ſogar überreden, ſeine Jurisprudenz wieder hervorzuſuchen, um in Darmſtadt ſelbſt eine für ihn paſſende Civilſtelle erhalten zu können. Während ſeine Freunde thätig für ihn waren, arbeitete er ſeinen Paulus Septimius aus, ein Buch, deſſen er noch immer nicht ungern ſich erinnert, weil es der erſte gedruckte Beweis war, den er dem Publicum von der Reſipiscenz ſeines in früheren Zeiten ſo geſunden Verſtandes gab. Der Standpunkt, von welchem aus er in dieſem Buche die Kantiſche Philoſophie, ſo weit er ihr beipflichtete, zu populariſiren ſuchte, war freilich der empiriſche; aber von dieſem Standpunkte aus leuchtete das Kantiſche Syſtem den Meiſten am natürlichſten ein; und alles Unnatürliche und Ueberſpannte fing eben damals an, dem Verfaſſer in demſelben Grade verhaßt zu werden, als es ihm noch nicht lange vorher faſt zur andern Natur geworden war. Wie ſehr er ſich in ſich ſelbſt geirrt hatte, als er ein Dichter zu ſeyn glaubte, bewies er ſich auch indirect durch freies Nachdenken über das wahrhaft Poetiſche, das ihm nun erſt aus den Werken der großen Dichter anſprach. Er ſtellte Göthe über Schiller. Nach Rouſſeau ſah er ſich kaum noch um. Aber um ſelbſt nicht wieder in das Unnatürliche und Phantaſtiſche zu gerathen, verirrte er ſich auf einige Jahre zu dem entgegengeſetzten Extrem. Er verfiel in eine gewiſſe Gemeinheit, von der ſeine Schriften aus jenen Jahren merkliche Spuren tragen. Dahin gehört beſonders ein zweiter Roman, Guſtav und ſeine Brüder, der den Donamar wieder gut machen ſollte, und noch ſchlechter, als der Donamar, ausfiel. Mit dieſen Arbeiten beſchäftigt, nährte er den Wunſch, in Darmſtadt zu bleiben, ſo lange, bis die neuen Ausſichten, die ſich ihm geöffnet zu haben ſchienen, auch hier ſich wieder verdunkelten. Nach einer Abweſenheit von zwei Jahren kehrte er zum zweiten Male nach Göttingen zurück, um philoſophiſche und äſthetiſche Vorleſungen zu halten, und zugleich wieder die Studien eines jungen Juriſten zu leiten.

Mit der dritten Ankunft des Verfaſſers zu Göttingen um Oſtern 1796 fängt die letzte Periode ſeines litterariſchen Lebens an. Was er ſeit dieſen zwanzig Jahren zu leiſten verſucht hat, um der Profeſſur der Philoſophie, die er im Jahre 1797 erhielt, da Feder von Göttingen abging, nicht unwürdig zu ſeyn, bedarf keiner biographiſchen Erläuterung. Noch weniger wird man von ihm erwarten, daß er zum Beſchluſſe dieſer litterariſchen Biographie ein Verzeichniß ſeiner Schriften mittheile, unter denen ſo wenige ſind, die er nicht ſelbſt in ewige Nacht vergraben würde, wenn es nur möglich wäre. Den Litteratoren, die dieſe ſämmtlichen Schriften, wie ſo manchen andern litterariſchen Wuſt, ſorgfältig regiſtriet haben, weiß er wenig Dank für ihre Mühe. Nur einige Notizen gehören noch hierher, um zu zeigen, wie dieſe letzte Lebensperiode des Verfaſſers mit den früheren zuſammenhängt. Eigentliche Philoſophie blieb ſein Hauptſtudium, bei dem er ſich ganz in ſeiner natürlichen Beſtimmung fühlte. Aber er ſah ein, daß mit dem Selbſtdenken, das der erſte Gegenſtand ſeiner Autorſchaft geweſen war,

auch

auch in philoſophiſchen Dingen das Ziel ſehr leicht verfehlt wird, wenn man nicht weiß, wie Andere vor uns über dieſe Dinge gedacht haben. Bis dahin hatte er ſich mit der Geſchichte der Philoſophie nur nebenher und oberflächlich beſchäftigt. Bei dem fortgeſetzten Nachdenken über ſeinen Kantianismus fiel ihm auf, daß Kant ſelbſt faſt ausſchließlich nur das Leibnitziſch-Wolfiſche Syſtem vor Augen gehabt, um die Einwendungen zu widerlegen, die gegen ſein Syſtem gemacht werden konnten. Der lehrreiche Aeneſidemus, der den Kantianern ſo vieles zu bedenken gab, an das ſie noch gar nicht gedacht hatte, zeigte dem Verfaſſer klar, wie wenig man in der kantiſchen Schule den Skepticismus zu würdigen verſtehe, der doch vor allen andern philoſophiſchen Meinungen zuerſt gründlich und bündig widerlegt werden müſſe, ehe an ein unwiderlegbares Syſtem der Philoſophie zu denken ſey. Noch mehr wirkten auf den Verfaſſer die Schriften des bis dahin von ihm vernachläſſigten Philoſophen Jacobi. Er konnte nun mit ſeinem Kantianismus nicht mehr auskommen. Ein planmäßiges Studium der Geſchichte der Philoſophie, beſonders der alten, öffnete ihm die Augen immer mehr. Wie vieles darauf ankomme, die älteren Syſteme durchdacht zu haben, bemerkte er von neuem, als er die Anmaßungen der Fichtiſchen Wiſſenſchaftslehre näher kennen lernte, die eben um dieſe Zeit von Jena aus die Kantiſche Philoſophie überglänzte. Den dialektiſchen Scharfſinn des Urhebers dieſer neuen Wiſſenſchaftslehre bewundernd, konnte der Verfaſſer doch den eccentriſchen, die natürliche Peripherie des geſunden Verſtandes verachtenden Geiſt, der das ganze Werk geſchaffen hatte, nicht verkennen.

nen. So verſchieden auch Fichte'ns Excentricität von derjenigen war, an der nicht lange vorher der Verfaſſer ſelbſt gekrankt, hatte ſie doch, wie ſeit dieſer Zeit jede ſophiſtiſche und phantaſtiſche Ueberſpannung, etwas Widerwärtiges für ihn. Im Eifer gegen den Fichtiſchen Idealismus machte er ſich noch ein Mal einer großen Uebereilung ſchuldig. Er ſchrieb faſt ſo ſchnell, als er dachte, die Idee einer Apodiktik, die noch vor dem Ablaufe des Jahrhunderts, im Jahre 1799, in zwei Bänden gedruckt wurde. Wäre dieſes Buch im Verſtande des Verfaſſers reif geworden, ehe es dem Publicum vorgelegt wurde, hätte es vielleicht einigen bleibenden Werth erhalten können. Aber kaum war es gedruckt, als ſelbſt der Verfaſſer in dieſer Apodiktik, den logiſchen Theil abgerechnet, nichts weiter mehr, als ein mißrathenes Seitenſtück zu der Fichtiſchen Wiſſenſchaftslehre erkannte. Unterdeſſen war er nun mit einer neuen Modephiloſophie in Streit gerathen. Das Anſehen des Fichtianismus währte nur ein Paar Jahre; aber an ſeine Stelle trat der Schellingianismus. Die Verachtung, mit der ſich die Schellingiſche Schule und einige ihr beigetretene Kritiker und Poetaſter über den Verfaſſer vernehmen ließen, durfte ihn um ſo weniger befremden, da er über die abenteuerlichen Gaukeleien der Phantaſie und des Witzes aus dieſer Schule eben ſo laut ſpottete, wie die neuen Phantaſten ſeinen Verſtand, den gemeinen, oder geſunden, verhöhnten. An die Jacobi'ſche Philoſophie ſchloß ſich die ſeinige deſto enger an, obgleich an der Verſchiedenheit zwiſchen jener Philoſophie und der des Verfaſſers auch dadurch nichts geändert wurde, daß das Intereſſe der Freundſchaft hinzukam, nachdem er, auf einer Reiſe, in Hamburg

Jacobi

Jacobi perſönlich kennen gelernt hatte. Was man jetzt, wenn man will, die Philoſophie des Verfaſſers nennen darf, ſagt das Lehrbuch der philoſophiſchen Wiſſenſchaften aus, das er nicht wieder zurücknehmen wird, wenn nicht alle Kriterien trügen, nach denen man über die Sicherheit ſeiner eignen Ueberzeugung urtheilen kann.

Ein Beiwerk unter den Arbeiten des Verfaſſers im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts war die Neue Veſta, eine Sammlung kleiner Schriften zur Philoſophie des Lebens und zur Beförderung der häuslichen Humanität, vom Jahre 1802 bis 1808. Zur Beſorgung dieſes Werkchens beſtimmte ihn der wiederhohlte Antrag des Buchhändlers nach dem Tode Heidenreich's in Leipzig, der eine ähnliche Sammlung unter dem Titel Veſta herausgegeben hatte. Da der Mitarbeiter mehrere waren, konnte der Herausgeber ohne Mühe allerlei Kleinigkeiten, die er in Nebenſtunden niederſchrieb, auf dieſem Wege in das Publicum verſenden.

Das einzige Werk des Verfaſſers, dem er, außer ſeiner Aeſthetik, ſeinem Lehrbuche der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, und eingen kleinen Schriften, einige Dauer wünſcht, iſt ſeine Geſchichte der neueren Poeſie und Beredſamkeit. Aber eigener Antrieb würde ihn nie auf den Gedanken gebracht haben, eine ſolche Arbeit zu übernehmen, die, nun ſeit beinahe achtzehn Jahren, mit dem zehnten Bande noch immer nicht geendigt iſt. Nie hatte er, bei aller Mannigfaltigkeit ſeiner Studien, etwas angefangen, zu deſſen Ausführung der Fleiß eines Litterators gehört. Er erſchrak faſt vor dem Antrage, mit dem ihm der erſte Herausgeber der

Göttin-

Göttingiſchen Geſchichte der Künſte und Wiſſenſchaften beehrte, als einen Theil dieſes Werks die Geſchichte der ſchönen Litteratur des neuern Europa zu übernehmen. Wenn er nicht den größten Theil der Sprachkenntniſſe, deren er bei dieſer Arbeit bedurfte, ſchon auf die Univerſität mitgebracht gehabt hätte, würde er das Buch nicht haben ſchreiben können. Nach wiederhohlter Ueberlegung dachte er es ſich der Mühe lohnend, die ſchöne Litteratur der neueren Nationen von Grund aus zu ſtudiren, und zu dieſem Zwecke die Schätze der Göttingiſchen Univerſitätsbibliothek zu benutzen, die ihm auch bei ſeinen übrigen Studien ſo nützlich waren. Die vorzüglichſten Dichter und geiſtreichen Schriftſteller, die er anzuzeigen hatte, waren ihm, wenige ausgenommen, ziemlich bekannt. Mit allen übrigen, die nicht überſehen werden durften, hinreichende Bekanntſchaft zu machen, war ein eben ſo beſchwerliches Geſchäft, als, in einer großen Geſellſchaft Jeden darauf anzureden, was man wohl von ihm lernen könne. Aber unbekanntes Verdienſt hervorziehen, und dem ſubalternen Verdienſte ſein Recht widerfahren laſſen, belohnt ſich auch nicht durch den Nutzen allein, den es für Andre haben kann. Durch eine übernommene Arbeit genöthigt, in der Dichterwelt nicht fremd zu werden, konnte der Verfaſſer um ſo leichter die äſthetiſchen Studien, die er nie aufzugeben willens war, im Einklange mit den philoſophiſchen erhalten, und dadurch ſich vor einer Einſeitigkeit und Trockenheit ſichern, die der Philoſophie ſelbſt nachtheilig wird, wenn ſie aus der Schule in das Leben übergehen will.

will. Und von der übernommenen Arbeit nicht abzulaſſen, bis ſie, ſo gut der Verfaſſer es vermöchte, geendigt ſeyn würde, war einer der feſten Vorſätze, mit denen er zum Werke ſchritt. Aus dem Mangel an nöthiger Vorbereitung erklärt ſich, warum die beiden erſten Bände, die italieniſche Litteratur enthaltend, am meiſten zu wünſchen übrig laſſen. Beſonders in der romantiſchen Litteratur des Mittelalters hatte ſich der Verfaſſer damals noch nicht genug umgeſehen. Der fünfte und ſechste Band ſind am dürftigſten an Notizen ausgefallen, weil der Verfaſſer die franzöſiſche Litteratur, da die Reihe an ſie gekommen war, nicht übergehen durfte, und ſie doch unter dem Drucke der ſchweren Zeit bearbeiten mußte, da er gegen alles, was von Frankreich kommt, einen verzeihlichen Widerwillen empfand.

Der Verfaſſer beneidet die Glücklichen, die beim Eintritte in das Gebiet der Litteratur, wo unzählige Wege in allen Richtungen einander durchkreuzen, ſogleich den Weg finden, der für ſie der rechte iſt, und die ſich nie weit von dieſem Wege verirren, ſie mögen ſchnell oder langſam vorrücken. Aber er kann doch auch die Uebereilungen, die er ſich hat zu Schulden kommen laſſen, für kein ſonderliches Unglück anſehen, das die Welt betroffen. Einig mit ſich ſelbſt und ſeiner Beſtimmung, wünſcht er nur, nach einem durchlaufenen halben Jahrhundert, ſeinen Platz nicht eher räumen zu müſſen, bis ihm beſſer noch, als bisher, gelungen ſeyn wird, die Thorheiten ſeiner Jugend in Vergeſſenheit gebracht, und ſie, wo möglich, wieder gut gemacht zu haben.

II.

II.

Der Philoſoph.

Ein Selbſtgeſpräch.

Der Philoſoph.

Ein Selbſtgeſpräch.

Wer löſet mir das Räthſel des Daſeyns? Nicht aus Neugier frage ich; noch weniger aus unedleren Gründen. Aber es verdrießt mich, nicht gewiß zu wiſſen, ob ich nicht mit offenen Sinnen vielleicht nur träume, wenn ich nicht bezweifle, daß die Dinge, die ich vor mir zu ſehen glaube, wirklich außer mir vorhanden ſind; und die Vernunft ſagt mir: Es ſoll mich verdrießen. Im Gefühle der Würde meines Daſeyns unterſcheide ich Wahrheit von Irrthum, wie mich ſelbſt von Dingen außer mir. Wenn ich nicht weiß, was die Natur iſt, in deren Schooße ich als Menſch empfangen und geboren bin; was weiß ich dann von mir ſelbſt und meiner Beſtimmung? Auch das Gute, für das ich leben ſoll, ſinkt vor meinem Verſtande in das Dunkel möglicher Täuſchungen zurück, wenn ich ungewiß bin, woran ich überhaupt unbezweifelbar erkennen ſoll, daß ich mich nicht täuſche.

Gebrauche deinen Verſtand! höre ich von mehreren Seiten mir zurufen. Wenn du Wahrheit vom Irrthume unterſcheiden willſt, mußt du richtig räſonniren. Eben dadurch erkennſt du dich ſelbſt als ein vernünftiges Weſen, daß du räſonniren, dir einen klaren Begriff von einer Sache machen, den klaren Begriffen gemäß urtheilen, und aus einem Urtheile ein anderes folgern kannſt.

Aber ich ſoll mich doch auch über alle Vorurtheile erheben, damit mein Räſonniren ein Philoſophiren werde. Wie fange ich nun das an? Alle Schlüſſe haben Vorderſätze, von deren Wahrheit die Wahrheit des Schlußſatzes abhängt. Woran erkenne ich nun die Wahrheit der erſten Vorderſätze? Einen klaren Begriff kann ich mir auch von einem Hirngeſpinnſte machen, und dieſem klaren Begriffe gemäß folgerecht über das Hirngeſpinnſt urtheilen, als ob es ein wirkliches Ding wäre. Wenn ich mir einen Atom als ein untheilbares Urkörperchen denke, habe ich doch wohl einen völlig klaren und richtigen Begriff von Atomen. Giebt es aber darum Atome? Giebt es einen Gott, weil ich mir einen klaren Begriff machen kann von einem abſolut vollkommenen Geiſte? Ich kann alſo, von klaren Begriffen ausgehend, und Sätze, dieſen Begriffen gemäß, als Wahrheiten denkend, mich folgerecht immer tiefer in den Irrthum hinein räſonniren. Mögen immerhin Descartes und Andere, die ihre Philoſophie durch den logiſchen Proceß des Denkens zu begründen geſucht haben, mich zu ſich winken. Ich kann nicht fußen, wo ſie wandeln.

Die Erfahrung muß deine Lehrerin ſeyn! rufen andere Schulen. Und wie könnte ich im Gebiete meiner

fünf

fünf Sinne einen vernünftigen Schritt thun, ohne die Erfahrung zu fragen? Aber ich will ja jetzt nicht wiſſen, wie die Dinge in die Sinne fallen, und wie ich ſie meiner ſinnlichen Natur gemäß wahrnehmen, ergreifen, und benutzen muß. Auch was die innere Erfahrung mich lehrt, wie meine Geiſteszuſtände mannigfaltig und doch immer in einer gewiſſen Ordnung ſich ändern, iſt lange nicht hinreichend, mich über die Wurzel meines Daſeyns und meiner Beſtimmung aufzuklären, oder das Dunkel zu zerſtreuen, das den Begriff der Wahrheit überhaupt umgiebt. Was ſcheint nur zu ſeyn, und was iſt wirklich? Was iſt Wahrheit ſchlechthin? Das frage ich heute, wie geſtern, und ſchon ſeit ziemlich langer Zeit, während meine Geiſteszuſtände, die ich beobachten konnte, gar mannigfaltig und immer in einer gewiſſen Ordnung ſich geändert haben.

Hier giebt es, wie ich ſehe, mehr zu bedenken, als man in den meiſten Schulen nur einmal andeutet. Auch mit dem von Kant und ſeiner Schule ſo wichtig gefundenen Unterſchiede zwiſchen Erkenntniß a priori und a posteriori iſt mir, für's Erſte wenigſtens, gar nicht geholfen. Denn ob mein Verſtand dieſe, oder jene Art von Begriffen in einem Urtheile verknüpft, iſt mir gleichgültig, wenn ich zu wiſſen verlange, ob nicht alle Begriffe, ſie mögen Nahmen haben, wie ſie wollen, vielleicht bloße Vorſtellungen ſind, durch die ich nichts weiter erkenne, als, daß ich nun eben, meiner menſchlichen Natur gemäß, dieſe Vorſtellungen habe.

Der Skepticiſmus könnte mich anlocken, mit ihm gemeine Sache zu machen, bis ich hinreichende Gründe habe, mich für irgend einen Dogmatiſmus zu erklären. Denn vom Zweifel ſuche ich den Weg zur Gewißheit. Von der freien Forſchung, der Skepſis, die jede willkürliche Vorausſetzung verſchmäht, hat ja der Skepticiſmus ſeinen Nahmen. Aber nicht Jeder, wer zweifelnd philoſophirt, iſt ein Skeptiker. Skepticiſmus iſt eines unter mehreren möglichen Reſultaten der freien Forſchung. Der Skeptiker iſt der Meinung, daß ſich über die letzten Gründe des menſchlichen Wiſſens überhaupt nichts mit der Gewißheit erforſchen laſſe, deren ich bedarf, um nicht zu bezweifeln, daß ich durch meine Vorſtellungen wirkliches, von der bloßen Vorſtellung verſchiedenes Daſeyn erkennen, und in Beziehung auf dieſes Daſeyn apodiktiſch Wahrheit vom Irrthume unterſcheiden kann. Wagen muß ich es freilich darauf, am Ende da anzukommen, wo mich der Skeptiker erwartet. Aber die freie Forſchung, die der Anfang des wahren Philoſophirens iſt, darf ſich in gar keine Vorausſetzung irgend eines Reſultats verwandeln. Wer am Ende vor meinem Verſtande Recht behalten wird, ob der Skeptiker, oder ob dieſer oder jener Dogmatiker, oder ob das wahre Syſtem der Philoſophie überhaupt noch in weiter Ferne liegt, kann ich nicht einmal gründlich vermuthen, bis ich mit mir ſelbſt völlig in's Klare gekommen bin über den feſten Standpunkt, wo ich mich aufrecht halten kann, ehe ich einen Schritt wage.

Aber kann ich denn länger noch in Verlegenheit ſeyn über den wahrhaft vorurtheilsfreien Anfang des Philoſophirens? Stehe ich nicht ſchon wirklich auf dem rechten Standpunkte, indem ich ihn ſuche? Zweifle ich denn, ob ich denke? Weiß ich nicht, daß ich denke? Muß nicht dieſer Begriff des Wiſſens, deſſen ich mich ſelbſt beim kühnſten Zweifel nicht entſchlagen kann, eine Wurzel haben, die der forſchende Verſtand nicht auszureiſſen vermag, weil ich ſonſt nicht einmal wiſſen könnte, daß ich zweifle?

Alſo mit nichts anderem, als mit der Analyſe der Thatſache, die ich mein Denken nenne, und desjenigen Wiſſens, ohne welches überall kein Denken, folglich auch kein Zweifeln, möglich iſt, fange ich an.

Was heißt Denken? Mich ſelbſt frage ich, indem ich denke.

Alſo I. Denken, im bekannten logiſchen Sinne, heißt Räſonniren. Mein Geiſt wirft ſelbſtthätig, indem ich denke, eine Maſſe von Vorſtellungen hin und her; zerſetzt, trennt, verbindet; hebt aus dem Bewußtſeyn des Mannigfaltigen etwas Uebereinſtimmendes hervor; faßt dieſes Uebereinſtimmende als etwas Allgemeines in einem Begriffe zuſammen; verbindet die auf dieſe Art erzeugten Begriffe in Urtheilen; vergleicht mehrere Urtheile mit einander; erkennt in mehreren Urtheilen, vermöge der Begriffe, die ſie mit einander gemein haben, einen nothwendigen Zuſammenhang an; verdeutlicht ſich dieſen Zuſammenhang; und macht Schlüſſe, indem ihm klar wird, wie ein Urtheil aus dem andern folgt, das heißt, wie ein nachfolgendes Urtheil mit einem vorangehenden durch gemeinſchaftliche Begriffe nothwendig zuſammenhängt.

Aber habe ich denn mehr, als einen Kinderbegriff vom Denken, wenn ich bei dem Worte nichts weiter denke, als den eben bezeichneten, und noch nicht einmal vollſtändig bezeichneten logiſchen Proceß? Daß dieſer Kinderbegriff auch ein uralter Schulbegriff iſt, weiß ich ganz wohl. Aber es giebt auch Kinderſchulen. Sollte ſich etwa die Philoſophie noch in der Kinderſchule befinden, wo man das Denkvermögen im ganzen Sinne des Worts, d. i. Vernunft, für nichts weiter anſieht, als für Verſtand, das heißt, für ein Vermögen des logiſchen Proceſſes der Erzeugung und Verbindung allgemeiner Vorſtellungen oder Begriffe?

Ich will wiſſen, ob ich denkend etwa mich ſelbſt täuſche. Und das ſoll ich daraus allein erkennen, daß ich Begriffe combinire? Alle Logiker ſtimmen darin überein, daß das Allgemeine, das den Begriff bildet, als das Uebereinſtimmende vorausgeſetzter Vorſtellungen erkannt wird. Ich will wiſſen, ob ich durch Vorſtellungen überhaupt mehr erkennen kann, als, daß ich gewiſſe Vorſtellungen habe, die ſich auf eine gewiſſe Art verbinden. Ich traue alſo meinen Vorſtellungen überhaupt nicht unbedingt. Und nun muthet mir ein Demonſtrator zu, ohne weitere Nachfrage den allgemeinen Vorſtellungen als untrüglichen Zeugen der Wahrheit zu trauen, weil ich durch ſie erkenne, wie mehrere vorausgeſetzte Vorſtellungen in gewiſſer Hinſicht mit einander übereinſtimmen?

men? Das bezweifle ich ja gar nicht, daß ich nur im Bewußtſeyn einer gewiſſen Uebereinſtimmung meiner Vorſtellungen unter einander räſonniren, und daß ich nur räſonnirend finden kann, was ich ſuche, um überzeugt zu werden durch vorurtheilfreies Denken. Ich ſtrebe nach logiſcher Einheit des Denkens, weil nicht nur kein wahres Urtheil einem andern wahren Urtheile widerſtreiten kann, ſondern auch alles, was ich für wahr halten ſoll, mit allem übrigen, was ich für wahr halte, in beſtimmten poſitiven Verhältniſſen übereinſtimmen muß. In der logiſchen Einheit des Denkens erkenne ich folgerecht den nothwendigen Zuſammenhang alles deſſen, was ich für wahr halte. Aber iſt denn etwas darum wahr, weil ich es für wahr halte? Kann ich mich nicht auch folgerecht irren, wenn die Vorausſetzungen falſch ſind, von denen mein Folgern ausgeht? Dieſe Vorausſetzungen ſind Urtheile; und Urtheile, im logiſchen Sinne, ſind Combinationen vorausgeſetzter Begriffe, die, als Begriffe, eben ſo gut trüglich ſeyn können, als wahr. Will ich nun wieder durch dieſes Räſonniren erkennen, ob die Begriffe, auf die ich fußen muß, wahr, oder falſch, ſind, ſo drehe ich mich offenbar in einem ewigen Zirkel; denn Begriffe ſind die vorausgeſetzten Elemente der Urtheile und Schlüſſe, und ob ein Urtheil, oder ein Schluß, wahr iſt, hängt eben davon ab, ob mich die vorausgeſetzten Begriffe nicht täuſchen. Wem dieſes noch nicht klar iſt, dem habe ich, was die philoſophiſche Forſchung betrifft, nichts weiter zu ſagen.

Alſo,

Alſo, wenn das Denken überhaupt nichts weiter iſt, als der logiſche Proceß des Räſonnirens, ſo iſt mir mein Verſtand allerdings ſehr nützlich, um in einem Zuſammenhange von klaren Begriffen zu erkennen, was äußere und innere Erfahrung mich lehren, und um überhaupt conſequent zu urtheilen und zu handeln. Aber ob ich nicht mit allem meinen Räſonniren in einer beſtändigen Selbſttäuſchung befangen bin, das kann ich durch bloßes Räſonniren in Ewigkeit nicht erkennen. Allerdings erfreue ich mich immer noch einer merklichen Erhabenheit über die Thierwelt, auch wenn ich nicht weiß, ob ich nicht mit meiner Fähigkeit, zu räſonniren, auch nur ſo eine Art von träumender Monade bin, wie Leibnitz die Thiere definirte. Ich weiß ja von mir ſelbſt. Ich kann verſtandesmäßig reflectiren über mich ſelbſt und über die Dinge, die mir vorkommen, als wären ſie etwas außer mir. Ich kann der Natur die Geſetze ablauſchen, nach denen auf gewiſſe Ereigniſſe, ſo weit mich die Erfahrung belehrt, immer gewiſſe andere Ereigniſſe folgen. Ich kann nach den auf dieſe Art empiriſch entdeckten Naturgeſetzen mich zum Herrn der Natur machen, ſo weit meine Kräfte reichen; kann die lebendigen Geſchöpfe, die von ſich ſelbſt nichts wiſſen, durch Kunſt und Liſt bezwingen; kann, wenn es mir ſonſt nicht an den nöthigen Talenten und an Glücke fehlt, Künſte und Handwerke, den Compaß und das Schießpulver erfinden, Häuſer und Schiffe bauen, den Erdball umſegeln, rechnen und meſſen, und auf Jahrtauſende voraus erforſchen, welchen Platz am Sternenhimmel in

einer

einer beſtimmten Minute dieſer oder jener Planet, oder Comet, einnehmen wird. Auf dieſe Art über das Thier erhaben ſeyn, iſt, ſollte ich meinen, ſchon aller Ehren werth. Aber ob das wahrhaft außer mir wirklich iſt, was ich mir auf dieſe Art als außer mir vorhanden vorſtelle; ob ich in meinem Innern wahrhaft frei bin, oder durch Naturkräfte und beſtimmende Vorſtellungen immer nothwendig zu einem Ziele gegängelt werde; ob es nicht bloße Selbſttäuſchung iſt, wenn ich mir vorſtelle, daß es auch überſinnliche Dinge giebt; daß ein göttlicher Geiſt die Natur regiert; daß ich gebietenden Ideen, die ich Recht und Pflicht nenne, alles aufopfern ſoll; und daß meine ganze Beſtimmung weit über die Dauer eines armſeligen Menſchenlebens hinausreicht; ob alles, was ich über dieſe Dinge denken mag, wahr, oder falſch iſt, kann ich mit allem Verſtande nie enträthſeln, wenn mein Denken überhaupt nichts weiter als ein logiſcher Vorſtellungsproceß iſt. Die Erfahrung ſelbſt, als ſolche, beſteht ja nur darin, daß ich alles, was ich wahrnehme, ſofern ich es wahrnehme, ohne zu wiſſen, ob mein Wahrnehmen nicht eine Selbſttäuſchung iſt, den Geſetzen des logiſchen Vorſtellungsproceſſes unterwerfe.

Alſo II. Wenn die Vernunft, durch die ich denke, das Vermögen der Wahrheit in meinem Geiſte iſt; wenn ich wirklich durch Denken Wahrheit vom Irrthum unterſcheiden kann; ſo muß dieſes Vermögen mehr ſeyn, als Verſtand; es muß ein Vermögen ſeyn, das wahrhaft Wirkliche unmittelbar zu ergreifen, wie der Sinn den Eindruck ergreift, den das körperliche Organ empfängt;

und auf der Art, wie die Vernunft durch ſich ſelbſt das wahrhaft Wirkliche ergreift, muß am Ende die unerläßliche Vorſtellung ruhen, die ich von Wahrheit überhaupt habe.

Wahrheit iſt das Ziel meines Denkens. Was ich mir alſo unter Wahrheit überhaupt denke, muß ich mir ſagen können, wenn ich nicht einem Schatten nachjagend, oder von einem blinden Gefühle getrieben, in das Weite hinein räſonniren will. An die Unterſcheidung der mancherlei Arten von Wahrheit, z. B. der logiſchen, mathematiſchen, moraliſchen, kann erſt nachher die Reihe kommen, wenn mir klar geworden iſt, was Wahrheit überhaupt iſt. Nun komme ich aber in der Beſtimmung des Begriffs von Wahrheit überhaupt nicht über den Begriff hinaus, den ich mir von der Vernunft mache. Wahr nenne ich in meinen Vorſtellungen das Vernunftgemäße; und dieſes denke ich mir nothwendig als etwas Unveränderliches und Feſtes; etwas, das vom Wechſel der Vorſtellungen und von allen bloß ſubjectiven Anſichten unabhängig iſt; etwas, worin alle vernünftige Weſen übereinſtimmen, weil es mit dem Weſen der Dinge übereinſtimmt. Als Weſen der Dinge aber denke ich mir wieder nothwendig dasjenige, ohne welches ein Ding nicht nur nicht das Ding wäre, das es iſt, ſondern, ohne welches es überhaupt nicht ſeyn kann. Das Weſen aller Dinge iſt alſo das ſchlechthin Nothwendige im Daſeyn, was es übrigens auch ſeyn mag. Alle dieſe Vorſtellungen habe ich nun ſo gewiß, als ich denke; ſo gewiß, als ich vernünftig bin. Aber wenn ich eine dieſer Vorſtellungen auf die Erfahrung zurückzuführen verſuche, fange ich ſogleich an, mir ſelbſt zu widerſprechen, alſo zu deräſonniren. Denn eben die Vernunft, durch die ich der Vorſtellung von Wahrheit und von einem Weſen der Dinge fähig bin, nöthigt mich zu fragen, ob die ſinnliche Wahrnehmung mich nicht täuſche. Die Vernunft auf die ſinnliche Wahrnehmung als ſicheres Kriterium der Wahrheit zurückweiſen, heißt alſo, ſie abweiſen, und den Zweifel niederſchlagen durch eben das, was man bezweifelt. Daß die Wortführer des Empiriſmus dieſen Zwieſpalt ihrer eigenen-Begriffe von Wahrheit nicht bemerken, iſt freilich ſonderbar genug. Wer verſtanden hat, wovon hier die Rede iſt, dem kann nicht mehr einfallen, die Wurzel des Begriffs der Wahrheit in der ſinnlichen Wahrnehmung zu ſuchen. Aber daß die Vernunft ſich ſelbſt bezweifle, iſt ſchlechterdings unmöglich, wenn die Rede iſt von vernünftigen Zweifeln. Auf die unmittelbare Selbſtthätigkeit der Vernunft muß der Begriff der Wahrheit ſich gründen. Die Vernunft muß als das eigentliche Erkenntnißvermögen ſich ſelbſt erkennen. Das eigentliche und wahre Erkennen muß inſofern einerlei ſeyn mit dem Denken, als den Begriffen, durch die ich Wahrheit von Irrthum ſcheide, ein höheres Denken zum Grunde liegt, durch das ich das Wahre oder wahrhaft Wirkliche, als ſolches, unmittelbar ergreife.

Oder fange ich an, zu ſchwärmen, indem ich auf dieſe Art mir ſelbſt erkläre, was die Wurzel des Begriffs der Wahrheit ſeyn muß? Kann ich mir denn einen klaren Begriff machen von dem höheren Denken und dem unmittelbaren Erkennen oder Ergreifen des wahrhaft Wirklichen durch dieſes höhere Denken? Ja, ich kann es; und konnte es nur deßwegen ſo lange nicht, weil ich einen grundfalſchen Schulbegriff von dem hatte, was man Gefühl nennt.

Die Vernunft iſt kein Gefühl. Sie iſt in meinem Geiſte das Vermögen, durch das ich mich über den ſinnlichen Eindruck erhebe; mich meiner ſelbſt bewußt werde; den ſinnlichen Zuſammenhang meiner Vorſtellungen zerreiſſe; mich ſelbſt, unabhängig von der Gewalt der Triebe, zum Handeln beſtimme; und eine unzerſtörbare Vorſtellung von dem Unendlichen und Ewigen erhalte, das nirgends in den Regionen iſt, wohin meine Sinne reichen. Sie iſt, mit einem Worte, das Vermögen der Entſinnlichung des Geiſtes; folglich das Gegentheil der Sinnlichkeit; folglich unerklärbar aus irgend einer Entwickelung der Sinnlichkeit; ſich ſelbſt das Erſte, wovon alle Unterſcheidung zwiſchen Wahrheit und Irrthum ausgeht.

Aber dieſe Vernunft erkennt, der menſchlichen Form meines Daſeyns gemäß, ſich in einem über alle ſinnlichen Geiſteszuſtände erhabenen Gefühle, das die paſſive Grundlage meines Denkens iſt. Sie erkennt ſich zweitens reflectirend von dem Mannigfaltigen vorüberſchwebender Vorſtellungen auf die Einheit des Bewußtſeyns im logiſchen Vorſtellungsproceſſe. Sie erkennt ſich als Verſtand, ſofern ihre Selbſtthätigkeit die Abſtraction möglich macht, durch die ich, Begriffe bildend, aus dem Mannigfaltigen das Uebereinſtimmende hervor hebe, das die

Grund-

Grundlage der Urtheile und Schlüſſe wird. Vernunft, Gefühl, und Verſtand, gehören im Bewußtſeyn meiner ſelbſt unzertrennlich zuſammen. Ohne Verſtand hätte ich keinen Begriff von Wahrheit. Ohne das höhere Gefühl, das alles Denken begleitet, könnte ich überhaupt keine andern Begriffe haben, als ſolche, deren Stoff ſinnlich entſprungene Vorſtellungen ſind.

Aber lehren nicht faſt alle Schulen, daß das Vermögen der Gefühle und Empfindungen, im ganzen Umfange der Bedeutungen dieſer Wörter, die Sinnlichkeit iſt? So lehren ſie; ungefähr eben ſo gründlich, als, daß die Vernunft nichts weiter, als Verſtand, ſey. Sinn, was das Wort betrifft, heißt bekanntlich nicht nur das Gefühls- und Empfindungsvermögen überhaupt; es bedeutet, nach alter Art zu reden, auch den Verſtand. Geſunder Sinn hieß ſonſt auch geſunder Menſchenverſtand. Scharfſinn und Tiefſinn nennen wir ſogar in der deutſchen Kunſtſprache der Pſychologie gewiſſe Geiſtesäußerungen, von denen niemand bezweifelt, daß nur ein denkendes Weſen ihrer fähig iſt. Aber was geht mich, wenn ich wahrhaft mich ſelbſt verſtehen will, die bekannte Vieldeutigkeit eines Worts an? Ich erkenne in ihr wieder nur die Philoſophie in ihrer Kindheit. Im gemeinen Leben rede ich die Sprache des gemeinen Lebens ohne Bedenken mit. Aber, was ich Sinnlichkeit in der beſtimmteren, vom Doppelſinne der Wörter und einer übel gewählten Schulſprache unabhängigen Bedeutung nenne, iſt nicht das Vermögen des Gefühls überhaupt, ſondern das Vermögen des Gefühls ſeiner Abhängigkeit von den Sinnesorganen und von allem, was zur Körperwelt gehört. Gefühl gehört überhaupt zu einem geiſtigen Daſeyn, ſo weit ich mir einen Begriff davon machen kann. Selbſt von einem reinen Geiſte ohne Gefühl, von einem gefühlloſen Gotte, kann ich mir keinen Begriff machen. Alle Zuſtände, deren Summe ich ein geiſtiges Leben nenne, ſetzen Gefühl voraus. Ein Gott ohne Gefühl würde kein lebendiger Gott, er würde ein perſonificirter Begriff ſeyn, den ich nicht anbeten könnte, noch möchte. Aber dieſe Baſis aller Subjectivität, das Gefühl, iſt kein Erkenntnißvermögen; es iſt nur eine der Bedingungen der Möglichkeit alles Erkennens. Ohne ein Urgefühl des Wahren hätte ich gar keine Vorſtellung von Wahrheit. Und wenn ich durch eine Reihe von Schlüſſen finde, was mich überzeugt, bin ich befriedigt in dem Gefühle der Ueberzeugung, das wieder jenes Urgefühl des Wahren vorausſetzt. Da nun das Gefühl des Wahren überhaupt nicht ſinnlichen Urſprungs ſeyn kann, weil ich eben in dieſem Gefühle mich frage, ob mich die Sinne nicht täuſchen; und da es eben ſo wenig ein bloßes Reflexionsgefühl ſeyn kann, das aus dem logiſchen Vorſtellungsproceſſe entſpringt, weil ich im freien Forſchen nach Wahrheit alle Vorſtellungen, beſonders die Begriffe, die, als Begriffe, immer nur mittelbare Vorſtellungen ſind, ſo lange für trüglich halte, bis ſie ſich vor einem höheren Tribunale, vor der Vernunft ſelbſt, legitimirt haben; woher alſo das Gefühl des Wahren? Woher kann es anders ſtammen, als aus der Urthätigkeit der Vernunft, oder aus dem erſten Acte des Denkens?

Und nun fange ich endlich an, zu verſtehen, was ich will, wenn ich philoſophiſch forſchend nach Wahrheit frage. Ich trage als vernünftiges Weſen eine urſprüngliche Vorſtellung von Wahrheit in mir. Dieſe Vorſtellung iſt mir nicht angeboren, wie meine Hände und Füße; ſie mußte ſich entwickeln in meinem Geiſte, gerade ſo, wie auch die Vorſtellungen, die ich meinen Sinnen verdanke, ſich entwickeln mußten, als ich langſam aus dem embryoniſchen Schlummer erwachte, und nach und nach mit offenen Augen wirklich zu ſehen anfing. Als ein Kind mußte ich zum menſchlichen Daſeyn erwachen. Ich mußte Eindrücke empfangen; mußte ſinnlich wahrnehmen, ſinnlich vergleichen, ehe ich denken lernte. Aber indem ich anfing, denken zu lernen, entwickelte ſich, den ſinnlichen Eindrücken gegenüber, unmittelbar aus der Selbſtthätigkeit meiner Vernunft die Vorſtellung, die ich von Wahrheit habe, und der ich alle übrigen Vorſtellungen unterwerfe, wenn ich nachfrage, was in ihnen wahr oder falſch iſt. Dieſer urſprünglichen Vorſtellung von Wahrheit konnte ich mir nur dunkel bewußt werden, ſo lange ſie ſich noch in dem Urgefühle meines geiſtigen Daſeyns verlor. In dieſem Urgefühle meines geiſtigen Daſeyns iſt aber mein Urgefühl des Wahren gegründet, ſofern es Gefühl iſt. Und doch, ſofern es letzter Erkenntniß- und Ueberzeugungsgrund iſt, auf welchen alles Denken zurückweiſet, iſt es gegründet in dem erſten Acte des Denkens, alſo in der Urthätigkeit der Vernunft ſelbſt, die unmittelbar durch ſich ſelbſt entſcheidet. Der reine Gedanke, durch den ich Wahrheit von Irrthum ſcheide, iſt mit dem Urgefühle meines geiſtigen Daſeyns ſo innig und unauflöslich verbunden, daß es für mein ganzes Erkennen, Wiſſen, und Glauben, einerlei iſt, ob ich es logiſch aus dieſem Gefühle, oder aus der Vernunft ſelbſt ableite. Ein Gefühl, von welcher Art es auch ſey, liegt doch allen Verſtandesvorſtellungen oder Begriffen ohne Ausnahme zum Grunde. Jede Verſtandesvorſtellung hat ihr Subſtrat, ihre Unterlage, auf der ſie im denkenden Geiſte ruht, und aus der ſie ſich durch den logiſchen Vorſtellungsproceß entwickelt hat; und dieſe Unterlage eines Begriffs iſt immer ein Gefühl. Iſt dieſes Gefühl die Wirkung eines Eindrucks, den die Sinne empfingen, alſo einer ſinnlichen Wahrnehmung, ſo nenne ich es ſinnliche *Empfindung*. Iſt es zwar auch eine Wirkung phyſiſcher Veränderungen meines Daſeyns, aber von keinem beſtimmten Bewußtſeyn eines Eindrucks begleitet, den etwas von außen auf mich gemacht hätte, ſo nenne ich es ſinnliches Gefühl in der bloß ſubjectiven Bedeutung, z. B. Hunger und Durſt, Gefühl von Wärme und Kälte. Aus allen dieſen Gefühlen und Empfindungen entwickeln ſich durch den logiſchen Vorſtellungsproceß *empiriſche* Begriffe. Aber ob Wahrheit, oder Täuſchung, in dieſen Begriffen iſt, kann ich ſchlechterdings nicht aus ihnen ſelbſt, weder unmittelbar, noch mittelbar, weder durch Analyſe dieſer Begriffe, noch durch empiriſche Schlüſſe erkennen. Wenn ich den Gehalt dieſer Begriffe einer philoſophiſchen Prüfung unterwerfe, indem ich ſie analy-

ſire,

ſtre, habe ich dabei immer den Begriff von Wahrheit vor Augen, der über alle ſinnlichen Merkmale erhaben iſt. Ich werde mir dann auch der Reflexionsgefühle bewußt, die den logiſchen Vorſtellungsproceß begleiten; und nichts anders, als dieſe Gefühle, ſind die Subſtrate der Begriffe, durch die der Verſtand ſich ſelbſt erkennt. Auf ihnen ruhet die ganze Logik. Aber mit der Logik reiche ich eben ſo wenig wie mit der Sinnlichkeit aus, um Wahrheit zu finden. Der Begriff, den ich von Wahrheit habe, gründet ſich auf ein Gefühl, das über den logiſchen Vorſtellungsproceß eben ſo erhaben iſt, wie das Räſonniren über die ſinnliche Wahrnehmung. Und in dieſem Gefühle erkenne ich den erſten Act des Denkens, die erſte Wirkung der Urthätigkeit der Vernunft. Der ganze Begriff, den ich mir von der Vernunft ſelbſt machen kann, iſt abſtrahirt aus dem Gefühle, das die erſte Wirkung der Vernunft in mir iſt. Hier und hier allein iſt die Wurzel des wahren Rationalismus, ohne welchen der Philoſophie überhaupt nichts übrig bleibt, als, die Vernunft wieder für dieſen Verſtand zu erklären, das ſinnliche Gefühl und die dazu gehörende ſinnliche Wahrnehmung zur Mutter aller Wiſſenſchaft zu machen, und auf die alte Frage, warum ich als vernünftiges Weſen meinen Sinnen trauen ſoll, die alte Antwort Epikur's zu wiederholen, daß ſich die Sinne nicht widerlegen laſſen. Dann kommt allerdings der Empirismus, nach Locke und Condillac, folgerecht zu Stande. Das Sonderbare dabei iſt nur, daß ich Locke und Condillac auch nicht widerlegen könnte, wenn ſie behaupteten, daß im Mittelpunkte der Erde ein blutiger Krieg geführt werde und daß ſie das mit eigenen Augen ſehen. Denn wie ſoll ich es anfangen, ſie zu widerlegen? Ich verlange verlange von ihnen einen Beweis, nach der alten Regel: Asserenti incumbit probatio: und ſie, anſtatt mich durch hinreichende Entſcheidungsgründe vom Zweifel zu erlöſen, verlangen, daß ich eben das, was ich bezweiſle, zur Grundlage meiner Ueberzeugung machen ſoll. Von einem Mißtrauen gegen die Sinne ging meine Forſchung aus, nicht von der Behauptung, daß die Sinne mich täuſchen; und nun ſoll ich die Zweifelsgründe, durch die mir die Nichtigkeit des Empirismus und die Grundlage des wahren Rationalismus klar geworden ſind, für keine Gründe mehr halten, weil ich den Empirismus nicht nach ſeinen eignen Vorausſetzungen widerlegen kann? Daß ich ein Gefühl in mir trage, das ſich nicht widerlegen läßt, bezweiſle ich nicht nur nicht; ich habe ſo eben deutlich eingeſehen, warum ich es vernünftigerweiſe nicht bezweifeln kann. Aber zugleich habe ich eingeſehen, daß dieſes Gefühl ein Vernunftgefühl und ſeinem Urſprunge nach ſehr verſchieden von allen Sinnengefühlen iſt.

Zwei Aufgaben hätte ich alſo nun vor mir: eine pſychologiſche und eine tranſcendentale. Pſychologiſch muß ich durch ſorgfältige Beobachtung deſſen, was überhaupt Gefühl in mir iſt, das Vernunft- und Wahrheitsgefühl immer genauer unterſcheiden von der unendlichen Menge von ſinnlichen und ſchwärmeriſchen Gefühlen, die mich auf das mannigfaltigſte täuſchen können. Zur wahren Philoſophie

aber

aber erhebe ich mich erſt durch tranſcendentale Analyſe der Begriffe, ohne welche ich über Wahrheit überhaupt im folgerechtem Zuſammenhange meiner Gedanken nicht urtheilen kann; mit denen folglich alle Philoſophie als Wiſſenſchaft ſteht oder fällt. Als ſolche kündigen ſich mir ſogleich mehrere Begriffe an, die ich auch in allen philoſophiſchen Syſtemen hervorſtechen ſehe: der Begriff vom Daſeyn überhaupt mit ſeiner unvertilgbaren Beziehung auf etwas, ohne welches kein Ding überhaupt ſeyn kann und was ich das Weſen der Dinge nenne; die Begriffe von Urſache und Wirkung; Wirklichkeit und Möglichkeit; Nothwendigkeit und Freiheit; und vor allen der Begriff des Unendlichen. Kann ich nun analytiſch gegen Epikur, und Baco, und Locke, und Condillac, und gegen die ganze Schule der franzöſiſchen Ideologen beweiſen, daß dieſe Begriffe ſchlechterdings nicht aus ſinnlichen Wahrnehmungen und Gefühlen abſtrahirt ſeyn können, und daß ſie ſo gewiß, als Wahrheit kein Unding iſt, aus dem Vernunftgefühle entſpringen, ohne welches ich von Wahrheit überhaupt keinen Begriff hätte, ſo weiß ich, woran ich mich zu halten habe. Die unwiderlegbare Einwendung gegen andere Syſteme des Rationalismus, daß es keine reinen Erkenntnißbegriffe, auch nicht im Sinne des Kantianismus, geben könne, weil allen Begriffen ohne Ausnahme irgend ein Gefühl zum Grunde liegen muß, trifft meinen Rationalismus von keiner Seite. Und wie ganz anders erſcheint mir ſchon von weitem die Religion in dieſem Lichte! Wie ganz anders, als nach den Syſtemen der Empiriſten, die das Ueberſinnliche aus dem Sinnlichen deduciren und nach den Syſtemen der Intellectualiſten, die es aus bloßen Begriffen erkennen wollen!

Alſo wäre ich nun wohl gar ein ſogenannter Gefühlsphiloſoph? Der wäre ich, wenn ich Gefühle ausſpräche, wo man Beweiſe erwartet. Aber wenn auch der ein Gefühlsphiloſoph heißen ſoll, wer Schritt vor Schritt, im Lichte der Begriffe den Weg der Wahrheit verfolgend, durch Entwickelung des nothwendigen Zuſammenhangs der Begriffe mit logiſcher Strenge zu beweiſen ſich getrauet, daß ohne Vorausſetzung eines Wahrheitsgefühls, das allem unſern Erkennen zum Grunde liegt, der Begriff von einem Beweiſe ſich ſelbſt zerſtört; dann, freilich, bitte ich ſelbſt um jenen Titel, den ich übrigens ſchon darum nicht erfunden haben möchte, weil in dem Augenblicke, da das bloße Gefühl die Stelle eines Grundes vertritt, das Philoſophiren aufhört.

III.

III.

Die Standesgenoſſen.

Die Standesgenoſſen.

Es iſt bekannt, was man im bürgerlichen Sinne einen Stand nennt. Die römiſche Juriſprudenz hat uns das Wort geliefert, an das ſich ſeitdem ſo viele Nebenbegriffe angeſchloſſen haben, daß der Hauptbegriff gewöhnlich überſehen wird, wenn man von Ständen ſpricht. Das römiſche Recht unterſchied einen öffentlichen Stand (status publicus), vermöge deſſen man zu dieſer oder jener Claſſe von Bürgern, oder Beamten, oder Unterthanen, im Verhältniß zur Republik, oder nachher zum römiſchen Kaiſerreiche, gehörte, von dem Privatſtande, der wieder in einen Stand der Freiheit (status libertatis), einen Stand der Bürgerlichkeit (status civitatis), und einen Familienſtand (status familiae) abgetheilt wurde. In neueren Zeiten hatte man vorzüglich immer, wenn von Standesunterſchiede die Rede war, die Reichsſtände, oder die Landſtände vor Augen. Die Geiſtlichkeit, der Adel, und die Bürgerſchaft, ſind die drei Stände, zu deren einem man nach

dem

dem Staatsrechte des Mittelalters gehören muß, wenn man überhaupt nicht ſtandlos ſeyn ſoll. Nur in Schweden wurde auch den Bauern eine Reichsſtandſchaft zu Theil. Allen dieſen Unterſcheidungen liegen beſtimmte Rechtsverhältniſſe zum Grunde; und alles, was die Standesunterſchiede Gehäſſiges, beſonders in den Augen der Demokraten, haben mögen, gründet ſich auf die Vorrechte, die ein Stand vor dem andern haben ſoll. Aber hängen denn die Begriffe von Stand und Recht nicht bloß zufällig zuſammen?

Unterſcheidet man doch bei uns auch ſchon im gemeinen Leben nach einem nicht juriſtiſchen, aber ſehr natürlichem Princip einen Lehrſtand, einen Wehrſtand, und einen Nährſtand, ohne dabei an Rechte und Privilegien zu denken. Und daß dieſe, offenbar auf die Bedürfniſſe der menſchlichen Geſellſchaft gegründete Abtheilung urſprünglich dieſelbe iſt, nach deren Princip im Mittelalter die Geiſtlichkeit, der Adel, und die Bürgerſchaft ſich als drei Stände unterſchieden, leidet keinen Zweifel. Die einzigen Lehrer, die es gab, als dieſer Standesunterſchied beliebt wurde, waren die Geiſtlichen. Mit dem Schwerdte ſeine und des Landes Rechte zu vertheidigen, ſollte die eigentliche Beſtimmung des Adels oder, was lange Zeit daſſelbe ſagte, der freien Grundeigenthümer ſeyn. Und da die Bauern als Unterthanen der freien Grundeigenthümer, für gar keinen Stand geachtet wurden, erwarben ſich nach und nach wenigſtens die freien Stadtbewohner, die ſich von bürgerlicher Handthierung nährten, nach Rechtsbegriffen eine Standſchaft, auf die der Bauernſtand, als Theil des

Nähr-

Nährſtandes, eben ſo gegründete Anſprüche machen kann. Schon dadurch unterſchieden ſich nun die natürlichen Standesverſchiedenheiten von den juriſtiſchen und politiſchen. Die beiden Theilungsglieder, der natürliche und der juriſtiſche, durchkreuzten einander ſogar nach juriſtiſchen Begriffen, da ſo viele Geiſtliche, ihrer Abkunft nach, zum Adel gehörten, die vornehmen geiſtlichen Stifter immer mehr ausſchließlich adeliche Stifter ſeyn wollten, und doch nicht verhüten konnten, daß nicht aus den unterſten Claſſen des Nährſtandes fähige Köpfe ſich zur höchſten geiſtlichen Würde der europäiſchen Chriſtenheit emporſchwangen. Auf eine andere Art ſtand die Geiſtlichkeit von dem natürlichen Standesprincip verlaſſen da, als die wahren Lehrer der Welt, die Philoſophen und die Gelehrten, großen Theils nicht mehr zum geiſtlichen Stande gehörten. Und eben ſo veränderten ſich die Begriffe von der Standſchaft des Adels, ſeitdem zwar die Herren von adelicher Abkunft immer noch einen Vorzug darin ſuchten, bei den ſtehenden Armeen als Officiere angeſtellt zu werden, auch wohl den aus dem Nährſtande angeworbenen, oder ausgehobenen Landesvertheidigern mit dem Stocke ihre Standesprivilegien zu beweiſen, übrigens aber nicht einmal immer durch die feinere Lebensart, die im Ganzen den Adel auszeichnet, ſich von dem gemeinen Soldaten merklich unterſchieden.

Die Geiſtlichkeit ſtellte den Lehrſtand bei der Regeneration von Europa nach der großen Völkerwanderung ganz auf dieſelbe Art vor, wie ihn im alten Aegypten die Claſſe der Prieſter vorſtellte, und wie in Indien noch jetzt die

Claſſe

Claſſe oder Caſte der Braminen im Beſitze der Weisheit und Wiſſenſchaft ihrer ganzen Nation iſt, oder ſeyn will. Und was iſt der Stand der Philoſophen in Plato's idealer Republik, was iſt er anders als der Stand der ägyptiſchen Prieſter und der indiſchen Braminen in einer neuen Geſtalt? Nicht ſcherzend, ſondern im ganzen Ernſte wollte Plato die Philoſophen nach ſeinem Sinne zum eigentlichen Herrſcher- und Regentenſtande erheben.

Aber die Natur hat dafür geſorgt, daß der Stand der Philoſophen eben ſo wenig, wie ſo vieles Andere, das zur platoniſchen Republik gehört, im bürgerlichen Leben jemals den Platz einnehmen kann, den Plato in der beſten Abſicht ihm anweiſen wollte. Die Staaten bilden ſich mehr durch den Drang der Umſtände, als durch menſchliche Weisheit. In der grauen Vorzeit konnte zuweilen ein ungewöhnlich aufgeklärter und imposanter Mann mit ſeinen Anhängern durch Geſetze nach eigenem Ermeſſen einem rohen Volke die Staatsverfaſſung geben, die er für die beſte hielt. Nur mußte er damit anfangen, dem rohen Volke eine Religion beizubringen, oder die Religion, die er vorfand, durch kühne Reform ſo zu benutzen, daß das Volk an ihn glaubte, als wäre er ſelbſt ein Gott, oder doch ein Geſandter Gottes, oder der Götter. Auf dieſe Art ſind ohne Zweifel der alte ägyptiſche Staat und die Staaten in Indoſtan entſtanden. Was man aus einem rohen Volke machen kann, wenn man es theokratiſch zu beherrſchen verſteht, hat auch Moſes der Geſetzgeber durch die That bewieſen. Aber in den auf dieſe Art entſtandenen Staaten hat auch nie

eigent-

eigentliche Philoſophie aufkeimen können. Wollte der Prieſterſtand ſeine Herrſchaft ſichern, ſo mußte er das Volk durch blinden Glauben feſſeln. Er mußte ſeine Weisheit in Symbole einhüllen, deren Deutung ein Prieſtergeheimniß blieb. Einen Theil ſeiner Myſterien mit beſonderer Feierlichkeit Eingeweihten aus dem Volke mitzutheilen, war das Aeußerſte, was er wagen durfte. Dann aber mußte auch dem Eingeweihten die Zunge gebunden werden. Frei, ſeiner eigenen Vernunft vertrauend, über das Weſen der Dinge und die Beſtimmung des Menſchen nachzudenken, mußte den denkenden Köpfen bis zur Unmöglichkeit erſchwert werden. Oeffentlich über dieſe Dinge anders zu urtheilen, als der Prieſterlehre gemäß, mußte niemanden nur einmal einfallen dürfen. Alſo mußte durch die Art von Philoſophie, die ſich ſogleich bei ihrem Entſtehen in Prieſterweisheit verwandelte und nur dadurch ein Standesrecht im Volke ſich ſicherte, gerade das Gegentheil von dem bewirkt werden, was durch Philoſophie bewirkt werden ſoll. Anſtatt die Vernunft von der Gewalt des Vorurtheils zu befreien und auf Geiſtesfreiheit ein Reich der Wahrheit zu gründen, mußte die Prieſterweisheit den blinden Glauben zu verewigen ſuchen, und am Ende ſich ſelbſt das Licht verbauen. Wahrſcheinlich war den ägyptiſchen Prieſtern um die Zeit, als ihr künſtlich geſchaffener Staat durch fremde Eroberer zertrümmert wurde, nicht viel mehr von der Weisheit ihrer Väter übrig geblieben, als jetzt den Braminen in Indien.

Von Griechenland iſt die eigentliche Philoſophie ausgegangen, weil es in dieſem Lande der Geiſtesfreiheit keinen Prieſterſtand und überhaupt keinen Lehrſtand im juriſtiſchen und politiſchen Sinne gab. Was würde aber erfolgt ſeyn, wenn eine platoniſche Republik unter Griechen hätte geſtiftet werden können? Oder, was würde noch erfolgen, wenn unter uns irgendwo der Stand der Philoſophen die Stelle des Prieſterſtandes einnehmen ſollte? Der Anfang würde viel verſprechen. Viel der Prüfung Werthes würde über das öffentliche Beſte debattirt werden, ſo lange noch freies Debattiren Statt fände. Aber ſchon in den erſten Sitzungen würde der berüchtigte *Streit der Philoſophen* den übrigen Reichs- oder Landſtänden daſſelbe Aergerniß geben, das er ſchon ſo lange dem großen Publicum gegeben hat. Man würde einander fragen, was für Urſache man habe, große Reſultate für das öffentliche Wohl von Disputanten zu erwarten, die, in ihren Abſtractionen vertieft, über den allgemeinen Betrachtungen deſſen, was ſeyn kann und ſeyn ſoll, das Wirkliche, wie es iſt und vor uns liegt, und auf das doch die Grundſätze angewandt werden ſollen, ſo leicht aus dem Auge verlieren. Bald würden die Debatten ſo ſubtil und ſo verwickelt werden, daß die Parteien unter den Philoſophen ſelbſt nicht ſelten aufhören würden einander zu verſtehen. Das Aergerniß würde die äußerſte Höhe erreichen, wenn entſchieden werden ſollte, wie man es mit der Religion halten wolle. Und einen Beſchluß darüber zu faſſen. würde man doch nicht lange zögern dürfen. Aber das Schlimmſte würde ſeyn, daß über dieſe, wie über alle übrigen Streitfragen, am Ende durch Mehrheit der Stimmen entſchieden werden müßte, wenn es überhaupt

haupt zu einer Entſcheidung kommen ſollte. Nun weiß zwar jedermann, daß dieſe Art, etwas zu beſchließen, die einzig mögliche iſt, wenn eine Geſellſchaft, deren Mitglieder nicht einverſtanden ſind, einen gemeinſamen Entſchluß faſſen ſoll. Es iſt ein unvermeidlicher Nothbehelf, dem auch der Vernünftigſte unter gewiſſen Bedingungen ſich unterwirft. Wer ſich ihm aber unbedingt und in jeder Hinſicht unterwerfen wollte, müßte ſeine geſunde Vernunft verleugnen; denn auch das Unvernünftige kann ja durch Mehrheit der Stimmen beſchloſſen werden, und wird unvermeidlich beſchloſſen, wenn die Anzahl derer, die klare und richtige Begriffe von einer Sache haben, kleiner iſt, als die Zahl der Unwiſſenden und Unaufgeklärten. Ueber Wahrheit, als Wahrheit, kann durch Mehrheit der Stimmen vernünftigerweiſe nie entſchieden werden. Alle philoſophiſche Entſcheidung geht aber von der Betrachtung der Wahrheit, als Wahrheit, aus. Das Palladium der Philoſophie iſt die Geiſtesfreiheit, kraft deren man, bei aller Achtung gegen bürgerliche und gelehrte Autorität, ſich vorbehält, bei ſeiner Meinung zu bleiben, und dieſer Meinung gemäß zu handeln, bis man eines Andern belehrt wird durch Gründe, die man ſelbſt für wahre Beweisgründe anerkennt. Eine Verſammlung von Philoſophen, die ſich verabreden wollte, durch Mehrheit der Stimmen unter ſich auszumachen, was das Vernünftigſte ſey, würde ſich ſelbſt aufheben; denn ſie würde durch eben dieſe Verabredung beweiſen, daß ſie keine Geſellſchaft von Philoſophen ſey. Was würde alſo aus dem Reichs- oder Landſtande der

Philoſophen werden? Er würde entweder bald nach den erſten Sitzungen aus einander gehen, oder durch Mehrheit der Stimmen eine Concordienformel abfaſſen müſſen, durch die er wieder ſich ſelbſt aufheben und im Nahmen der Philoſophie eine Autorität einführen würde, die furchtbarer wäre, als alle Prieſterautorität. Neben einem Prieſterſtande kann doch noch unter günſtigen Umſtänden, wenn der menſchliche Geiſt wieder zu ſeiner natürlichen Freiheit erwacht, eine Philoſophie entſtehen, deren Bekenner die Prieſter fragen dürfen: Könnt ihr auch vor der Vernunft verantworten, was ihr lehrt und thut? Aber neben einem Stande, der, ſcheinbar die Philoſophie ſelbſt in corpore repräſentirend, durch Mehrheit der Stimmen beſchließen wollte, was gelehrt und gethan werden ſoll, müßte vor der Satzung die Vernunft ſelbſt verſtummen.

Es iſt alſo ein wahres Glück für die Menſchheit, daß der Stand der Philoſophen nicht leicht eine bürgerliche Autorität oder ein Stand im juriſtiſchen und politiſchen Sinne werden kann. Aber ein wirklicher Stand bleibt er darum doch; und es iſt nicht gleichgültig zu wiſſen, wie er ſich von andern natürlichen Ständen unterſcheidet, und wie er ſich zum bürgerlichen Weſen verhält. Standesgenoſſen im natürlichen Sinne ſind alle diejenigen, die im Ganzen ungefähr einerlei Art von Geſchäften treiben, und durch den Einfluß, den dieſe Geſchäfte auf ihre Denk- und Sinnesart haben, von andern Menſchen ſich mehr oder weniger unterſcheiden. Aber nur da nimmt der Menſch den Standescharakter ganz an, wo die Geſchäfte, die er treibt, mit ſeiner natürlichen Neigung übereinſtimmen. Wer durch die Umſtände genöthigt iſt, ſich an einen Stand anzuſchließen, dem er einen andern vorgezogen haben würde, wenn die Wahl von ihm allein abgehangen hätte, ſteht überhaupt nicht auf dem rechten Platze in der moraliſchen Welt. Mit dem bürgerlichen Weſen aber hängen die natürlichen Standesunterſchiede in ſo fern auf das engſte zuſammen, als der Platz, den jemand im Staate einnimmt, großen Theils von der Art von Beſchäftigung abhängt, der er ſich, entweder aus freier Wahl, oder durch die Umſtände genöthigt, gewidmet hat. Wenn der Drang der Umſtände, den das bürgerliche Leben mit ſich bringt, ganz wegfiele, würden alle beiſammen wohnenden Menſchen ſich ungefähr auf dieſelbe Art beſchäftigen. Unter den Wilden, wie wir ſie nennen, giebt es keinen Lehrſtand, keinen Wehrſtand, keinen Nährſtand. Da greift Jeder zu, um ſich ſelbſt und Andern zu helfen, ſo gut er es verſteht. Jeder iſt, wie es ſich trifft, bald Krieger; bald Künſtler; bald Jäger, Baumeiſter, Koch, und was ſonſt die Umſtände aus ihm machen. Nur vom Prieſterſtande zeigt ſich bei den Wilden ein roher Anfang unter den Zauberern und Beſchwörern. Aber auch da, wo das bürgerliche Weſen nach und nach die Abſonderungen herbeiführt, die wir Stände im juriſtiſchen und politiſchen Sinne nennen, zeigt ſich deutlich, daß die natürlichen Standesverſchiedenheiten, die ſich zugleich mit den bürgerlichen entwickeln, mit dieſen ſich mannigfaltig durchkreuzen. Auch iſt es nicht das Aeußere der Beſchäftigungen, was die natürlichen Standesverſchiedenheiten begründet.

Der geiſtloſeſte Handwerker, der nur ſein Brod verdienen will, und der freie Künſtler, der über ſeinen Erfindungen und Schöpfungen ſich ſelbſt und die Welt vergißt, können dieſelben Materialien mit denſelben Werkzeugen bearbeiten. Der Dichter, der Philoſoph, der Gelehrte, der Canzelliſt, der Comptoirbediente, können dieſelbe Lebensart, die man die ſitzende nennt, am Schreibtiſche führen. Das Innere der Beſchäftigungen, das, was im menſchlichen Geiſte vorgeht, wenn er ſich mit etwas vorzugsweiſe oder gewöhnlich beſchäftigt, iſt es, was den wahrhaft natürlichen Standesverſchiedenheiten zum Grunde liegt, und was uns berechtigt, auch die Philoſophen als einen Stand zu betrachten,

Der natürlichſte aller Stände, zu dem aber die Philoſophen höchſtens nur von gewiſſen Zuhörern und gewiſſen Buchhändlern gezählt werden, muß wohl der Nährſtand ſeyn. Denn zu dieſem Stande gehört Jeder, wer vorzüglich nur darauf bedacht iſt, etwas zu erwerben, ſich und die Seinigen ehrlich, oder unehrlich, durch die Welt zu bringen, das Erworbene zuſammen zu halten, oder ſich einen guten Tag dafür zu machen. Daß zu dieſem Stande wenigſtens neun Zehntheile der civiliſirten Menſchen aus allen bürgerlich verſchiedenen Ständen gehören, iſt eben ſo gewiß, als, daß ſich unter ihnen die größte Zahl der achtungswürdigſten Menſchen findet. Wer durch die Art, wie er ſich ſeinen Unterhalt oder auch einen angenehmen Ueberfluß erwirbt, zugleich um Andere ſich verdient macht, kann ein Muſter häuslicher und bürgerlicher Tugenden werden. Das innere Glück und der Flor der

Staats

Staaten beruhet vorzüglich auf dieſer Claſſe von natürlichen Standesgenoſſen. Aber dieſer Stand zählt auch gar viele Mitglieder, die einem andern anzugehören ſcheinen, und ebendeßwegen, weil ſie am unrechten Platze ſtehen, auch dem gemeinen Weſen kein ſonderliches Heil bringen. Der Staatsbeamte, dem ſein Amt nur um der Beſoldung und der Dienſtemolumente willen am Herzen liegt; der Pfarrer und Seelſorger, der nichts höher an ſeiner Pfarre ſchätzt, als, was ſie einträgt; der praktiſche Arzt, dem ſeine Kranken wenig Mühe machen würden, wenn nicht "Galen den Säckel füllte"; der Gelehrte, dem ſeine Wiſſenſchaft nicht viel mehr iſt, als "die milchende Kuh, die ihn mit Butter verſorgt"; alle dieſe und ihnen ähnliche Verſorger, geiſtliche und weltliche Helfer und Lehrer im Staate gehören zum Nährſtande. Sie können eben ſo wenig, als ihre übrigen Standesgenoſſen, recht begreifen, was denn ein vernünftiger Menſch mit ſeinem Thun und Treiben am Ende weiter bezwecken will, als, ſich und die Seinigen auf eine anſtändige und angenehme Art durch die Welt zu bringen. Die natürliche Geiſtesrichtung der freien Künſtler und Dichter, der wahren Gelehrten, und der Philoſophen, iſt ihnen ein Räthſel.

Zwiſchen dem Nährſtande und den übrigen natürlichen Ständen treibt ſich ein Stand umher, der in ſeiner Art daſſelbe iſt, was die Hummeln im Bienenkorbe; der Stand der Nichtsthuer, die alle ernſten Geſchäfte fliehen, bald mit dieſem, bald mit jenem Dinge ſpielen, glänzen, ſich amüſiren, dennoch von der langen Weile verfolgt werden, und, wenn ſie von hinnen ſcheiden, ſo wenig merkliche Spuren ihres Daſeyns hinterlaſſen, einige Nachkommenſchaft etwa abgerechnet, als wären ſie nie geweſen. Die bürgerliche Ordnung hat dafür geſorgt, daß dieſer Stand nicht zahlreich ſeyn kann; denn, wer zu ihm gehören will, muß reich ſeyn, oder betteln, oder verhungern. Aber daß dieſer Stand, der es gern ſo gut haben möchte, wie Epikur's Götter, der zahlreichſte unter allen ſeyn würde, wenn nicht, der Regel nach, der Menſch arbeiten müßte, um zu leben, leidet auch kaum einen Zweifel.

Einen natürlichen Wehrſtand giebt es nicht. Von Natur wehrt ſich Jeder, wer feindlich angegriffen wird, ſo gut er kann. Zur gemeinſchaftlichen Vertheidigung geſellen ſich natürlicherweiſe diejenigen zuſammen, die gleiches Intereſſe haben. Daher wußte man in den alten Republiken nichts von einem Krieger- oder Soldatenſtande; nur mußte um der bürgerlichen Ordnung willen eine Einrichtung darüber getroffen werden, wer zuerſt, und wer zuletzt in das Feld rücken ſollte; wer in jedem Falle, und wer nur im äuſſerſten Nothfalle. Ebendeßwegen werden auch in den Staaten, wo es ſtehende Heere giebt, die Landesvertheidiger aus allen Ständen ausgehoben, oder angeworben, oder als Freiwillige angenommen; und welcher Stand die beſten Soldaten liefert, hängt von den Umſtänden ab. Ein erblicher Kriegerſtand, wie im alten Aegypten und in Indien, iſt eine durchaus künſtliche Einrichtung. Selbſt im europäiſchen Mittelalter, da die Her-

Herren von Adel als die älteſten und reichſten Gutsbeſitzer vorzugsweiſe Krieger waren, trugen ſie kein Bedenken, im Nothfalle auch ihre Bauern zu bewaffnen, die dann zu Fuße dienen mußten. Das Fußvolk der Heere, die zur Zeit der Kreuzzüge nach dem heiligen Lande hin ſtrömten, beſtand großen Theils aus Bauern. Wo ein Soldatenſtand entſteht, nimmt er natürlicherweiſe eine beſondere Denk- und Sinnesart an, die ihn von allen übrigen Ständen, oft nur zu ſehr, unterſcheidet. Was die übrigen Stände dabei gewinnen und verlieren, iſt eine Frage, deren Beantwortung nicht hierher gehört. Gewiſſermaßen ſind an die Stelle der natürlichen Selbſtvertheidiger auch die Advocaten getreten, zu deren künſtlicher Wortführung man ſeine Zuflucht nehmen muß, wo man mit bewaffneter Hand ſich ſelbſt helfen würde, wenn die bürgerliche Ordnung es erlaubte.

Aber ehe von einem natürlichen Lehrſtande, zu dem denn auch die Philoſophen gehören, philoſophiſch weiter die Rede ſeyn kann, müſſen zuerſt die beiden freien Stände zuſammengeſtellt werden, die in ſo fern einen einzigen Stand ausmachen, als die freie Geiſtesthätigkeit, in der ſie mit einander übereinſtimmen, ſie von allen übrigen Ständen unterſcheidet. Wer zu dieſem Stande wirklich gehört, iſt entweder für ihn geboren, oder durch frühe Angewöhnung ſo in ihn hineingezogen, daß er ſich nicht mehr glücklich fühlen kann, wenn er eine Lebensart führen muß, die dem Geiſte dieſes freien Standes widerſtreitet. Genoſſen dieſes Standes ſind die Künſtler und Dichter, die wahren Gelehrten und die Philoſophen. Durch die Umſtände genöthigt, gehören die Mitglieder dieſes Standes gewöhnlich auch noch zu einem andern in bürgerlichen Verhältniſſen. Aber auch dann, und ſelbſt wenn ſie ſich nähren müſſen von dem Geſchäfte, das ſie viel lieber ohne alle Nebenzwecke trieben, hat die Sorge für den Erwerb keinen Antheil an der Denk- und Sinnesart, die ſie zu wahren Standesgenoſſen macht. Auch der Handwerker kann Wohlgefallen finden an der Kunſt. Aber der freie Künſtler lebt für ſeine Kunſt. Im Gefühle ſeines innern Berufs würde er Künſtler bleiben, auch wenn er nicht den Werth einer Stecknadel mit ſeiner Arbeit verdienen könnte. Er fühlt ſeine Würde, wenn das, was er erfindet und hervorbringt, kein unnützes Spielwerk iſt; und es iſt kein unnützes Spielwerk, wenn es auf irgend eine Art zur Veredelung des menſchlichen Daſeyns etwas beiträgt. Sehr verſchieden ſind die mechaniſchen Erfindungen von den äſthetiſchen; aber der Mechaniker, der ein nützliches Inſtrument erfindet, weil das Erfinden ihm Bedürfniß iſt, gleicht in dieſer Hinſicht völlig dem äſthetiſchen Künſtler, der ſich nur dann ganz in ſeinem geiſtigen Lebenselemente fühlt, wenn er dichtet, oder mahlt, oder meiſſelt, oder ein ſchönes Kunſtwerk anderer Art hervorbringt, wie es die Vereinigung des freien Kunſtintereſſe mit dem Intereſſe am Schönen verlangt. Seine Belohnung findet der freie Künſtler in ſich ſelbſt, was auch Andere vom Werthe ſeiner Kunſt denken mögen. Und gerade ſo verhält es ſich mit dem wahren Gelehrten. Sein geiſtiges Lebenselement iſt die Wiſſenſchaft. Er beobachtet;

er

er forſcht; er ſammelt; er ordnet; er lieſet; er ſchreibt; nicht aus Eitelkeit, oder Ruhmſucht, oder gar um des ökonomiſchen Nutzens willen; ſondern, weil es ihm unwiderſtehliches Bedürfniß iſt, zu lernen und zu begreifen, und weil er in dieſem Bedürfniſſe einen Theil der Würde der menſchlichen Natur anerkennt. Dem wahren Gelehrten iſt am Lernen mehr gelegen, als am Lehren. Er wird Lehrer, um auch Andern Theil nehmen zu laſſen an dem geiſtigen Gute der Wahrheit, das ihm ſo theuer iſt; aber auch auf einer wüſten Inſel würde er nicht aufhören, zu forſchen und zu lernen, wenn die Umſtände es erlaubten. Und verhält es ſich anders mit dem Philoſophen? Nur dadurch unterſcheidet er ſich von dem Gelehrten, daß er ſein Leben mit ſeinen Grundſätzen in völlige Uebereinſtimmung zu bringen ſucht, und daß keine Wiſſenſchaft ihm genügt, ſo lange er nicht begriffen hat, was die Wahrheit apodiktiſch von dem Irrthume unterſcheidet, was der Urſprung der Dinge iſt, und was die Beſtimmung des Menſchen. Aber um zu begreifen, was die Wahrheit apodiktiſch von dem Irrthum unterſcheidet, muß er, ſeiner Vernunft vertrauend, jede Meinung darauf anzuſehen wagen, ob ſie nicht vielleicht ein Vorurtheil iſt, und wäre ſie ſeit Jahrtauſenden als ein Axiom des geſunden Menſchenverſtandes im Umlaufe, oder ſeit eben ſo langer Zeit dem frommen Glauben heilig geweſen. Zu einer Schule kann er nur inſofern gehören, als er in dieſer oder jener Schule mehr gelernt zu haben glaubt, als in jeder andern. Was er ſeine Philoſophie nennen darf, iſt immer Reſultat ſeiner eigenen vorurtheilfreien Forſchung. Daß auch er ſich irren, und ohne ſein Wiſſen von einem Vorurtheile in ſeiner Forſchung ausgegangen ſeyn kann, darf er nicht vergeſſen. Der Philoſoph, wie er ſeyn ſollte, vergißt es nie. Er bedauert den ſtolzen Speculanten, der, immer nur vorwärts räſonnirend, nie zurück blickend, ſeine Principien ſo hoch über alle Einwendungen erhaben glaubt, daß er ſich einbildet, ſeinem Syſteme habe die ewige Wahrheit unfehlbar ſich einverleibt. Für ſeinen Standesgenoſſen läßt der wahre Philoſoph jeden gelten, wem es wenigſtens ein Ernſt iſt, ſich aller Vorurtheile zu entſchlagen, und frei den Blick auf das Ewige zu richten; und darin ſtimmt er, ohne ſein Urtheil im mindeſten für unfehlbar zu halten, mit dem aufgeblaſenſten Dogmatiker überein, daß er bei ſeiner Meinung bleibt, bis er eines Beſſern belehrt iſt. Er ſelbſt iſt zu bedauern, wenn er im Gedränge der Meinungen, oder in der Anerkennung der Möglichkeit, ungeachtet ſeines freien Strebens ſich doch geirrt zu haben, den Glauben an die Wahrheit überhaupt eingebüßt hat, zu deren Beſitz die menſchliche Vernunft, wenn auch unter noch ſo vielen in der menſchlichen Natur liegenden Beſchränkungen, durch ſich ſelbſt muß gelangen können, weil ſie auch in uns armen Sterblichen nicht bloß menſchliche, dem Irrthume ausgeſetzte Vernunft, ſondern zugleich und im Innerſten ihres Weſens Vernunft ohne Beinahmen, und, als ſolche, die Urquelle unſrer Vorſtellungen von der Wahrheit ſelbſt iſt. In der ungeheuern Meinung, daß vielleicht die Vernunft ſich ſelbſt täuſche, kann nur ein Zweifler ſich gefallen, der ſeine eigenen

Zwei

Zweifelsgründe bezweifelt. Voll Glauben an das Ewige, das die Vernunft in ſich trägt, und das ſie erkennt, indem ſie es denkt, ſchwankt der Philoſoph, wie er ſeyn ſollte, nicht wie ein Rohr im Winde. Ueberzeugt davon, daß es unmöglich iſt, ſich von Grund aus zu irren, wenn man ſich aller Vorurtheile zu entſchlagen ſucht, läßt er im freien Forſchen nach Wahrheit das Ewige, das die Vernunft in ſich trägt, in ſeinem Geiſte walten. Voll unerſchütterlichem Vertrauen zu dieſem Ewigen, nicht zu ſich ſelbſt, will er nichts hören, als die Stimme der Vernunft; und darum läßt er ſich von dem Platze, auf dem er durch freies Forſchen angelangt iſt, durch nichts verdrängen, außer durch Vernunftgründe.

Kaum Einer unter Tauſenden, die übrigens helle Köpfe und treffliche Menſchen ſeyn können, gehört ſeiner natürlichen Beſtimmung nach zum Stande der Philoſophen. Mancher wird in ihn widernatürlich hineingezogen durch Unterricht und Lectüre. Mancher glaubt zu dieſem Stande zu gehören, weil ein freies Räſonniren über allerlei Dinge ihm Vergnügen macht, ſo gleichgültig ihm auch die Wahrheit an ſich iſt. Von Natur entſteht dieſer Stand unausbleiblich, wo ſich der Menſch über die untern Stufen der Civiliſation erhebt, und wo kein Fanatismus und kein Obſcurantismus die Vernunft in ihren natürlichen Fortſchritten gewaltſam aufhält und niederdrückt. Aber wenn *das Volk in Maſſe* philoſophiren will, entſteht eine ungeheure Verwirrung aller Dinge. Denn der Verſtand der meiſten Menſchen, auf allen Stufen der Civiliſation, weiß ſich ſelbſt nicht mehr zu helfen, ſobald er über die Dinge, die in die Sinne fallen, hinausblickt. An der Wahrheit um ihrer ſelbſt willen iſt den meiſten Menſchen wenig oder gar nichts gelegen. Sich ſelbſt überlaſſen, unterwirft der natürliche Menſchenverſtand ſeine Anſichten von Gegenſtänden über die er kein gründliches Urtheil fällen kann, einer Autorität, zu der er Vertrauen gefaßt hat; und dadurch bewährt er ſich als wahrhaft geſunden Menſchenverſtand. Denn entſcheidend mitſprechen über Dinge, von denen man nichts verſteht, ſoll doch wohl kein Beweis von geſundem Verſtande ſeyn. Nun kann man aber die eigentlichen Aufgaben der Philoſophie nicht einmal als Aufgaben ganz verſtehen, viel weniger über ihre Löſung gründlich urtheilen, wenn man ſie nicht zum Gegenſtande eines langen, ernſten, unermüdeten Nachdenkens gemacht hat, zu dem die meiſten Menſchen wenig Talent und noch weniger Neigung haben. Und doch hängen die Reſultate des Philoſophirens unmittelbar mit dem religiöſen Glauben zuſammen, den die Philoſophie in jedem Falle der Kritik unterwirft, um zu entſcheiden, ob und wie weit er ſich vor der Vernunft rechtfertigen kann. Soll der religiöſe Volksglaube nicht ſtockblind bleiben, ſo muß er ſich auch vor der Vernunft des gemeinen Mannes rechtfertigen durch Gründe. Dieſe Gründe ſo einfach und faßlich, als möglich, dem geſunden Volksverſtande einzuprägen, können die öffentlichen Religionslehrer nicht genug ſich angelegen ſeyn laſſen. Wer aber durch dieſe Gründe nicht befriedigt iſt, muß entweder die Mühe eines langen und ernſten Philoſophirens nicht ſcheuen, oder er muß ſchweigen. Wer lange, bis er durch unermüdetes Forſchen eines Beſſern belehrt iſt, an dem Glauben feſt hält, der in ihm durch ernſte Männer geweckt wurde, denen er mehr Einſicht in dieſem Fache zutraut, als ſich ſelbſt, hängt nicht blindlings an Vorurtheilen; er iſt nur beſcheiden; ſo beſcheiden, wie wir mit Recht verlangen, daß Jeder ſeyn ſoll in allen ähnlichen Verhältniſſen. Aber wer raſch und leichthin, um ſich als vorurtheilsfreien Kopf zu zeigen, über den religiöſen Glauben und die Reſultate der philoſophiſchen Forſchung aburtheilt, deſſen Impertinenz ſollte von der Kritik öffentlich gezüchtigt werden, ſo oft ſie ſich ſelbſt Philoſophie nennt. Nichts weiter, als Impertinenz, iſt die kecke Freidenkerei aus der Schule Voltaire's und der franzöſiſchen Philoſophaſter des achtzehnten Jahrhunderts. Zum Stande der Philoſophen gehören dieſe Menſchen, ſo viel Geiſt und Talent ſie auch übrigens haben mögen, eben ſo wenig, wie die Quackſalber zum Stande der Aerzte. Wie verdient ſie ſich um die Welt machen können, hat die Geſchichte der franzöſiſchen Revolution gezeigt. Aufklären wollten ſie das Volk nach ihrer Weiſe. Wie es in Maſſe aufſtehen ſollte, um die Thronen zu ſtürzen, ſo ſollte es auch in Maſſe zu philoſophiren verſuchen, um alle Religion von ſeinem Gewiſſen abzuſchütteln. Dann erſt, riefen die Demagogen, werde es wahrhaft frei ſeyn. Und während es von ſeinen neuen Machthabern furchtbarer, als je von ſeinen Königen, tyranniſirt wurde, und von einer conſtitutionellen Knechtſchaft in die andre gerieth, begriff es von der Philoſophie gerade ſo viel, wie vorher. Sitten-

leſer

loſer war es geworden. Nach einem neuen Glauben ſah es ſich um, und wußte ihn nirgends zu finden. Der alte wurde ihm wiedergebracht. Dankend nahmen die Meiſten ihn auf; und die Uebrigen ließen ſich allerdings nicht übel gefallen, daß ſie auch ferner mit ihrem Gewiſſen nicht mehr Umſtände zu machen brauchten, als in der Gräuelperiode des triumphirenden Atheismus.

Wer wahrhaft philoſophirt, mit dem Ernſte, der Würde, der Ruhe, der wiſſenſchaftlichen Strenge, ohne die das Ziel der philoſophiſchen Forſchung nicht erreicht werden kann, der fordert mit Recht, daß ihm auch der Staat kein Hinderniß in den Weg lege, wenn er für gut findet, nach ſeiner Ueberzeugung und mit der Umſicht, die er den bürgerlichen Verhältniſſen ſchuldig iſt, zu lehren, wie er denkt. Ob er nicht, aller redlichen Forſchung ungeachtet, auf einen Irrweg gerathen iſt, davon iſt bei der Anerkennung dieſes Rechts der natürlichen Geiſtesfreiheit nicht die Rede. Denn nur dadurch kann unter den Menſchen ausgemittelt werden, was wahr iſt, daß in freiem Gedankenverkehr ein Urtheil das andere weckt, leitet, und berichtigt. Wenn alſo auch ein philoſophirender Kopf auf anſtößige Irrthümer geräth, darf er doch nicht unter dem Vorwande, daß ſeine Lehre ein Aergerniß gebe, zum Schweigen verurtheilt werden, ſo lange er ſich mit ſeiner Lehre nur an ſeine Standesgenoſſen wendet. Unter den Unmündigen an Geiſte, denen man durch freies Forſchen nach Wahrheit ein Aergerniß geben kann, finden Schriften von wahrhaft philoſophiſchem Ton und Inhalt von ſelbſt keine Leſer. Wenn Männer, die

zum

zum Stande der Gelehrten gehören wollen, an irgend einer Lehre ein Aergerniß nehmen, und ſich dadurch den Unmündigen am Geiſte gleich ſtellen, geht ihre Schwachheit die Regierung im Staate nichts an. Aber wie die Jugend unterrichtet wird, darf der Regierung nicht gleichgültig ſeyn. Einen Profeſſor des Atheismus bei keiner öffentlichen Lehranſtalt zuzulaſſen, können die Vorſteher ſolcher Anſtalten Gründe haben, die der Atheiſt ſchon deßwegen reſpectiren muß, weil auch nach dem Urtheile anderer Philoſophen der Atheismus dem Staate gefährlich werden kann. Oder wo ein philoſophirender Kopf, deſſen Lehre ihrer Natur nach dem Volke anſtößig ſeyn muß, dieſe Lehre öffentlich und redneriſch einem gemiſchten Publicum vortragen wollte, dürfte er ſich über kein Unrecht beſchweren, wenn die Polizei ſich in's Mittel legte. Mit ſeinen Standesgenoſſen, nicht mit dem Volke, hat er die Aufgaben der Philoſophie zu löſen. Nur da kann der freie Stand der Philoſophen den Regenten des gemeinen Weſens gefährlich werden, wo er ſelbſt gegen die Regierung, oder, wo die Regierung gegen ihn Unrecht hat. Die Regierung hat Unrecht, wo ſie, es ſey aus welchen Gründen es wolle, keine Geiſtesfreiheit dulden will. Dann iſt es ihre Schuld, daß die Philoſophen öffentliche, oder geheime Feinde, nicht des Staats, ſondern einer Regierung ſind, die über die Vernunft gebieten will. Die Philoſophen aber haben Unrecht gegen die Regierung in allen Verhältniſſen, wo ſie entweder ſelbſt die Staaten regieren wollen, oder auch wo ſie durch ein ungeſchicktes und verkehrtes Benehmen gegen das Volk ſich ihres eignen Standes unwürdig machen.

Un=

Ungeachtet des innern Werths der freien Geiſtesthätigkeit würden die Philoſophen und Gelehrten ſich doch nur wenig um die Welt verdient machen, wenn nicht an ihren Stand die *praktiſchen* Männer ſich anſchlöſſen, deren Geſchäft iſt, die Reſultate der Wiſſenſchaft unmittelbar auf das gemeine Leben anzuwenden. Durch das, was dieſe Männer, namentlich die gelehrten Staats- und Geſchäftsmänner, die Prediger und Seelſorger, die praktiſchen Aerzte, in ihren Berufskreiſen wirken, kann denn auch die Philoſophie den ganzen Einfluß, der in ihrer Beſtimmung liegt, auf das öffentliche Wohl erhalten. Auch Uebereilungen der Speculation kommen auf dieſem Wege an den Tag; denn wo es den Theorien fehlt, und was ſie werth ſind, lehrt in vielen Fällen nichts ſicherer, als eine vorurtheilsfreie Praxis.

IV.

Von der
Wiederherſtellung der Moralphiloſophie.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Von der

Wiederherſtellung der Moralphiloſophie.

Während die Philoſophen nunmehr, die mittleren Jahrhunderte nicht einmal mitgerechnet, in das zweite Jahrtauſend über das Princip aller Tugenden disputiren, und während die Moraliſten die Tugenden predigen und regiſtriren, geht die Welt ihren alten Gang; und was die moraliſche Ordnung im Ganzen noch ſo ziemlich erhält, iſt, wie die Weltgeſchichte und die tägliche Erfahrung lehren, natürliche Herzensgüte, natürliches Ehrgefühl, und religiöſer Glaube. Es muß alſo doch wohl in der menſchlichen Natur ſo etwas geben, was man natürliches Gewiſſen nennen darf, und was dann weiter, bald mehr, bald weniger, durch Religionslehren geſtützt und genährt wird. Wenigſtens wird nur unter Vorausſetzung eines natürlichen Gewiſſens begreiflich, warum bis zu der großen Epoche, da die Philoſophie ohne Beinahmen das alleinige Moralprincip unbezweifelbar ausgemittelt und in der ganzen Welt geltend gemacht haben wird, im Ganzen wahrſcheinlich alles auf denſelben Fuß fortgehen wird, wie bisher, in unaufhörlicher Abwechſelung bald ſchlimmer, bald beſſer.

Aber läugnen läßt ſich auch nicht, daß die erwartete Zeit ſich zu nähern ſcheint, da die Philoſophie auf die Menſchheit, aus deren Schooße ſie hervorgegangen iſt, entweder wohlthätig zurückwirken, oder ſich ſelbſt mit ihr der aufgekitzelten Lüſternheit, dem raffinirten Leichtſinne und dem aufgeklärten Egoismus, oder dem Aberglauben, der ſich mächtig wieder erhebt, gefangen geben muß.

Freilich, ſo von Grund aus verdorben, wie es zum Beiſpiel der reiche und arme Pöbel im alten Rom unter der Regierung der Imperatoren war, iſt wohl jetzt der vornehme und geringe große Haufe ſelbſt in unſern größten Hauptſtädten noch nicht. Aber es ſteht uns auch keine politiſche Revolution der Art mehr bevor, wie die war, welche die alte Cultur und mit ihr den alten Luxus verſchlang. Unſre Cultur und unſern Luxus hält keine menſchliche Gewalt mehr auf. Und eine ſolche Verbreitung der Begriffe, die aus den Schulen der Philoſophen ſtammen, gab es noch nie. Freidenkerei unter dem Volke war bis auf unſere Zeiten unerhört; und dieſe Freidenkerei nennt ſich Aufklärung, das Schoßkind des achtzehnten Jahrhunderts. Zum erſten Male, ſeitdem es philoſophiſche Syſteme giebt, iſt einer Philoſophie für Jedermann gelungen, das Volk zuerſt vom Glauben ſeiner Väter, und bald darauf von allem Glauben an Gott und Unſterblichkeit loszureißen, die moraliſchen Maximen des

Publi-

Publicums von den religiöſen Ideen zu trennen, und das Gewiſſen ſo ſanft, als möglich, am flatternden Bande der verſtändigen Selbſtliebe, als dem einzigen Leitzaume der Leidenſchaften, und dem einzigen Troſte in der Noth, angelegentlichſt zu leiten. Bei dieſer Gelegenheit wird dann beiläufig dem natürlichen Ehrgefühle, damit dem Menſchen doch etwas gewiſſermaßen heilig bleibe, der Werth einer gemeinnützigen Bravour eingeräumt.

Gegen die Folgen dieſer neuen Volksmoral, die geſchwinder, als man es erwartete, von Frankreich aus in Umlauf kam, ſoll nun in Frankreich wieder der Pabſt, und in Deutſchland die neueſte Philoſophie Rath ſchaffen. Aber die Wiedereinführung des katholiſchen Chriſtenthums in Frankreich, ſo verdienſtlich ſie auch iſt, muß doch dem Volke dort höchſt ſonderbar vorkommen. Das Denken iſt doch noch keineswegs wieder aus der Mode. Die Altgläubigen, ſo viel ihrer noch übrig ſind, die im Ernſt, nicht blos um der politiſchen Comödie willen, wieder Meſſe hören und zur Beichte gehen, ſind zwar ergrimmt gegen die ſogenannten Philoſophen; aber dieſe Philoſophen lachen hinter der Decke, und empfehlen nach wie vor ihre Hausmittelchen der reinen Moral der verſtändigen Selbſtliebe. Ihre Tugend bleibt die ſüße Tugend, die da keiner Freiheit, keines Gottes und keiner Unſterblichkeit bedarf, und die ſich ſelbſt belohnt, weil ſie dem Menſchen den delicateſten Lebensgenuß (les sentimens les plus exquis) gewährt. Dieſen delicateſten Lebensgenuß muß der Weiſe, der Verſtand und Geſchmack hat, aber nicht immer bei Caſſe iſt, der leckerſten Tafel und den feinſten Deſſertweinen um ſo bereitwilliger vorziehen, weil eine ſolche Tugend nichts weiter koſtet, als ein wenig Selbſtbeherrſchung und Vorſicht, was in theuren Zeiten beſonders in Betracht kommt. Aber das Volk hält ſich, denſelben Grundſätzen und ſeinem natürlichen Geſchmacke getreu, an die derbere Koſt der Sinnlichkeit aus der erſten Hand. Und was gehen die elegante Welt alle ernſten Grundſätze an, ſobald man ſich nur amüſiren will, ſo weit es die Umſtände erlauben?

In Deutſchland ſtehen der Einführung des kategoriſchen Imperativs aus der Kantiſchen Schule nicht weniger Hinderniſſe im Wege, ſo ſehr auch der Deutſche an Imperative aller Art gewöhnt iſt. Er ſoll nun, nach der Kantiſchen Moral, ſeine Pflicht thun um des moraliſchen Geſetzes ſelbſt willen, ſchlechthin, weil er ſoll, ohne alle Rückſicht auf Glückſeligkeit und Erfolg. Aber ſein deutſcher Menſchenverſtand heißt ihn, nichts zu thun, ohne zu wiſſen, was am Ende dabei herauskommt. Freilich hat nun die Kantiſche Kritik auch ihre religiöſen Poſtulate, mit denen ſie nachhilft. Aber das Volk verſteht ſich nicht ſo auf das Poſtuliren wie unſere neueren Philoſophen in Deutſchland. Es will, wenn von Religion die Rede iſt, nicht wiſſen was es ſich um des moraliſchen Geſetzes willen vorſtellen und auf dieſe Art glauben ſoll. Es will kurz und gut wiſſen, was an der Sache iſt.

Wer nicht im wirklichen Leben ein Fremdling iſt, der verſpricht ſich die Erhaltung oder Wiederherſtellung der Moral unter dem Volke ſo wenig von dem Kantiſchen Imperativ, als von der franzöſiſch-epikureiſchen Glückſeligkeitslehre. Wo eine Moralphiloſophie vermißt

wird,

wird, die dem Menſchen eine im gleichen Grade natürliche und ehrwürdige Tugend an das Herz legt, können die Schulen und die Menſchheit einander nicht begegnen. Wer dem Menſchen befiehlt, nur der Vernunft, ja nicht der Natur zu gehorchen, der muthet ihm ein heroiſches Abenteuer zu, das man allerdings mit Ehren beſtehen, in welchem man bei einer gewiſſen Sinnesart ſich ſelbſt gefallen, aber nie ſich als Menſch unter Menſchen fühlen kann. Und der redliche Mann von ſchlichtem Menſchenverſtande lacht über den Philoſophen, der um ſeines Syſtems willen ſich ernſtlich einbildet, das Unmögliche möglich zu machen, und ſeine Naturtriebe nur um eines reinen Vernunftgeſetzes willen zu befriedigen, während er doch, wie andre gute Leute, deren Tugend nicht auf Stelzen geht, lieber iſt und trinkt, was wohl ſchmeckt, als, was nach gar nichts ſchmeckt, und im Ganzen, wie Jedermann, ſeines Lebens froh zu werden ſucht, weil ſeine Natur ihn dazu treibt.

Es ſtände ſchlimm um die Moralphiloſophie, wenn ihr Princip erſt noch entdeckt werden ſollte; und nicht beſſer ſtände es um ſie, wenn dieſe Entdeckung einem deutſchen Philoſophen am Ende des achtzehnten Jahrhunderts vorbehalten geweſen wäre. Daß alle Männer von philoſophiſchem Kopf und Charakter, von Sokrates bis auf Kant, in der Beurtheilung des Antheils, den das natürliche Verlangen nach Glückſeligkeit an der menſchlichen Tugend hat, ſich ſämmtlich geirrt haben ſollten, iſt eine wahre Läſterung der allgemeinen Menſchenvernunft. Freilich ſoll die Kantiſche Moralitätsformel, nach der

Lehre ihres Erfinders, von allen gewiſſenhaften Menſchen von jeher in dunkler Ahndung anerkannt, und nur nicht klar gedacht worden ſeyn. Aber warum wird ſie denn von mehr als Einem gewiſſenhaften und verſtändigen Menſchen, nachdem ſie ihm klar geworden, bezweifelt, oder verworfen?

Eine kurze Geſchichte der Moralphiloſophie muß dem Beweiſe der Nothwendigkeit einer Erneuerung ihrer religiöſen Principien vorangehen.

Von der Sokratiſchen Schule bis auf Kant hat es im Grunde immer nur zwei contradictoriſche Moralſyſteme gegeben, zwiſchen denen man aber auch immer ein drittes herauszumitteln verſucht hat.

Mit der Epoche, die Sokrates in der Geſchichte der Philoſophie überhaupt macht, fängt die Geſchichte der Moralphiloſophie eigentlich an. Denn die orientaliſchen Ideen über die Beſtimmung des Menſchen, die älter ſind oder ſeyn ſollen, als der Sokratismus, hängen an mythiſchen Dogmen. Sie unterwerfen das Gewiſſen dem Glauben an fromme Bilder und Träume. In Griechenland ſtrebte die ſpeculirende Vernunft zuerſt nach Freiheit, und in Griechenland entſtand die Philoſophie. Der Krieg, den Sokrates den Sophiſten erklärte, um die gute Sache des natürlichen Gewiſſens zu vertheidigen, gab zur Entſtehung der eigentlichen Moralphiloſophie die erſte Veranlaſſung. Es bleibt eine der merkwürdigſten und ſchönſten Begebenheiten in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes, daß ein Mann, wie Sokrates, dem alles ſpeculative Talent zur Stiftung einer neuen Philoſophenſchule fehlte, und dem es eine ernſtliche Angelegenheit war, den wißbegierigen

Ver-

Verſtand auf die Bedürfniſſe des gemeinen Lebens zurückzulenken, durch die Originalität ſeines Charakters eine Revolution in der Philoſophie bewirkte, deren gute Folgen bis an das Ende der Welt dauern werden. Denn nach der Revolution, die das Werk des Sokrates war, entſtand in Griechenland keine philoſophiſche Schule, zu deren Lehren nicht irgend eine Theorie des höchſten Gutes weſentlich gehörte. Aber auch nur ein Mann, in welchem ſich das gute Gewiſſen ſo energiſch, ſo natürlich, und ſo intereſſant darſtellte, wie im Sokrates, konnte zum erſten und einzigen Male der menſchlichen Speculation eine ganz neue Richtung geben, ohne ſelbſt ein ſpeculativer Kopf zu ſeyn. Wer von Natur zu gut für die Lehren der Sophiſten war, und doch Rettung vor der ſophiſtiſchen Klugheitslehre ſuchte, der drängte ſich zu dem Wundermanne, der ſo viel weniger ſcheinen wollte, als er war; der lächelnd mitmachte, was zu einem attiſchen Leben im Geiſte ſeines Zeitalters gehörte, und der ſelbſt in luſtigen Gelagen ſeine Würde behauptete; der ſich als einen ganz alltäglichen Menſchen ankündigte, und deſſen herrſchende Superiorität ſogleich empfunden wurde, wo er ſich nur zeigte. Ihn kannte Athen als einen unbarmherzigen Tadler alles Verkehrten und Schlechten; und dieſer ſtrenge Sittenrichter im gemeinen Bürgercoſtüm war fein wie ein Weltmann, und immer bei guter Laune.

Es lohnt ſich der Mühe, ſich an das Weſen der ſokratiſchen Moral zu erinnern. Wenn auch nur der kleinſte Theil der Memorabilien wahr wäre, die der redliche und verſtändige Xenophon niedergeſchrieben hat, ſo läge uns doch das Weſen der ſokratiſchen Moral klar genug vor Augen. Sokrates drang auf nichts weniger, als auf abſolute Uneigennützigkeit. Gewöhnlich, wenn er den Werth einer Tugend bewies, ſuchte er ihren Nutzen anſchaulich zu machen. Aber wenn die Rede von dem war, was ſich zieme, oder was dem wahren Ehrgefühle gemäß iſt, ſprach er unmittelbar dieſes Ehrgefühl ſelbſt an. Nie wog er Vortheil und Pflicht gegen einander an. Das Gute war ihm *heilig*; und als etwas Heiliges wählte er es unbedingt, ſobald es mit dem Vortheile zu collidiren ſchien. So legte er auch Anderen ihre Pflichten unmittelbar an das Herz. Einem jungen Manne, der ſich unanſtändig gegen ſeine Mutter betrug, bewies er nicht, daß es doch im Ganzen nützlicher ſey, wenn man ſich anſtändig gegen ſeine Eltern betrage; er erweckte in dem jungen Manne das natürliche Gefühl der Dankbarkeit. Und ſo empfing er ſelbſt, als er ungerechten Richtern entfliehen konnte, ruhig den Giftbecher aus den Händen eben dieſer Richter, weil die Flucht aus dem Gefängniſſe ihn, wie er ſich ausdrückte, eben ſo wenig kleiden würde, als ob er amykläiſche Schuhe tragen ſollte. Ihm, dem Manne, der ein allgemeines Aufſehen erregt hatte, lag jetzt Alles daran, ein Beiſpiel zu geben, wie man ſelbſt in einem zerrütteten Staate den Schatten des Geſetzes ehren ſoll. Und dieſe Heiligkeit der Pflicht war in dem Gewiſſen des Sokrates nicht auf eine kategoriſche Formel, ſondern auf einen unerſchütterlichen Glauben an etwas Heiliges überhaupt gegründet. Sokrates verwarf alle Metaphyſik, und mit ihr alle metaphyſiſchen Diſputationen über

die

die Natur der Götter. Aber das Daſeyn einer höchſten Intelligenz nicht zu bezweifeln, waren ihm das energiſche Bewußtſeyn ſeiner eigenen Intelligenz und das allgemeine Verhältniß der Vernunft zur Natur hinreichende Beweisgründe. Unfähig, das Dunkel zu zerſtreuen, in welchem ſich ſeine Betrachtung verlor, wollte er ſich an der zufälligen Form nicht verſündigen, die das religiöſe Gefühl ſeiner Griechen durch Mythen und Mährchen bekommen hatte. Er ehrte nicht nur die griechiſche Volksreligion, weil ſie ihm mit allen ihren Träumen eines edlen Volks nicht unwürdig ſchien; er ehrte ſelbſt die griechiſchen Götter, weil er, wie man deutlich ſieht, ſich nicht getrauete zu beweiſen, daß ſie als höhere Geiſter in der Weltordnung nicht exiſtirten. Lieber wollte er irren, als aus Leichtſinn fehlen. Ueberdieß konnte er leicht, wie andre merkwürdige Menſchen, im Laufe der Begebenheiten ſeines eigenen Lebens die Einwirkung einer höheren Macht auf die Richtung ſeiner Entſchlüſſe empfunden zu haben glauben. Er vertraute ſich deßwegen, wenn Gründe und Gegengründe einander die Wage hielten, und doch ein Entſchluß gefaßt werden mußte, einem entſcheidenden Gefühle an, das er die Stimme ſeines Genius nannte, ein ihm ſelbſt unbegreifliches Orakel. In dieſem Sinne ehrte er auch andere Orakel; und in dieſem Sinne befahl er noch ſterbend ſeinen Freunden, dem Aeskulap einen Hahn zu opfern; denn er wollte auf alle Fälle, wenn er im andern Leben einem wirklichen Aeskulap begegnen ſollte, vor dieſem Wohlthäter der Menſchheit nicht als ein Undankbarer erſcheinen. Die Philoſophen des achtzehnten Jahrhunderts,

die

die ſich den Sokrates wie einen Voltaire dachten, haben das größte Aergerniß an dem Aberglauben des berühmten Mannes genommen. Wenn wir aber den außerordentlichen Mann nach ſeiner ganzen Gewiſſenslehre beurtheilen, macht ſeine ſchüchterne Berührung der Volksreligion ihm als Menſchen und als conſequentem Kopfe Ehre.

Denken wir uns nun dieſen in der Geſchichte der Philoſophie einzigen Mann als einen auserwählten Repräſentanten des natürlichen Gewiſſens, ſo erklärt ſich leicht, wie aus ſeiner Schule, in der ſich ein guter Theil der helleſten Köpfe und der vorzüglichſten Menſchen aus ganz Griechenland vereinigte, die beiden einzigen durchaus conſequenten, aber auch durchaus contradictoriſchen Syſteme der Moralphiloſophie hervorgehen konnten, zwiſchen denen aber auch ſchon ein nicht gemeiner Schüler des Sokrates einen empiriſchen Ausweg ſuchte.

Beide Seiten des wahren Sokratismus, die empiriſche und die idealiſche Seite, erkannte und ſyſtematiſirte Plato. Seinem ſpeculativen Genie waren die Schranken der transcendentalen Reſignation ſeines Lehrers viel zu enge. Er fühlte ſich zum Reſtaurator der Metaphyſik berufen; aber eben dieſe Metaphyſik, die das höchſte Bedürfniß ſeines Geiſtes war, ſollte nur vollendeter Sokratismus ſeyn. Was Sokrates als Gefühl und Ahndung ausſprach, wollte Plato als metaphyſiſche Wahrheit demonſtriren. Als wahrer Sokratiker, nach ſeiner Ueberzeugung, wurde Plato Erfinder einer religiöſen Metaphyſik, die von der Idee des höchſten Gutes ausging, um alle ſpeculative und praktiſche Philoſophie zu umfaſſen.

Das wahre Princip und Fundament des platoniſchen Moralſyſtems und der ganzen platoniſchen Philoſophie iſt die Idee des höchſten Gutes. Plato war überzeugt von der Realität einer überſinnlichen Weltordnung und von der perſönlichen Selbſtthätigkeit einer reinen Ur-Vernunft. Den Gott, den er als die abſolute Urquelle aller Wahrheit, Tugend, und Schönheit verehrte, nannte er in ſeiner praktiſchen Sprache das höchſte Gut. In ſeinem Philebus hat er vorzüglich dieſe Lehre durch einen Progreß vom empiriſchen Begriffe des Guten zur höchſten Idee aufzuhellen geſucht. Es giebt nach Plato, keine moraliſche Ueberzeugung, die von der religiöſen verſchieden wäre. Begründung der Moral durch ein jetzt ſogenanntes Moralprincip, d. h. durch eine Moralitätsformel, die unmittelbar im Bewußtſeyn ruhen und der Vernunft genügen ſoll, würde, nach Plato's Ideen, Verwandlung der philoſophiſchen Ueberzeugung, die eines letzten Grundes bedarf, in eine ſubjective Vorſtellungsart geweſen ſeyn. Oder, nach unſerer Art zu reden, das Gute wäre dann aus einer Angelegenheit der Vernunft zu einer bloßen Verſtandes-Angelegenheit geworden. Will man die Grundſätze der platoniſchen Moral mit einer Formel umfaſſen, ſo darf man nur ſagen: "Lebe und handle im Geiſte der reinen und ewigen Wahrheit." Aber dieſe Wahrheit iſt nicht blos die logiſche nach dem Princip der Conſequenz. Niemand kann, nach Plato's Ideen, im Geiſte der Wahrheit leben und handeln, ohne an dieſen Geiſt als eine Realität, die mehr als Vorſtellung iſt, zu glauben. Nun wird die ſubjective Menſchenvernunft ſich ſelbſt verdächtig, wenn ſie ſich ſelbſt nicht

als

als ein Kind der ewigen Ur-Vernunft denkt, deren Weſen das Wahre ſelbſt iſt. Plato poſtulirte alſo nicht einen Gott, um der Tugend zu Hülfe zu kommen, ſondern er glaubte an Gott, wie er an Tugend als etwas Göttliches glaubte.

Aber Plato war auch entfernt von aller theologiſchen Moral im Sinne der chriſtlichen Schulen, die den geſetzgebenden Willen Gottes zum Moralprincip machen. Denn das Gute, ſagt er einmal im Euthyphron, iſt nicht deßwegen gut, weil es die Götter lieben, ſondern die Götter lieben es, weil es gut iſt.

Plato war noch weiter entfernt von der empiriſchen Glückſeligkeitslehre, die den urſprünglichen Unterſchied des Guten und Böſen leugnet; und eben ſo fremd war ihm eine Moral, die, wie die nach Kantiſche in keinem Sinne Glückſeligkeitslehre, und eben deßhalb reine Tugendlehre ſeyn will. Der Menſch, der im Geiſte der reinen Wahrheit, nach Plato's Idee, lebt und handelt, liebt, wie die Götter, das Gute, weil es gut iſt. Er legt nicht die göttliche Glückſeligkeit gegen die thieriſche auf die Wage, um zwiſchen beiden zu wählen, nachdem er begriffen hat, daß die eine die andere, der Intenſität oder der Dauer nach, überwiegt. Er wählt unbedingt das Göttliche vor dem Thieriſchen. Da er aber ein Menſch, alſo weder ein Gott, noch ein Thier iſt, und da er ſeine menſchliche Natur überhaupt weder verläugnen ſoll, noch kann, ſo lebt er ſeiner wahrhaft menſchlichen Natur gemäß, ſo fern ihr, das Göttliche zum Grunde liegt. Er ſtrebt nach menſchlicher

Voll-

Vollkommenheit, aber auch nach der mit dem Bewußtſeyn einer ſolchen Beſtrebung verbundenen Glückſeligkeit. Das platoniſche Moralſyſtem iſt in ſeinem ganzen Umfange ein Syſtem der religiöſen Humanität.

In contradictoriſche Oppoſition mit dem Platonismus trat ſogleich die eben ſo conſequente Glückſeligkeitslehre des Ariſtipp. Auch Ariſtipp war in ſeinen eignen Augen ohne Zweifel ein wahrer Sokratiker und ein rechtlicher Mann. Er warf alle metaphyſiſchen Ideen faſt noch weiter weg, als ſein Lehrer Sokrates. Aber er mußte doch, wie Jeder, wer philoſophiren will, irgend eine transcendentale Meinung haben. Er läugnete alſo alle Wahrheit, die mehr als ſinnliche Vorſtellungsart ſeyn ſoll. Dieſer Meinung getreu hielt er ſich an das Zeugniß der Sinne. Die idealiſche und religiöſe Seite des Sokratismus achtete er keiner weiteren Aufmerkſamkeit werth. Die empiriſche Anſicht ſeiner ſelbſt und der Welt befriedigte ihn völlig. Er läugnete allen urſprünglichen Unterſchied des Guten und des Böſen. Jeder Genuß, auch der geiſtigſte, lehrte er, ſey doch am Ende nichts mehr und nichts weniger, als Genuß. Nur die muthmaßlichen Folgen deſſen, was der Menſch thun und laſſen kann, beſtimmen, nach Ariſtipp's Theorie, den Werth oder Unwerth einer menſchlichen Handlung. Der Weiſe iſt, nach dieſer Theorie, der kluge Mann, der das Leben, in dem doch nichts einen unbedingten Werth oder Unwerth hat, nimmt, wie es iſt, aber ſich zum Herrn der Umſtände zu dadurch machen ſucht, daß er ſich ihnen auf die geſchickteſte Art anpaßt. Dazu, und nur dazu, hat, nach dieſer

Lehre,

Lehre, der Menſch Vernunft. Er muß lernen, ſich in alle mögliche Lagen des Lebens mit Leichtigkeit zu fügen, und ſich in allen wohl zu befinden. Er muß ſich alſo auch freilich im Grunde weder ſchämen noch grämen; kein Mittel verachten, wenn es ihm wirklich nützt, den letzten Zweck, das heißt, den Lebensgenuß unter gewiſſen Umſtänden zu erreichen; aber auch an nichts in der Welt muß der ariſtippiſche Weiſe ſo feſt hängen, daß er es nicht im Nothfalle mit aller Gelaſſenheit fahren laſſen kann. Herrſchaft der Vernunft über die Begierde, wenn gleich nur um der Begierde willen, iſt, nach Ariſtipp, ein Merkmal der Denkart des Weiſen. Der Weiſe in dieſem Sinne iſt denn weder unbeſonnen, noch ſcrupulös. Und weil dieſer Weiſe im Grunde gar nichts achtet, und überhaupt nichts will, als, angenehm leben, aber immer mit herrſchender Vernunft, ſo kann man die ganze ariſtippiſche Moral, ohne ſie zu läſtern, mit zwei Worten ein Syſtem des humaniſirten Leichtſinnes nennen.

Zwiſchen zwei ſo durchaus conſequenten und in dieſer Conſequenz einander ſchlechthin widerſtreitenden Moralſyſtemen ein drittes auszumitteln, würde keinem philoſophiſchen Kopfe eingefallen ſeyn, wenn nicht der Menſch, der gewöhnlich nur Maximen nach ſeinem Sinne verlangt, aufhörte, es mit der Conſequenz genau zu nehmen, ſobald er eine Maxime nach ſeinem Sinne gefunden hat. Auch iſt die innere Conſequenz des platoniſchen und des ariſtippiſchen Syſtems leichter begriffen, als der contradictoriſche Widerſtreit beider Syſteme. Aber am Ende kommen wir doch immer auf dieſen Widerſtreit zurück.

Ent-

Entweder iſt dem Menſchen irgend etwas heilig, oder nicht. Entweder liebt und achtet der Menſch irgend etwas unbedingt, oder er liebt und achtet im Grunde gar nichts; denn das Verlangen nach Genuß und die Schätzung einer Sache nach ihrem Nutzen ſind durchaus etwas anders, als Liebe und Achtung. Was man liebt, das rettet man auch auf die Gefahr ſeines eignen Untergangs, wo aller Genuß verſchwindet. Was man achtet, das ſieht man unter keiner Bedingung als etwas an, das irgend einem Vortheile aufgeopfert werden dürfte. Eine bedingte Liebe und eine bedingte Achtung ſind entweder nur als beſondre Folgen der Möglichkeit einer unbedingten Achtung und Liebe denkbar; oder ſie ſind gar nichts. Nun aber fragt der Verſtand, ob hier Wahrheit, oder Schwärmerei obwalte; und dieſe Frage iſt eine transcendentale, nicht mehr eine praktiſche. Von dem Transcendentalſyſtem, zu dem ſich der Philoſoph bekennt, hängt die ganze philoſophiſche Conſiſtenz ſeines Moralſyſtems ab. Wer mit Ariſtipp alle Wahrheit für ſinnliche Vorſtellungsart und nichts weiter hält, der muß Jeden für einen Schwärmer halten, wer einen urſprünglichen Unterſchied des Guten und des Böſen vertheidigt. Dann muß er aber auch die Gefühle der Liebe und Achtung für nichts anders als für beſondre Modificationen der Begierde, alſo der rohen, oder der cultivirten Sinnlichkeit, folglich unbedingte Achtung und unbedingte Liebe für Nichts erklären. Er darf endlich als conſequenter Kopf Jedem, der ihm zumuthet, für irgend eine Pflicht ſein Leben aufzuopfern, beſtimmt antworten: "Da müßte ich ein Narr ſeyn, wenn ich ſtürbe. Denn wer den Zweck mit den Mitteln verwechſelt, heißt und iſt ein Narr. Wer alſo, um ſo glücklich, als möglich, zu leben, das Leben ſelbſt Preis giebt, ſteht an der Spitze der Narren." So ſprach auch Ariſtipp's Schüler, Theodor von Cyrene, ohne Menſchenfurcht. Eben dieſer Theodor verkündigte als conſequenter Kopf ohne Menſchenfurcht ſeinen kategoriſchen Atheismus. Es fragt ſich alſo nur noch, ob es man dieſen Conſequenzen nicht entgehen könne, ohne ſich gerade zu dem Platonismus oder zu einem dem Platonismus nahe verwandten Syſtem der Philoſophie überhaupt zu bekennen.

Der Sokratiker, der zuerſt einen Mittelweg zwiſchen der platoniſchen und der ariſtippiſchen Moral ſuchte, war Antiſthenes, der Stifter der cyniſchen Secte. Seiner Sinnesart nach gleich weit entfernt von Plato's religiöſer Contemplation und von Ariſtipp's fröhlicher Kunſt, das Leben zu genießen, idealiſirte er ſich die Beſtimmung des Menſchen rückwärts. Der Cultur, zu der die Menſchheit ſich mühſam hinarbeitet, kehrte Antiſthenes ſtolz den Rücken zu. Rückkehr zu der Natur, die nur wenig verlangt, ſchien ihm die wahre Aufgabe der Weisheit. Ob er einen urſprünglichen Unterſchied des Guten und Böſen, des Edeln und Unedeln, in ſeinem Gefühle anerkannt habe, wer kann es wiſſen? Zum cyniſchen Syſtem gehört dieſe Unterſcheidung nicht. Von einem Princip des Göttlichen im Menſchen iſt, ſo viel man weiß, in der Lebensphiloſophie der Cyniker nie die Rede geweſen; und von ſpeculativer Philoſophie wollten ſie gar nichts hören. Die Herrſchaft der Vernunft über die Begierde iſt nach den

Grundſätzen des Antiſthenes und ſeines luſtigeren Schülers Diogenes nur das Mittel, ſo frei, als möglich, und durch Freiheit ſo glücklich zu werden, wie, nach dieſen Grundſätzen, kein anderer Sterblicher es ſeyn kann. Aber auch Ariſtipp war ja kein Sclav der Begierde. So wie er von ſeinem Umgange mit der Lais gerühmt haben ſoll, er beſitze ſie, ſie nicht ihn; ſo konnte er ſich nach ſeinem Syſtem im üppigſten Lebensgenuſſe ſo frei, wie ein Cyniker in der künſtlichen Armuth, fühlen. "Wenn du verſtändeſt, in einer Tonne glücklich zu ſeyn, würdeſt du nicht an den Höfen umherkriechen;" ſoll Diogenes zum Ariſtipp geſagt haben. Aber bekannt iſt auch Ariſtipp's Replik: "Wenn du in der geſitteten Welt zu leben verſtändeſt, würdeſt du nicht in eine Tonne gekrochen ſeyn." Beide hatten in einem gewiſſen Sinne Recht; nämlich jeder nach ſeinem Sinne. Aber Ariſtipp lebte conſequent nach dem Princip des Lebensgenuſſes. Der Cyniker verſtand nur die Kunſt zu entbehren. Es war nur eine heroiſche Selbſttäuſchung, wenn der Cyniker durch bloßen Freiheitsgenuß dem Leben mehr abzugewinnen glaubte, als der Cyrenaiker durch Vereinigung aller Genüſſe unter der Oberherrſchaft der Vernunft. Aber gerade dieſe heroiſche Selbſttäuſchung gab dem Cynismus, ſo lange er nicht bis zur Caricatur geſteigert wurde, den imponirenden Charakter, der dem Cyrenaismus fehlt. Ueberdieß mußte der Cyniker der beſſere Menſch zu ſeyn ſcheinen, und es auch oft ſeyn, weil er ſich ſo vieler Bedürfniſſe entſchlug, die den Menſchen zum Böſen verführen.

Einen andern Mittelweg zwiſchen der platoniſchen und der ariſtippiſchen Moral glaubte Ariſtoteles entdeckt zu haben. Man merkt ſeiner praktiſchen Philoſophie bald ihre platoniſche Abkunft an. Sogar des Ausdrucks der Göttlichkeit bediente er ſich gern, um das Vortreffliche und Edle zu bezeichnen, das, nach ſeinem Syſtem, von dem Weiſen höher, als alle ſinnlichen Freuden, geſchätzt wird. Aber Religion war ihm eine bloße Nebenſache. Die abſolute Weltvernunft, an die er ſyſtematiſch glaubte, kam nach ſeinem Syſteme bei der moraliſchen Schätzung menſchlicher Geſinnungen und Handlungen wenig in Betracht. Das höchſte Gut nannte er dasjenige, was unbedingt um ſeiner ſelbſt willen von allen Menſchen begehrt wird. Dieß ſey aber nichts anders als Glückſeligkeit. Nur müſſe man die Glückſeligkeit eines vernünftig-ſinnlichen Weſens von dem thieriſchen Genuſſe unterſcheiden. Nur die Glückſeligkeit, in der der Menſch über das Thier erhaben iſt, ſey die wahre. Dieſe Glückſeligkeit könne unmöglich in bloßem Genuſſe beſtehen. Bei dem bloßen Genuſſe verhält ſich der Menſch leidend. Thätigkeit aber ſey das Element unſers geiſtigen Daſeyns, und folglich erſte Bedingung der wahren Eudämonie. Freie Geiſtesthätigkeit ſey des Weiſen erſtes Bedürfniß. Aber der Menſch habe auch phyſiſche Bedürfniſſe. Ein phyſiſches Uebel, das ſich nicht abweiſen laſſe, ſey allerdings eine Störung der Glückſeligkeit. Durch gehörige Einrichtung der bürgerlichen Geſellſchaft laſſe ſich eine Menge ſonſt unvermeidlicher Uebel abwehren. Nach bürgerlicher Glückſeligkeit neige ſich die ganze menſchliche Natur. In dem wohlorganiſirten Staate alſo

müſſe

müſſe die mögliche Glückſeligkeit Aller mit der möglichen Glückſeligkeit jedes Individuums zuſammentreffen. Daher ſey die Politik der wahre Inbegriff aller praktiſchen Philoſophie. In einem guten Staate ſey der Weiſe der beſte und glücklichſte Bürger. Zur wahren Glückſeligkeit überhaupt gehöre ein gewiſſes Ebenmaß in That und Genuß: ein verſtändiges Mittel zwiſchen zwei Extremen. Jede Tugend belohne ſich ſelbſt, weil ſie der Norm des menſchlichen Daſeyns gemäß ſey. Der Weiſe liebe daher auch die Tugend um ihrer ſelbſt willen. Er ſey glücklich im verſtändigen Genuſſe des Guten und Edlen, beſonders in der Betrachtung der Wahrheit.

Wie ſollen wir dieſes Syſtem nennen, das ſich durch anſpruchloſe Würde ſo ſehr empfiehlt? Jeder Gedanke dieſes Syſtems erſcheint in gleichen Verhältniſſen natürlich und vernünftig; und alle ſeine Theile hängen zuſammen. Was wollen wir denn mehr? Und der Schatz von vortrefflichen Grundſätzen, durch die Ariſtoteles ſeine Ethik an ſeinen Sohn Nikomachus ausgeführt hat, möchte auch wohl noch lange nicht genug hervorgehoben und praktiſch benutzt ſeyn. Wo fehlt es alſo dem Syſteme? An nichts anderem, als an der religiöſen Haltung. Denn von einem unbedingten Unterſchiede des Guten und Böſen, des Edlen und Unedlen, weiß dieſes Moralſyſtem eben ſo wenig wie das cyreniäſche und das cyniſche. Der innere Werth des Guten und Edeln wird nach dem Syſtem des Ariſtoteles allerdings behauptet, aber durch nichts gegen den Zweifel geſichert. Denn worauf gründet ſich das ganze Syſtem? Auf eine Analyſe der geiſtigen und phyſiſchen Bedürfniſſe des Menſchen. Nach dieſer Analyſe werden die geiſtigen Bedürfniſſe als die edleren vortrefflich hervorgehoben. Aber was ſoll das Individuum, das an dem niedrigen Genuſſe mehr Geſchmack findet, als an dem edleren, bewegen, dieſen zu wählen? Daß die Glückſeligkeit des Weiſen nicht für jedermann ſey, geſteht Ariſtoteles ſelbſt ein. Er macht deßwegen auch niemanden zur Pflicht, nur nach dem zu ſtreben, was der Glückſeligkeit des Weiſen gemäß iſt; er giebt ihr nur als der reinſten, höchſten, und edelſten den Vorzug vor jeder andern nicht unnatürlichen und nicht den Menſchen zum Thiere herabwürdigenden Glückſeligkeit. Woran die Tugend ſich halten ſoll, wenn ſie in Noth kommt, läßt Ariſtoteles unentſchieden. Die Regel des Ebenmaßes, zwiſchen dem Zu viel und Zu wenig, richtet ſich nach den Umſtänden. Und ſelbſt der ariſtoteliſche Weiſe, der, um ſeiner Liebe zum Guten und Edeln nicht entgegen zu handeln, für ſeine Pflicht im Nothfalle ſein Leben opfert, iſt ein Schwärmer oder, wie die Alten ohne Euphemismen ſich ausdrückten, ein Narr. Denn da er in keiner andern Abſicht der Tugend ergeben iſt, als, weil ſie ihn glücklich macht, nicht weil er in ihr das Geſetz einer göttlichen Weltordnung verehrt, die, wie die Beſtimmung des Menſchen, über das irdiſche Leben hinausreicht, ſo iſt nicht einzuſehen, warum er ſich nach ſeinen Principien nicht alles erlauben ſoll, um ſein irdiſches Leben zu erhalten und zu ſichern.

In dieſen vier Syſtemen hatte ſich die Moralphiloſophie der Alten größten Theils erſchöpft. Denn die bei-

den

den Syſteme, die nun noch folgten und die berühmteſten wurden, ſind doch durch Verfeinerung und Veredelung der ariſtippiſchen und der cyniſchen Moral entſtanden.

Der Epikureismus iſt ein Syſtem der Verfeinerung und Veredelung der ariſtippiſchen Moral. Epikur machte nur die Tugend nach ſeiner individuellen Sinnesart zu einem Beſtandtheile des reinſten und höchſten Lebensgenuſſes. In den Principien ſtimmte er mit Ariſtipp überein. Seine Schüler mußten, nach der Verſchiedenheit ihrer Individualität, auch in den Reſultaten zum Cyrenaismus bald mehr, bald weniger zurückkehren.

Der Stoicismus iſt ein künſtlich verfeinerter und veredelter Cynismus. Dieß läugneten die Stoiker ſelbſt nicht. Zeno, ein Schüler des Cynikers Krates, zog den Cynismus aus der Tonne hervor, um ihn in die große Welt einzuführen und, wo möglich, auf den Thron zu erheben. Dazu bedurfte es nur einer gewagten Ausgleichung des Princips der cyniſchen Glückſeligkeitslehre mit der edleren Moral des Ariſtoteles. Die höchſte Glückſeligkeit zu erringen durch Freiheit des Geiſtes, war nach Zeno's Idee, wie nach den Lehren der Cyniker, die wahre Aufgabe der Lebenskunſt. Dieſe Aufgabe praktiſch zu löſen, hatte der Cyniker Rückkehr von den Bedürfniſſen der Cultur zur urſprünglichen Einfalt der Natur verlangt. Zeno verlangte mehr. Sein Weiſer ſollte ſchlechthin ſelig im Gefühl abſoluter Selbſtſtändigkeit und Unabhängigkeit ſeyn. Mit dieſem heroiſchen Selbſtgefühle ſollte der Weiſe nicht ſein Leben ablaufen laſſen, wie es der Natur gefalle. Thätig und gemeinnützig ſollte er leben als Lehrer der Welt und als guter

Bürger, alſo wie der Weiſe des Ariſtoteles. Aber dieſer thätige, in und mit der gelehrten und großen Welt vertraute Weiſe ſollte in allen Lagen des Lebens immer ſich ſelbſt gleich, immer erhaben über alle Leidenſchaften und alles irdiſche Verlangen, nur nach dem Guten ſtreben. Er ſollte gar kein Glück kennen, außer der Tugend. Zeno ſchnitt, wie Plato, den Faden zwiſchen edler und unedler, wahrer und eingebildeter Glückſeligkeit, gerade durch. Aber er knüpfte nicht wie Plato das Bewußtſeyn des Edeln an einen religiöſen Glauben. Er leitete dieſes Bewußtſeyn aus keiner überirdiſchen Urquelle des Guten ab. Wenn er auch an Götter glaubte, ſo blieb doch das Princip ſeiner Tugendlehre immer das Princip des Selbſtgefühls. Anſtatt alſo das Gute für das Objectiv-Göttliche, im platoniſchen Sinne, zu halten, hielt er es für das reine Product der Selbſtſtändigkeit des Weiſen. Darum verlangte er, daß der Weiſe nichts unbedingt achten und für gut erkennen ſolle, als, was er in ſeiner Gewalt hat, welches denn eben wieder nichts anders ſey, als ſeine edle Geſinnung ſelbſt, aus der die einzig wahre und vollkommene Glückſeligkeit rein innerlich entſpringe. In dieſem Zirkel drehte ſich der Stoicismus mit einer ſophiſtiſchen Kunſt, gegen die der ungelehrte Menſchenverſtand ſich nicht wehren konnte. Das wahrhaftig Edle, das in der ſtoiſchen Geſinnung praktiſch vordrang, riß die Gemüther hin. Im Hochgefühle ſeiner Freiheit war das edle Gemüth ſtolz auf die heroiſche Selbſttäuſchung, durch die ſich der Menſch nicht nur, wie der cyniſche Naturmenſch, über die Plagen der Cultur, ſondern, höher

hinauf,

Himmel, über die Natur ſelbſt erheben konnte, um, in unverletzbarer [illegible] ſelig, und doch menſchenfreundlich, als Gott im Kleinen, das Schickſal walten zu laſſen.

Die neuere Moralphiloſophie, von Epikur und Zeno bis auf Kant, iſt ſo arm an neuen Ideen, daß man kaum weiß, wie man ſie charakteriſiren ſoll, wenn man ſie in einem ihr eigenthümlichen Lichte und Schatten darſtellen will. Durch das Chriſtenthum war das Gewiſſen des Volks weit feſter, als durch den Mythenglauben der Griechen, an religiöſe Ideen gebunden. Die begeiſternde, ſtrenge, und doch ſo einfache und beglückende Moral des Chriſtenthums mußte ſelbſt den philoſophirenden Köpfen imponiren. Das Chriſtenthum mußte um ſo ſicherer über das Gewiſſen herrſchen, weil es dem Menſchen auf allen Stufen der moraliſchen Cultur entgegen kommt. Dem Zügelloſen und Rohen, deſſen Herz für edle Eindrücke kaum empfänglich iſt, zeigt das Chriſtenthum einen allgegenwärtigen Gebieter, der ſein Geſetz mit dem ganzen Gewichte des nachdrücklichen “Du ſollſt” zuerſt unter Blitz und Donner vom Sinai verkündigt, und es dann immer ſanfter, aber immer noch ſtrenge genug offenbart hat. Wer dieſem Geſetze nicht gehorcht, für den flammt jenſeits ſeines irdiſchen Daſeyns eine ewige Hölle. Aber zu dem Beſſeren, der menſchlich empfindet und die Leiden und Freuden Anderer mit den ſeinigen auf gleiche Wage legt, ſpricht das Chriſtenthum ohne Drohung: “Was du willſt, das dir geſchehe, das thue ihnen.” Und endlich dem, deſſen Geſinnung ſchon veredelt genug iſt, den Sinn des höchſten Geſetzes zu faſſen, legt der glorreiche Gottesſohn das himmliſche Geſetz der Liebe, das er ſelbſt ausdrücklich das höchſte nennt, an das Herz: "Liebe Gott über Alles, und deinen Nächſten wie dich ſelbſt." Er ſetzte nicht die Kantiſche Auslegung hinzu, daß, Gott lieben, nichts anders heiße, als, ſeine Gebote gern thun. In der Betrachtung des höchſten Geſetzes des reinen Chriſtenthums verſinken alle kategoriſchen Imperative. Da wird das höchſte Sollen das Beſte, was der Menſch von ſelbſt will. Denn wie könnte Liebe eigentlich geboten werden?

Hätte die neuere Moralphiloſophie fortgefahren, wie ſie anfing, eine Harmonie zwiſchen den Geſetzen des Chriſtenthums und der platoniſchen Philoſophie zu ſuchen, welch einen ganz andern Gang würde unſre moraliſche Aufklärung genommen haben! Aber nur eine kurze Zeit, im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert, verſuchte eine kleine Partei in Italien, der platoniſchen Moral Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, ohne ſich mit dem Chriſtenthum zu entzweien. An Erneuerung des ſtoiſchen, oder gar des cyniſchen Syſtems dachte niemand. Die ariſtoteliſche Moral gehörig zu würdigen, wurde ſelbſt von den Peripatetikern des funfzehnten und ſechzehnten Jahrhunderts über der heftigen Vertheidigung der Metaphyſik ihres angefochtenen Lehrers vergeſſen. Endlich, im ſiebzehnten Jahrhunderte, hielt Peter Gaſſendi eine öffentliche Ehrenrettung der Glückſeligkeitslehre Epikur's für nöthig, weil Epikur bis dahin von allen neueren Parteien als ein Backtrog der Beſtialität, wie Shakespear ſeinen Falſtaff nennt, verabſcheut worden war.

Con-

Conſequente Fortſetzung des Epikureiſmus führte in Frankreich zum Cyrenaiſmus zurück. Helvetius, Diderot und die übrigen ſogenannten Encyklopädiſten erhoben den Egoiſmus in der öffentlichen Meinung zum Princip der einzigen geſunden Philoſophie. Rouſſeau ſprach nur ſein Gefühl aus. Viel höher ragt die Moralphiloſophie der Engländer, beſonders der ſchottiſchen Schule, und in dieſer wieder die Lehre Ferguſon's, hervor. Schon Shaftesbury hatte einem edeln Enthuſiaſmus gehuldigt, der über alle Selbſtliebe erhaben iſt. Hutcheſon bildete dieſe Lehre weiter aus. Die neue Theorie des moraliſchen Gefühls aus dieſer Schule iſt das Merkwürdigſte, was die Moralphiloſophie der neueren Nationen, bis auf Kant, aufzuweiſen hat. Selbſt Spinoza's pantheiſtiſche Ethik, ihr metaphyſiſches Fundament abgerechnet, iſt zum Theil gemeine Glückſeligkeitslehre, zum Theil Nachhall des Chriſtenthums, das den Menſchen auffordert, ſeinen Schöpfer zu lieben. In der ſchottiſchen Schule wurde zuerſt wieder das wahrhaft moraliſche Intereſſe von dem natürlichen Verlangen nach Glückſeligkeit oder der ſo genannten Selbſtliebe ſcharf abgeſondert. In dieſer Schule widerfuhr zum erſten Male dem Gefühle, das den moraliſchen Reflexionen zum Grunde liegt, volle Gerechtigkeit. Der treffliche Ferguſon trug zur Ausbildung dieſes neuen Syſtems vorzüglich vieles bei, da er die Ausſprüche des moraliſchen Gefühls auf Geſetze des menſchlichen Gemüths zurückführte, unter denen er beſonders das Geſetz der Achtung hervorhob. Aber zum Ziele konnte auch dieſes Syſtem nicht führen, weil es bloß pſy-

choloeologiſch begründet iſt und das Verhältniß des Guten zum Göttlichen ganz umgeht. Denn warum ſoll man einem Geſetze des Gemüths unbedingt gehorchen, wenn man in ihm nicht das Geſetz einer überirdiſchen Weltordnung verehrt? Warum ſoll man das Gute über Alles achten, wenn es nicht urſprünglich einerlei mit dem Heiligen iſt, in deſſen Anbetung der Verſtand verſinkt? Völlig entſtellt wurde das Syſtem der ſchottiſchen Schule durch Adam Smith, der die moraliſche Reflexion auf eine Wirkung der natürlichen Sympathie zurückführen wollte, die ſich eben ſo leicht als indirecte Selbſtliebe erklären ließ. Was überhaupt dem Moralſyſteme der ſchottiſchen Schule fehlte, erſetzte man indeſſen einigermaßen durch Verbindung dieſes Syſtems mit einer natürlichen Theologie, die dem Zeitalter noch zuſagte; und die dann weiter von einigen ihrer Bekenner an die chriſtliche Offenbarung angeknüpft wurde. An das künftige Leben und an die ewige Gerechtigkeit und Weisheit Gottes verwies man den Zweifler, der fragte, warum er im Nothfalle Märtyrer ſeiner Pflicht werden ſolle? Auch die deutſchen Philoſophen, die Mehr oder Weniger von dieſem Syſteme annahmen, verbanden es mit der natürlichen Religion. Man wollte, wenn es irgend möglich wäre, um des Guten ſelbſt willen, die Moral von der Religion unabhängig machen, und ſah ſich doch immer zur Religion zurückgedrängt, wenn es galt, irgend eine Märtyrertugend ohne Sophismen zu vertheidigen.

Unterdeſſen hatte auch die Moralphiloſophie der Deutſchen in der Schule des Thomaſius mit dem Princip

der

der natürlichen Gutmüthigkeit angefangen. Thomaſius nannte das natürliche Wohlwollen Liebe. Er unterſchied die vernünftige Liebe von der unvernünftigen. Auf jene gründete er die wahre Tugend. Und was man auch von der populären Derbheit und Spaßhaftigkeit der thomaſianiſchen Philoſophie übrigens denken mag; Thomaſius näherte ſich, ohne es ſelbſt zu wiſſen, der platoniſchen Idee des Guten, wenn gleich in weiter Entfernung, durch ſeine religiöſe Erweiterung des Begriffs der Liebe. Er wog freilich die Affecten pfund- und lothweiſe gegen einander ab; aber er theilte die Güter, die der Menſch beſitzen kann, in weſentliche und unweſentliche. Weſentliche Güter nannte er Weisheit und Tugend. Zur Erwerbung und Behauptung dieſer Güter und der mit ihrem Beſitz verbundenen Seelenruhe hielt er alles menſchliche Streben ohne Glauben an Gott unzureichend. Aus dem Glauben an Gott, ſagte er, entſpringe Liebe und Vertrauen zu Gott; und wer dieſe Liebe und dieſes Vertrauen nicht habe, der ſey entweder ein Atheiſt, oder abgöttiſch. So ſprach ein Mann, der von der platoniſchen Metaphyſik ſo weit entfernt war, wie von dem heidniſchen Cultus. Früchte ſeines eigenen Geiſtes waren auch dieſe Gedanken nicht. Thomaſius zog nur ſein Chriſtenthum, an dem er mit Wärme und Redlichkeit hing, in ſeine Popularphiloſophie herüber. So entſtand ſeine religiöſe Moral der vernünftigen Liebe. Und auf eine ähnliche Art, wie Thomaſius mit altdeutſcher Frömmigkeit aus dem Herzen moraliſirt hatte, fing nun Wolf an, mit altdeutſcher Verſtändigkeit aus dem bloßen Verſtande die Tugend abzuleiten.

Man

Man hat das Wolfiſche Vollkommenheitsſyſtem mit dem Stoicismus zuſammengeſtellt. Aber wenn man ein zufälliges Zuſammentreffen in einem Grundſatze nicht mit den wahren Principien der Syſteme verwechſelt, und noch mehr, wenn man den Geiſt der Syſteme zum Augenmerk wählt, bleibt zwiſchen der Wolfiſchen Vollkommenheitslehre und dem Stoicismus kaum der Schatten einer Aehnlichkeit übrig. Der Heroismus der Freiheit, der Stolz und die Seele der ſtoiſchen Tugend, ſind der Wolfiſchen Moral ſo fremd, wie die Schwärmerei. Wolf ſuchte die Tugend, wie die Wahrheit, vorzüglich in der Ordnung, welche zu erkennen dem kalten Verſtande zukommt, ſo daß dem Gefühle, es nenne ſich edler Stolz, oder Sympathie, oder Liebe, oder wie es will, in der Moral faſt gar keine Stimme mehr bleiben ſollte, indem jedes Gefühl als ein Affect nur die deutliche Erkenntniß verdunkele. Daß es in der ſittlichen Welt ſo ordentlich hergehe, wie in dem Kopfe des Philoſophen Wolf, war das ernſtlichſte Verlangen des verſtändigen und gut geſinnten Mannes. Woher die Tugend im Grunde ſtamme, war ihm eine Nebenfrage. Denn da doch die Ordnung in der Welt dieſelbe bleibt, man mag an einen Gott glauben, oder nicht, ſo ſey auch, lehrte Wolf, die Tugend für den Atheiſten und den Theiſten im Grunde ganz daſſelbe. Aber nur durch genauere Betrachtung der Dinge und durch richtige Schlüſſe erlange man von der Ordnung und den wahren Geſetzen der Welt deutliche Begriffe. Nach dieſen deutlichen Begriffen müſſe man handeln; und was man dann thue, das ſey gut, d. h. der wahren Ordnung

den

der Dinge gemäß. Da nun jedes Ding inſofern vollkommen ſey, als es der Ordnung des Ganzen und ſeiner eigenen Natur gemäß mit ſich ſelbſt übereinſtimme, ſo vervollkommne auch der Menſch ſich ſelbſt, wenn er regelmäßig den Geſetzen nachlebe, auf denen die Ordnung der Natur beruht. Das Streben nach Vollkommenheit in dieſem Sinne, d. h. nach Uebereinſtimmung unſers Lebenswandels mit den Geſetzen unſrer eignen Natur und der Ordnung der Welt ſey alſo die wahrhaft gute Geſinnung, und jene Uebereinſtimmung ſelbſt ſey die Tugend. Bei der Tugend befinde ſich aber der Menſch, der an Gott glaubt, beſſer, als der aus gleichen Gründen tugendhafte Atheiſt, weil jener auch da, wo er mit dem Schickſale kämpft, in der Ordnung der Dinge den Willen Gottes verehrt, in deſſen Schickungen er ſich willig ergiebt. So knüpfte auch Wolf anhangsweiſe ſeine Moral an ſeine natürliche Theologie an. Abgeſehen von dieſer, ſoll auch der Atheiſt nach Vollkommenheit ſtreben um ſeiner eignen Glückſeligkeit willen; denn glücklich könne ja kein Weſen anders, als dadurch werden, daß es ſeiner Natur gemäß mit ſich ſelbſt übereinſtimmt. Aber daß Vollkommenheit in dieſem Sinne zur Glückſeligkeit gehört, geſtehen alle Moraliſten zu, ſo verſchieden auch ihre Syſteme ſeyn mögen. Jede Moral hat ihr Vollkommenheitsprincip. Die Wolfiſche iſt das alte Glückſeligkeitsſyſtem, verdeutlicht durch den Begriff der Vollkommenheit. Selbſt an Vervollkommnung des Geiſtes durch energiſche und harmoniſche Entwickelung aller Geiſteskräfte dachte Wolf zuverläſſig nicht. Nach ſeiner Philoſophie ſollten gar keine

Kräfte

Kräfte entwickelt werden außer dem Verſtande oder dem Vermögen der deutlichen Erkenntniß. Uebrigens ſah Wolf das natürliche Streben nach Glückſeligkeit als etwas an, das ſich von ſelbſt verſteht. Sein Weiſer ſollte nur durch einen ordentlichen Lebenswandel, übereinſtimmend mit ſeiner Natur und der Ordnung der Dinge, das natürliche Verlangen auf die verſtändigſte Art befriedigen. Nach Wolf iſt auch der Erfolg der Handlungen ein Maßſtab ihres moraliſchen Werths, indem auch die Erfahrung lehrt, was unſerer Natur gemäß iſt. Alſo läßt dieſe Moral auch der empiriſchen Berechnung des eignen Vortheils einen weiten Spielraum. Daher wurde ſie denn auch, ſo viel von ihr in Anſehen blieb, von den neuern deutſchen Philoſophen in der Periode des Eklekticismus nur noch als ein Gehäuſe für die engliſche Theorie des moraliſchen Gefühls benutzt, nach deren Principien man die franzöſiſche Glückſeligkeitslehre berichtigte.

Nach ſolchen Erſcheinungen in der neuern Moralphiloſophie war der kategoriſche Imperativ der Kantiſchen Vernunftkritik ein Blitz aus hellem Himmel. Einer neuen Darſtellung dieſes Imperativs bedarf es hier nicht. Kant's Verdienſt, die Moral wieder zu ihrer Würde hervorgerufen zu haben, iſt unter allen Verdienſten des unſterblichen Mannes das größte. Aber daß die Kantiſche Moralphiloſophie, die den Menſchen zu einem ungleich edleren Heroismus, als der ſtoiſche war, begeiſtern kann, als Philoſophie ſich ſelbſt zerſtört; daß ſie auf einer Verwechſelung der Vernunft mit dem Verſtande und auf einer grundfalſchen Entgegenſetzung der Sinnlichkeit und Sittlichkeit

be-

beruhe; daß ſie ſelbſt in dem unmittelbaren Bewußtſeyn, auf das ſie doch gegründet ſeyn will, nicht weniger niederreißt, als erbauet, iſt auch nicht ſchwer zu beweiſen.

Um das Kantiſche Moralſyſtem gründlich zu prüfen, müſſen wir die gewöhnlich ſogenannte Moral von Moralphiloſophie im höheren und eigentlichen Sinne ſchärfer, als üblich iſt, unterſcheiden. Moral iſt jede Sittenlehre; die Moralphiloſophie führt die moraliſchen Urtheile auf die letzten Gründe alles Thuns und Laſſens und aller wahren Ueberzeugung zurück. Was die Wolfiſche Schule ihre Allgemeine praktiſche Philoſophie nannte; was die deutſchen Eklektiker unter demſelben Titel zuſammenfaßten; und was in der Kantiſchen Schule Metaphyſik der Sitten und Kritik der praktiſchen Vernunft heißt, ſoll die Punkte bezeichnen, wo die Moral philoſophiſch anfängt. Aber die pſychologiſche Analyſe der menſchlichen Gefühle und Triebe in der Wolfiſchen Schule und bei den deutſchen Eklektikern iſt unverkennbar keine wahre Moralphiloſophie. Denn ſie läßt die Triebe, als Triebe, auf ſich ſelbſt beruhen, und den Verſtand, als Verſtand, läßt ſie die Triebe reguliren. Von letzten Gründen aller moraliſchen Ueberzeugung iſt da gar nicht beſtimmt die Rede. Die Vernunft, an deren urſprüngliches Verhältniß zur Sinnlichkeit dann nicht weiter gedacht wird, iſt in der Wolfiſchen Schule und bei den deutſchen Eklektikern nichts anders, als der regulirende Verſtand. Die Kantiſche Metaphyſik der Sitten dringt, beim erſten Anblick, weit tiefer ein. Sie hebt die Vernunft im höchſten Sinne des Worts als ſogenannte praktiſche Vernunft hervor. Sie läßt dieſe praktiſche Vernunft ein autonomiſches Geſetz ihrer eignen Form in ſich tragen, das ſich ſelbſt als das höchſte Sittengeſetz im Bewußtſeyn durch die That bewähren ſoll. Durch dieſe Vorausſetzung wird das Syſtem der Kantiſchen Moral begründet. Zugleich wird das poſtulirte Geſetz nach dem Syſteme der Kantiſchen Transcendentalphiloſophie vertheidigt. Aber wenn wir weiter fragen: was denn eigentlich und im Grunde die gebietende Kraft im Bewußtſeyn ſey, ſo zeigt ſich die prekäre Begründung der Kantiſchen Moral ſchon in den Antworten ihrer Ausleger. Die Vernunft ſelbſt, ſagen ſie einmüthig, trägt als reine und in ihrer Reinheit autonomiſche Vernunft das reine Sittengeſetz in ſich. Aber eben dieſe angeblich reine Vernunft, die ſich ſelbſt genügen will, macht theoretiſch das Abſolute oder den letzten Grund aller Gründe zu einer inhaltloſen Idee, und kann ſchon deswegen, wenn ſie conſequent ſeyn will, keine unbedingte Ueberzeugung in irgend einer Hinſicht gelten laſſen. Als ſogenannte praktiſche Vernunft nimmt dieſe angeblich reine Vernunft von dem Abſoluten nicht eher Notiz, als bis ſie einen moraliſchen Glauben aus der vorangeſchickten Moralphiloſophie zu deduciren Veranſtaltung trifft. Nun iſt aber Wahrheit, als Wahrheit, immer dieſelbe, und die unbedingte Ueberzeugung läßt ſich nicht in eine theoretiſche und praktiſche zerſchneiden. Wenn alſo beſtimmt und unerſchrocken gefragt wird: nicht, was ich thun ſoll, ſondern warum ich überzeugt ſeyn darf oder

ſoll,

ſoll, daß ich mit irgend einem geſicherten Moralprincip nicht mich ſelbſt täuſche, ſo bleibt der Kantiſchen Schule nur ihr längſt verrufener Machtſpruch übrig. "Du ſollſt!" ſagt ſie. Was ſoll ich denn? "Dieſer Formel gehorchen!" Einer Formel? Und gerade dieſer Formel? Warum denn? "Weil du ſollſt." Aus dieſem Zirkel will und kann die Kantiſche Sittenlehre nicht heraustreten. Aber die Vernunft bewährt ihre Würde durch Beharrlichkeit im Proteſtiren gegen alle logiſchen Zirkel. Sie dringt auf unbedingte Ueberzeugung vor aller bedingten. Die unbedingte Ueberzeugung aber läßt ſich von der Idee des Unbedingten oder Abſoluten überhaupt nicht trennen; und das Abſolute überhaupt, das der Vernunft unabläſſig als das Ziel alles Strebens nach Wahrheit vorſchwebt, liegt außerhalb aller Peripherien logiſcher Zirkel.

Ohne Vorausſetzung eines letzten, oder, wie man richtiger ſpräche, erſten Grundes, giebt es überhaupt keine Gründe, ſo wenig des Daſeyns (rationes essendi), als der Ueberzeugung (rationes cognoscendi). Was aber als erſter und letzter Grund des Daſeyns und der Ueberzeugung, ſelbſt von dem Skeptiker problematiſch, poſtulirt wird, iſt immer und in jeder Hinſicht Daſſelbe, das in unſerer neueren Philoſophie kürzer das Unbedingte oder Abſolute heißt. Entweder ſkeptiſch, oder dogmatiſch, muß alſo auch die moraliſche Ueberzeugung, als Ueberzeugung überhaupt (ein ſogenanntes Fürwahrhalten), erwogen und auf die Radical-Idee des Abſoluten bezogen werden,

den, wenn eine Moralphiloſophie, es ſey ſkeptiſch, oder dogmatiſch, gewonnen werden ſoll. Skeptiſch oder dogmatiſch, aber immer in Beziehung auf den Grund aller Gründe, die moraliſche Wahrheit, als Wahrheit verfolgen, um ſie entweder folgerecht aus dem Abſoluten zu deduciren, oder, wenn man eingeſehen hat, daß ſich aus dem Abſoluten überall nichts deduciren läßt, die moraliſchen Begriffe wenigſtens folgerecht an das Abſolute als etwas wahrhaft Wirkliches anzuknüpfen, das iſt das eigenthümliche Geſchäft der Moralphiloſophie. Will ſie ſich auf dieſes Geſchäft nicht einlaſſen, ſo wird ſie entweder bloße Pſychologie, oder ſie wendet ſich, wie die gemeinſte Volksmoral, unmittelbar an das natürliche Gewiſſen. Sie ignorirt dann die Idee eines letzten Grundes. Sie dreht ſich aber auch eben deswegen unvermeidlich in einem logiſchen Zirkel, ſobald ſie mehr, als gemeine Glückſeligkeitsmoral, ſeyn will. Wir begreifen dann, daß, wenn wir dieſer oder jener Maxime folgen wollten, wir uns dieſe oder jene Handlungsart erlauben dürften, die unſer natürliches Gewiſſen ſchon wirklich verdammt. Wir ſehen dann ganz richtig die Maxime, die den Frieden des Gewiſſens am beſten zu ſichern ſcheint, für die wahre an. Man erinnere ſich an die oft erwogenen Beweiſe der Unzulänglichkeit der Glückſeligkeitsmoral in Kant's Kritik der praktiſchen Vernunft. Da fällt der Zirkel der Kantiſchen Moral klar in das Auge. Sie ſetzt nämlich eine ſchon vorläufig erfaßte moraliſche Ueberzeugung in Beziehung auf eine Menge von Hand-

lun-

lungen und Handlungsarten voraus; und doch will ſie aus ihrer höchſten Maxime die moraliſche Ueberzeugung für jeden einzelnen Fall deduciren, und das Gewiſſen von einem Grundſatze abhängig machen, der nur in ſo fern eine moraliſche Wahrheit iſt, als ihn das Gewiſſen ſchon vorläufig ſanctionirt hat. Wir dürfen dieſen Zirkel nicht verſpotten. Um uns aber darüber zu verſtehen, müſſen wir weiter zurückgehen. Wir müſſen uns an die gediegene Tugend erinnern, die älter iſt, als alle Moral, die ſich lehren und lernen läßt.

Der natürliche Menſch hat ein Gewiſſen, ein Auge des Herzens. Er verläßt ſich auf ſein moraliſches Gefühl, wie auf ſeine fünf Sinne, und folgt mit Verſtand dieſem Gefühle. Er wählt zwiſchen Neigungen und Pflichten. Er unterſcheidet aber auch edle Neigungen von unedlen. Neigt er ſich von ſelbſt auf die edle Seite; verſchmäht er zum Beiſpiel die Ungerechtigkeit, auch wo ſie ihm Kronen verſpricht, aus natürlichem Widerwillen; ſucht er von ſelbſt ſein Glück nicht auf Koſten des Glücks Anderer; freut er ſich ſeines Daſeyns am liebſten in Anderen und in ihrer Gegenliebe; und handelt er endlich im Bewußtſeyn dieſer Gefühle conſequent; dann iſt er einig mit ſich ſelbſt. Er würde inconſequent handeln, wenn er den unedlen Neigungen nachgäbe, ſobald ſie ſtärker werden, als die edlen. In dieſem Falle alſo bekämpft er ſich ſelbſt. Aber auch nur dann, wenn er nöthig hat, ſich ſelbſt zu bekämpfen, wird er ſich eines gebietenden Princips und einer eigentlichen Pflicht bewußt. Sobald er wieder einig mit ſich ſelbſt iſt, wählt er das Gute, weil er es liebt, und weil es ihm heilig iſt. Das furchtbare "Du ſollſt" ſchweigt dann in ſeinem Bewußtſeyn. So entſtand unter Menſchen, die keine Philoſophen waren, eine moraliſch-wirkliche Welt. So beſteht das Gute bis dieſen Tag unter Menſchen, die einander achten und lieben, ihre Grundſätze mögen noch ſo verſchieden ſeyn. Dieſe Tugend, die älter iſt, als die Moralphiloſophie, ruhet unmittelbar auf dem höheren Lebensgefühle des Menſchen, der, fröhlich oder unter Thränen, thut, was ihm, nach der alten homeriſchen Formel, "der Geiſt im Buſen befiehlt."

Ohne Grundſätze ſteht die natürliche Tugend eben ſo wenig feſt, als ſie auf Grundſätze gebauet iſt. Sie will ſich ſelbſt verſtehen, um ſich ſelbſt nichts zu vergeben. Der natürliche Menſch wird ſich bald bewußt, daß er nur kraft des Bewußtſeyns überhaupt, alſo nur als denkendes Weſen, Edles und Unedles unterſcheiden, und mit ſich ſelbſt im Frieden, oder im Streit leben kann. Er ſucht alſo, mehr oder weniger, eine Regel und Richtſchnur des Guten zu entdecken, ganz auf dieſelbe Art, wie jeder Menſch, um durch die phyſiſche Welt zu kommen, Naturgeſetze zu entdecken ſuchen muß, auch wenn er noch ſo wenige Fälle mit dieſen Geſetzen umfaßt. So entſtand die Moral als ein Aggregat von Lebensregeln, die aber immer vom guten Herzen ausgegangen ſind, wenn die Regel ſich dem Gewiſſen empfiehlt. Zugleich entſtand mit der Moral, als ein anderes Aggregat von Lebensregeln,

die

die allgemeine Klugheitslehre. Nun warf der ungeübte Verſtand die Maximen des guten Herzens mit den Maximen der Klugheit durch einander; und das gute Herz wurde mißtrauiſch gegen den klugen Kopf. Beide mit einander auszugleichen, drang die Moral immer ſyſtematiſcher hervor. Aber überall, wo ſie die Menſchen beſſerte, nicht bloß aufklärte, wandte ſie ſich mit ihren Grundſätzen unmittelbar an das gute Herz, und im Zirkel ihrer Lehren weckte ſie durch kräftige Sprüche und glücklich gewählte Beiſpiele das höhere Lebensgefühl, indem ſie die unbedingte Unterſcheidung des Edlen und Unedlen immer vorausſetzte.

Von dieſen Erinnerungen wollen wir zur höchſten Aufgabe der eigentlichen Moralphiloſophie und zur Kritik des Kantiſchen Sittengeſetzes zurückkehren. Das Gute thun weil es gut iſt, das iſt die bekannte Formel für den logiſchen Zirkel, aus welchem keine Moral heraustreten darf, wenn ſie mehr als bloße Glückſeligkeitslehre ſeyn will. Wunderſam bewährt die natürliche Moralität ſich ſelbſt eben dadurch, daß ſie an dieſem Zirkel kein Aergerniß nimmt. Aber der Verſtand nimmt ein Aergerniß daran, ſobald wir über die moraliſche Verbindlichkeit philoſophiren. Den Zirkel zu vernichten, der die wahre Heimath der Moral iſt, erlaubte ſich die Philoſophie ſeit dem Zeitalter der Sophiſten ſchon vor Sokrates. Sie deducirte das Gewiſſen aus der Klugheit. So entſtand die Schein-Moral, die von Ariſtipp bis auf dieſen Tag, die Zwiſchenzeit der Alleinherrſchaft des Chriſtenthums in den mittleren Jahrhunderten abgerechnet, ſich in die Farben aller Parteien gekleidet hat, und der es, wenn die Menſchen bleiben, was ſie ſind, bis an das Ende aller menſchlichen Dinge nicht an Anhängern fehlen kann. Sie hat für den Verſtand das große Schein-Verdienſt, Moralität überhaupt als die natürlichſte Sache von der Welt zu erklären. Denn daß wir alle glücklich ſeyn wollen, bedarf keines Beweiſes. Daß man ſeinen Verſtand gebrauchen kann, um Zwecke zu erreichen, weiß Jeder, der Verſtand hat. Wenn alſo Sittenlehre überhaupt nichts anders iſt, als ein Syſtem von Mitteln, den Lebensgenuß, als letzten Zweck, auf das bequemſte und ſicherſte zu erreichen, ſo hat ſie mit der eigentlichen Philoſophie im Grunde gar nichts gemein. Die Analyſe des natürlichen Verlangens, die ſie als vorgeblich allgemeine praktiſche Philoſophie ihrem Syſteme der Glückſeligkeitsregeln voranſchickt, iſt ein Kapitel der empiriſchen Pſychologie. Vom Abſoluten iſt in dieſer Moral gar nicht die Rede. Was wir Anderen moraliſche Ueberzeugung nennen, und immer ſchwerer zu begreifen finden, je länger ſich unſer Verſtand damit beſchäftigt, iſt für den Bekenner der gemeinen Glückſeligkeits-Moral nicht einmal ein Problem. Er müßte ja aufhören, zu exiſtiren, um zu bezweifeln, daß er glücklich ſeyn will. Sein natürliches Verlangen iſt ſein Unbedingtes, das ſich immer von ſelbſt verſteht. Die Schein-Moral mußte alſo beſonders im Zeitalter der populären Aufklärung im Anſehen ſteigen, als ſelbſt die Philoſophen ſtolz darauf thaten, nicht zu

phi-

philoſophiren, das heißt, die alte und eigentliche Aufgabe der Philoſophie ſo viel als möglich zu ignoriren.

Die Wichtigkeit der höchſten Aufgabe der eigentlichen Moralphiloſophie tritt alſo nur da hervor, wo man vorläufig eine Moral gelten läßt, in welcher die Sache des guten Herzens und des natürlichen Gewiſſens unbedingt anerkannt und auf Grundſätze zurückgeführt wird, die keine Verwechſelung der Tugend mit der verſtändigen Selbſtliebe zulaſſen. Aber eine ſolche Moral kann die Ehre des guten Herzens und des guten Willens vor dem Verſtande nicht retten, wenn der Zirkel, in welchem ſich ihre Grundſätze an einander ſchließen, nicht philoſophiſch durchbrochen wird. Vergebens beruft ſich der Kantianismus auf ein ſogenanntes Primat der praktiſchen Vernunft. Die Vernunft in ihrer Integrität läßt ſich nicht in eine erſte und zweite abtheilen. Das gebietende Axiom, das in der Kantiſchen Schule kategoriſcher Imperativ heißt, iſt nur der logiſch geſetzte Mittelpunkt des Zirkels, in welchem ſich die Grundſätze der Kantiſchen Moral an einander ſchließen. Denn ſobald ſich der Philoſoph auf ſein Gewiſſen fragt: "warum er dieſer oder jener vorgeblich höchſten Formel der Sittlichkeit getreu ſeyn will?" hält ihm ſein Gewiſſen nicht dieſe Formel vor, ſondern nur eine Menge einzelner Fälle, über die er, einigermaßen dieſer Formel gemäß, ſchon abgeurtheilt hat. Die Formel dient ihm nur zur Bezeichnung eines logiſchen Standpunkts, den Zirkel ſeiner moraliſchen Einſicht zu überſchauen. A priori weiß er nicht einmal, ob es nicht noch andere Formeln giebt, jenen Standpunkt noch ſicherer und genauer zu bezeichnen. Er weiß alſo auch nicht, ob er wirklich ſchon die höchſte, d. h. alle moraliſchen Verhältniſſe umfaſſende Formel gefunden hat. Nur ſein Syſtem, aber nicht ſeine Ueberzeugung, beruht auf ſeiner Formel. In keiner Hinſicht iſt eine Formel, als Formel, über allen Zweifel erhaben Selbſt die Axiome der Mathematik bedürfen der Begründung durch eine Philoſophie der Mathematik. Eine ſich ſelbſt philoſophiſch bewährende Gewiſſensformel iſt eine Fiction, die erſtens die philoſophiſche Ueberzeugung von dem Abſoluten losreißen will, das über alle Formeln erhaben iſt, und die zweitens das Gewiſſen an eine beſtimmte Combination von Begriffen binden will, während doch ſelbſt dieſe Combination in der Anwendung auf einzelne Fälle, über die das moraliſche Urtheil ſchon vorläufig entſchieden hat, einer Gewiſſensprobe unterworfen wird.

Die Moralphiloſophie iſt alſo nicht nur nicht unabhängig von der Transcendentalphiloſophie; ſie wird überhaupt nur dadurch die Stütze der wahren Moral, daß ſie ſich mit der Transcendentalphiloſophie vereinigt. Nicht dem Menſchen, nur dem Philoſophen, iſt an einer Moralphiloſophie unmittelbar gelegen. Auch der Philoſoph achtet und liebt als Menſch; billigt und mißbilligt als Menſch. Auch er bleibt bei der Anwendung der Grundſätze, deren Wahrheit ihm, wie Andern, ſein Herz verbürgen muß, in dem Zirkel ſtehen, in welchem er mit der ganzen Menſchheit befangen iſt. Auf dieſem

Grund und Boden iſt er in den Augen der conſequenten Bekenner der Scheinmoral oder Genußlehre mit allen den guten Seelen, die um keinen Preis morden und ſtehlen, es komme dabei für ſie ſelbſt heraus, was da wolle, ein ehrlicher Schwärmer. Sein Bewußtſeyn ſichert freilich auch ihn als Menſchen in ſeiner moraliſchen Conſequenz. Auch hat er Gelegenheit genug, zu beobachten, daß Menſchen, die er achtet, ob ſie gleich der Scheinmoral theoretiſch anhängen, doch, wo es zum Handeln kommt, gerade ſo handeln, als ob ſie ihre Scheinmoral durch die That widerlegen wollten. Aber durch dieſe Beobachtung wird nur ſein Glaube an die Würde der menſchlichen Natur geſichert; ſein Verſtand bleibt immer unbefriedigt, wenn er ſich ſelbſt begreiflich machen will, warum auch der Verſtändige und Aufgeklärte, der den Entſchluß faſſen möchte, ſich Alles zu erlauben, was er ſich nach conſequenter Auslegung ſeiner Genußlehre erlauben dürfte, ſich vor ſich ſelbſt ſchäme.

* * *

Nach allen dieſen, hier nur hingeworfenen, nicht mit ſyſtematiſcher Strenge ausgeführten Bemerkungen iſt kaum nöthig, ausdrücklich hinzufügen, worin die Wiederherſtellung der Moralphiloſophie beſtehen kann. Wir müſſen umkehren zu dem Standpunkte, auf welchem uns Plato erwartet. Von Wiederherſtellung der platoniſchen Metaphyſik in ihrem ganzen Umfange iſt hier nicht die Rede.

Rede. Aber daß die Tugend als das Göttliche im Menſchen erläutert und gerechtfertigt werde, iſt nothwendig, wenn eine Sittenlehre, die mehr als empiriſche Glückſeligkeitslehre ſeyn will, philoſophiſch begründet werden ſoll. Mit Formeln und Maximen iſt hier nichts ausgerichtet, ſie mögen lauten, wie ſie wollen. Kein Grundſatz, als ſolcher, hat eine moraliſch gebietende Kraft; denn kein Grundſatz iſt heilig; und die Vernunft ſelbſt, auch wenn ſie nach Kant's Behauptung ein Vermögen reiner Grundſätze wäre, kann als ſubjective und bloß menſchliche Vernunft dem freien Willen keine Geſetze geben, denen er unbedingten Gehorſam ſchuldig wäre. Der Vernunft gehorchen, wenn nur von menſchlicher Vernunft die Rede iſt, heißt nichts weiter, als, richtigen Begriffen von irgend einer Wahrheit gemäß handeln, ſie mögen übrigens ſeyn von welcher Art ſie wollen. Nur das Unbedingte ſelbſt kann unbedingt gebieten. Unſre menſchliche Vernunft trägt die Idee des Unbedingten oder Abſoluten in ſich; aber ſie ſelbſt iſt nicht das Abſolute. Iſt die Idee des Abſoluten eine inhaltsleere, bloß regulative Idee, wie Kant uns belehren will, ſo iſt auch das Ewige und das Göttliche eine inhaltsleere Idee; denn das Ewige iſt das Abſolute in ſeiner Erhabenheit über die Zeit, in der alle endlichen Dinge entſtehen und vergehen; das Göttliche iſt das Abſolute in ſeiner Heiligkeit. Heilig iſt, was mit unbedingter Ehrfurcht das Gemüth erfüllt, ſobald man es nur denkt. Heilig iſt dem wahrhaft gutgeſinnten Menſchen ſeine Pflicht. Eben

darum

darum opfert er ihr alles auf, was nicht mit ihr beſtehen kann. Aber eben dieſe Heiligkeit der Pflicht wird in den Augen des philoſophirenden Verſtandes zum Hirngeſpinnſte, wenn wir nicht eine an heilige Urvernunft glauben, die das Abſolute ſelbſt iſt, das ſich im natürlichen Gewiſſen unſerm Geiſte offenbart. Irreligiöſe Tugend ruhet auf dem Gefühle der innern Ehre; und ohne dieſes Gefühl gäbe es auch keine religiöſe Tugend. Aber auch dieſe innere Ehre wird in den Augen des philoſophirenden Verſtandes zur Selbſttäuſchung, wenn wir nicht glauben, daß eine heilige Urvernunft, die ſich uns im natürlichen Gewiſſen offenbart, das Licht der Wahrheit in unſerm Geiſte iſt. Läßt ſich aber dieſer Glaube rechtfertigen durch eine geſunde Religionsphiloſophie, ſo dürfen wir nicht weiter fragen, warum es vernünftig iſt, gebietenden Ideen zu gehorchen, ohne zu berechnen, wie viel wir dabei an Lebensgenuſſe gewinnen, oder einbüßen. Wir vertrauen dann dem Geiſte der ewigen Wahrheit unbedingt. Wir gehorchen ſeiner Stimme. Von ihm, nicht von uns, nicht von dem Laufe der Natur, der in die Sinne fällt, erwarten wir, daß er nach einer moraliſchen Weltordnung, die eine Ordnung der Ewigkeit iſt, im Ganzen unſers geiſtigen Daſeyns, das angefangen hat, aber nicht endigen wird, das natürliche Verlangen nach Lebensgenuß mit der freien Pflichterfüllung auf eine Art ausgleichen wird, die für uns auf unſerm irdiſchen Standpunkte noch ein tiefes Geheimniß iſt.

Wer dieſen Myſticismus der Tugend überflüſſig, oder gar lächerlich findet, der vertrage ſich mit ſeinem

Gewiſ-

Gewiſſen, ſo gut er kann. Will er ſich aber den Philoſophen beigeſellen, ſo tadle er nicht den conſequenten Helden ſeiner Philoſophie; den Mann, dem nichts heilig iſt; der bei allem, was er thut, nur berechnet, wie viel er dabei an Genuſſe gewinnt, oder verliert; und der in der Noth, um ſein liebes irdiſches Leben zu retten, ſich alles erlaubt.

V.

Die goldenen Jahrhunderte.

Ein Fragment zur Philoſophie der Weltgeſchichte.

Die goldenen Jahrhunderte.

Ein Fragment zur Philoſophie der Weltgeſchichte.

Unſerm Zeitalter Uebles nachzuſagen, ſcheint beſonders eben jetzt nicht rathſam zu ſeyn. Denn nachdem das achtzehnte Jahrhundert ſich ſelbſt lange genug gelobt und mit den vornehmſten Beinahmen beehrt hatte, verlor es, wie eine alternde Schönheit, einen Verehrer nach dem andern; beſonders in Deutſchland. Das ſonſt ſogenannte Jahrhundert der Aufklärung, der Vernunft, der Philoſophie, der Menſchlichkeit, iſt nun ſchon oft genug das Jahrhundert der Entnervung, der Seichtigkeit, der Sophiſterei, der Plattheit und der mißverſtandenen Humanität geſcholten worden. In Frankreich freilich preiſet man, nach wie vor, die Philoſophie der Condillacs und Helvetiuſſe als die einzig wahre Philoſophie, von der ſich die geſunde Vernunft ja nicht wieder entfernen dürfe. Von den durch dieſe gefeierten Ehrenmänner verbreiteten

Lichtſtrahlen (Lumieres) verſpricht man ſich noch immer die Wiederkehr des goldnen Zeitalters; nur mit Beibehaltung der Opern und Redouten; und dazu ſo viel wirklichen, nicht blos idealiſchen Goldes, als nur irgend in einem glücklichen Lande aus der ganzen Welt zuſammenſtrömen kann. Dann ſollen die Künſte und Wiſſenſchaften nach Grundſätzen blühen, wie noch nie zuvor; und in dem ganzen glücklichen Lande ſoll dann kein Menſch mehr gefunden werden, der noch an einen Gott glaubte, oder an Unſterblichkeit, oder an Uneigennützigkeit, oder an Freiheit des Willens. Dann ſoll die geſunde Moral herrſchen. Nach ſolchen Ideen philoſophirt man in Frankreich über Gegenwart und Zukunft. In England läßt man jetzt dergleichen Dinge dahin geſtellt ſeyn. Und in den übrigen Ländern des civiliſirten Europa räſonnirt man über die Menſchheit entweder nach franzöſiſchen, oder nach engliſchen, hier und da auch ein wenig nach deutſchen Grundſätzen, oder man läßt auch hier das Schickſal walten, ohne es zur Rechenſchaft zu fordern. Wär' es nun nicht verſtändiger, dieſen Sauerteig ausgähren zu laſſen, als ſich entweder mit der Philoſophie, oder mit einer Secte, oder mit dieſer oder jener Nation, durch koſmopolitiſche Meinungen zu entzweien!

Aber die Idee einer guten Zeit drängt ſich doch der Vernunft ſo gewaltig auf, daß man ſie nicht abweiſen darf, ſo lange ſie noch nicht erſchöpft iſt; und was man bisher zum Lobe und Tadel des achtzehnten Jahrhunderts geſagt hat, iſt noch immer nicht beſtimmt genug auf die Idee einer guten Zeit überhaupt gegründet.

Philo-

Philoſophie und Geſchichte müſſen ſich um die Beſtimmung dieſer Idee vereinigen. Die moraliſchen Forderungen, die die Vernunft an die Menſchheit macht, ſind es nicht, was wir kennen lernen wollen, wenn wir fragen, ob es beſſer werden wird, oder beſſer war, als es jetzt iſt. Moraliſche Poſtulate ſchlagen keinen hiſtoriſchen Zweifel nieder. Denn aus der Idee deſſen, was geſchehen ſoll, folgt nie, daß es je geſchehen wird, ſo ernſthaft ſich auch wohlwollende Metaphyſiker in dieſe Folgerung verlieren mögen. Die irdiſche Wirklichkeit kann bis an das Ende der Welt, wie jetzt, mit der idealiſchen Möglichkeit im Widerſpruche ſtehen, ohne daß deßwegen die Vernunft mit ihren idealiſchen Forderungen ſich ſelbſt am jüngſten Tage mehr als jetzt widerſpräche. Die Geſchichte aber kann allein die große Frage, die nun ſchon ſo oft aufgeworfen iſt, eben ſo wenig hinreichend beantworten. Denn die Geſchichte kann nur antworten, wie man ſie fragt; und welcher Zuſtand der Menſchheit denn eigentlich derjenige iſt, der in den Grenzen der irdiſchen Möglichkeit der beſte heißen ſoll, darüber ſind der Meinungen noch gar viele. Aber eben darüber ſoll ſich die Philoſophie mit der Geſchichte zuerſt vergleichen. Wenn der Statiſtiker lehrt, die Welt ſchreite unverkennbar der Vollkommenheit näher, weil die Staatsökonomie immer vollkommner wird, ſo ſeufzt der Künſtler, weil die Künſte allem Anſehen nach nie wieder ſo herrlich und ſo wohlthätig, wie im alten Griechenland und im neueren Italien des funfzehnten und ſechzehnten Jahrhunderts, blühen werden. Der Projectmacher triumphirt im Rahmen aller künftigen Generationen, wenn einer ſeiner Einfälle auf öffentliche Koſten ausgeführt wird. Der menſchenfreundliche Arzt betrauert, daß die Menſchen immer mehr kränkeln. Ihm ſcheint das Eine, das Noth iſt, die Veredlung der Menſchenraſſen zu ſeyn. Wie weit man dabei die Idee einer vollkommenen Stuterei zum Grunde legen darf, hat neuerlich ſchon Herr Cabanis zu unterſuchen angefangen. Andere laſſen ihre Phantaſie nach Vermögen einen Kreis beſchreiben, der das irdiſche Paradies nach Grundſätzen umſchließt. Aber in eines Salzmann's Himmel auf Erden möchten doch wohl am Ende nur die Salzmänner ſelig werden.

Noch eine ſonderbare Abweichung der neueren Hoffnungen von älteren Erinnerungen dürfen wir hier nicht überſehen. Die Alten erblickten das goldne Zeitalter nur hinter ſich; die neueren Kosmopoliten ſehen es vor ſich. Woher dieſe Verſchiedenheit? Wie kam es, daß auch nicht ein einziger Philoſoph im alten Griechenland, er mochte an eine Vorſehung glauben, oder ſie leugnen, der Menſchheit das Talent zutraute, auf dem Wege der Beſſerung unaufhaltbar fortzuſchreiten? Entweder begnügten ſich die griechiſchen Philoſophen mit der Stiftung einer Schule, deren Mitglieder ſich durch Philoſophie über die große Maſſe des Volks erheben, und in einem Separat-Himmel glücklich ſeyn ſollten; oder ſie hofften höchſtens, wie Pythagoras und Plato, unter gewiſſen Bedingungen den beſten Staat nach ihren Grundſätzen conſtituiren und organiſiren zu können, wenn ihnen die

Menſche

Menſchheit freie Hand ließe. Von der ſich ſelbſt ausbildenden Menſchheit erwarteten die griechiſchen Philoſophen gar nichts.

Alte Religionsſagen waren es, was den ſchönen Traum von einem goldnen Zeitalter, das nicht mehr iſt, in Griechenland erhielt. Neuere Religionsideen haben die Hoffnung einer fortſchreitenden Beſſerung der geſammten Menſchheit erweckt. Ein goldnes Zeitalter der Vergangenheit kennen zwar auch die chriſtlichen Religionsbücher; nur unter einem andern Nahmen; denn das Paradies und der Stand der Unſchuld gehören weſentlich zum Anfang der Weltgeſchichte nach unſerer Bibel. Aber die Hoffnung der Verbreitung des Chriſtenthums über die ganze Erde, damit Alles Ein Hirt und Eine Heerde werde, wirkte ſtärker auf die Phantaſie, als die Erinnerung an das verlorne Paradies. Wenn wir nun von allen dieſen Ideen und Sagen die überirdiſche Beglaubigung abziehen, ſo bleibt uns nach beiden Richtungen hin nur ein Problem übrig. Wir nähern uns der Löſung dieſes Problems mit philoſophiſch-hiſtoriſchen Vermuthungen; aber das Geheimniß des Zuſammenhangs einer überirdiſchen Ordnung der Dinge mit der irdiſchen enträthſeln wir nicht. Die Geſetze des Schickſals wird kein Natur- und kein Geſchichtsforſcher entdecken; und die Philoſophie, die den Menſchen bis an die Grenze der Begreiflichkeit führt, begleitet ihn nicht bis in die unſichtbare Welt, wo ſich die Fäden aller Begebenheiten entſpinnen. Wir mögen alſo dieſe Fäden durch Schlüſſe verknüpfen wie wir wollen, wir erhalten immer nur einen neuen Knoten. Die Parze jenſeits ſpinnt im Verborgenen fort. Das Einzige, was wir mit einer Art von Gewißheit im Laufe der Dinge erkennen, iſt, daß das Schickſal im Ganzen, was das irdiſche Wohlſeyn betrifft, nach einem Entſchädigungs-Syſtem verfährt; daß es mit jeder beſonderen Art von Plagen beſondere Freuden, und mit unvermeidlichen Uebeln oft ein wunderbares Talent, ſie zu ertragen, vereinigt.

Soll aber ein beſtimmtes Zeitalter das goldne oder gute heißen, ſo wird es immer dasjenige ſeyn müſſen, wo die menſchliche Natur im Zuſtande der kräftigſten Selbſtentwickelung, wenn gleich von einigen Seiten mangelhaft, doch im Ganzen harmoniſch, durch Adel der Geſinnung und durch Energie des Geiſtes ſich in ganzen Völkerſchaften mehr, als ſonſt, hervorthut. Der Werth eines Zeitalters iſt alſo *erſtens* nicht nach der Blüthe der Künſte, oder der Menge der gelehrten Kenntniſſe, durch die ſich einige Claſſen cultivirter Individuen auszeichnen, zu beurtheilen; noch weniger nach den Kräften und Thaten einzelner berühmter Männer. Darüber ſind auch ſchon mehrere Prüfer der menſchlichen Verhältniſſe einverſtanden.

Aber auch *zweitens* die Herrſchaft der ſogenannten Aufklärung, das Wort im beſten Sinne genommen, iſt ein ſehr trüglicher Maßſtab der Schätzung eines Zeitalters. Denn wer nach den neueſten Welterfahrungen noch nicht begreift, daß die praktiſche Vernunft, wie in der Kantiſchen Schule das Vermögen der moraliſchen Selbſtbeſtimmung heißt, durch Unterricht weniger, als

durch

durch lebendiges Beiſpiel gebildet wird, und daß alle moraliſchen Lehren in einem erſchlafften Jahrhundert, auch wenn ſie im Verſtande Wurzel faſſen, und einigen beſonders bildſamen Individuen zu Gute kommen, im Ganzen doch nur ſtümperhaft auf den Charakter des Volks wirken, und mehr eine langweilige Bewunderung ſchöner und großer Geſinnungen, als die Geſinnungen ſelbſt, und oft nicht einmal jene, erzeugen; wer das jetzt noch nicht begreift, der lebt immer noch im achtzehnten Jahrhundert, und wird, auch wenn er noch eine Weile fortleben ſollte, ſchwerlich ein Schüler des neunzehnten werden. Das Schickſal, das in der Hauptſache immer das Beſte thun muß, wenn aus dem Menſchen etwas Sonderliches werden ſoll, muß eine Menge nie zu berechnender Umſtände ſo herbeiführen, daß jeder gute Eindruck, den das Kind, von der erſten Entwickelung ſeines Bewußtſeyns an, empfängt, den andern begünſtige; daß nicht die erſte Welt, die das Kind umgiebt, im Widerſpruch mit ſich ſelbſt zu ſtehen ſcheine; und daß gegen die Zeit, da die Kraft der Grundſätze in das Herz eindringen kann, das Herz ſich ſchon mit einer Art von Feſtigkeit gegen Mißbildung ſträube. Solche Zeiten ſind, wie Genie und Schönheit, freiwillige Geſchenke des Himmels. Der Moraliſt, der ſie methodiſch herbeiführen will, gleicht dem geiſtloſen Kritiker, der nach Grundſätzen Verſe macht, oder der Häßlichkeit, die ſich putzt, um ſich in Schönheit zu verwandeln. Nachhelfen kann der Unterricht überall; und er ſoll, wo möglich, überall nachhelfen; aber das Vortrefflichſte ſproßt frei aus dem Innern der Seele, le. Wo das Streben nach dem Vortrefflichen Landesſitte werden ſoll, da muß das Schickſal ſorgen, daß Beiſpiel an Beiſpiel im wirklichen Leben wohlthätig ſich dränge.

Der dritte, weniger täuſchende Maßſtab, nach dem man gewöhnlich den Werth der Zeitalter ſchätzt, iſt der Grad der öffentlichen Zufriedenheit. Aber der Menſch kann leicht ſo tief ſinken, daß ihn die Art ſeines Wohlſeyns wenig kümmert, wenn ihm im Ganzen nur leidlich zu Muthe iſt. Die durchaus verſchrobenen Chineſer ſind ein glückliches Volk. Sie hacken, graben, ſchachern, lackiren ihre Häuſer und ihre Sitten; ſie vermehren ihr Geſchlecht wie in die Wette; ſie kriechen vor den Großen, und betrügen ſich unter einander; fliehen zu Hunderten vor einem handfeſten Mantſchu-Mongolen; bleiben aber bei ihrem Sinne; halten ihr Land für das irdiſche Paradies, ſich ſelbſt für die vollkommenſten Adamiten, und beſchweren ſich ſelten oder nie. Ehe man alſo die öffentliche Zufriedenheit, deren Anblick ſonſt der erfreulichſte in der Welt iſt, auf die kosmopolitiſche Goldwage legt, halte man ſie erſt an den Probierſtein des innern Werths, und frage erſt, was für eine Art von Wohlſeyn das Volk genießt. So wenig man das ſchöne, bürgerliche Wohlſtandsgefühl des Volks in wirklich glücklichen Staaten mit der bettelhaften Behaglichkeit träger Spießbürger verwechſele, eben ſo wenig ſollte man es mit dem feigen Dünkel und der geiſtloſen Genügſamkeit induſtriöſer Sclaven verwechſeln. Der Genuß iſt nur als Folge der wahren Selbſtentwickelung reitzend und ehrenvoll. Das wahre re Menſchenglück, das den Kosmopoliten erfreuen ſoll, muß ein edles Glück ſeyn.

Sehen wir uns mit dieſer Ueberzeugung in der Weltgeſchichte um, ſo müſſen wir im ganzen philoſophiſchen Ernſte mit dem Dichter ausrufen:

Ja, ihr Freunde, es gab ſchönre Zeiten,
Als die unſren; das iſt nicht zu ſtreiten;
Und ein edler Volk hat einſt gelebt.

Eine goldene Zeit giebt es in der Geſchichte der alten Griechen; die Zeit der beiden Jahrhunderte vor, während, und nach den perſiſchen Kriegen. Die ſchöne Regung der Menſchheit im innigen Gefühl aller ihrer Kräfte war damals auf einen engen Raum beſchränkt. Aber ihre ausgebreiteten Wirkungen dauern noch. Die todten Denkmale des Adels jener Zeit und des Genies der zunächſt folgenden Jahrhunderte riefen anderthalb Jahrtauſend nachher wahre Kunſt, wahre Wiſſenſchaft, und wahre Humanität wieder ins Leben.

Aber jene Zeit iſt zu entfernt, und die damalige Welt iſt von der gegenwärtigen zu verſchieden, als daß die Vergleichung beider ohne Umſtändlichkeit zu einem Reſultate führen könnte. Wir haben auch nicht nöthig, ſo weit zurückzublicken, wenn wir ein Zeitalter ſuchen, das ohne Zweifel beſſer, als das unſrige, war. Die Zeit der Wiederherſtellung der Künſte und Wiſſenſchaften, wie man ſie gewöhnlich nennt, iſt die goldene Zeit des neueren Europa. Aber man denkt gewöhnlich nur an die Künſte und Wiſſenſchaften, wenn man dieſe zweite Jugend der wieder erwachenden Menſchheit rühmt. Man vergißt dann nicht nur, daß unſre gelehrte Welt in allem, was Wiſſenſchaft heißt, über die Männer des vierzehnten, funfzehnten und ſechzehnten Jahrhunderts weit hinaus ſieht; man achtet auch zu wenig auf die damals herrſchende Denk- und Sinnes-Art, die doch der weſentliche Vorzug jener Jahrhunderte war, und auch den Werken des Genies ihren Charakter gab.

Es lohnt ſich der Mühe, den Werth unſrer aufgeklärten Zeit, wie ſie denn immerhin heißen mag, mit dem jener kräftigen Zeit noch ein Mal gegen einander auf die Wage zu legen. Mancherlei Wahres und Unwahres iſt ſchon hierüber geſagt. Mehr, als ein unmaßgebliches Gutachten, kann eine ſolche Abwägung doch nicht ſeyn. Aber einer offenbaren Verfälſchung des Gewichtes macht ſich der Weltkritiker ſchuldig, der die Menſchen aus verſchiedenen Zeitaltern nur nach dem Beſitz der wahren Güter des Lebens mit einander vergleicht. Der Erwerb dieſer Güter wiegt hier mehr, als der Beſitz. Wir wollen nicht wiſſen, was Zeit und Zufall thaten, wenn Werth gegen Werth gehalten wird. Wir wollen wiſſen, ob und in welchem Grade die Menſchen ein edles Ziel, das ſchwer zu erreichen iſt, klar vor Augen hatten und mit Muth und Beharrlichkeit verfolgten. Auch wer, unter dieſen Bedingungen, das Ziel verfehlte, kommt höher zu ſtehen, als wer nur aus der Wiege zu ſteigen brauchte, um es zu erreichen. Wie könnte man auch ſonſt Völker und Zeitalter in Maſſe ſchätzen? Die größere, bei weitem größere Zahl der Menſchen bringt es, auch unter günſtigen Umſtänden, wenn von mehr, als

gemein-

gemeinen Dingen die Rede iſt, nicht weiter als bis zum Verdienſt der Beſtrebung.

Die Denkart der Gelehrten ſey indeſſen hier unſer erſtes Augenmerk, weil auch ſie den Geiſt der Zeit beſtimmen hilft, und von ihm wieder beſtimmt wird.

Der gerechte Stolz unſrer gelehrten Welt iſt unſre Phyſik und Mathematik. Der hohe Werth, den die phyſikaliſchen und mathematiſchen Studien für die Vervollkommnung der Künſte des gemeinen Lebens haben, wird auch immer mehr anerkannt, und bewährt ſich immer mehr durch die Erfahrung. Aber die Erweiterung der phyſikaliſchen und mathematiſchen Wiſſenſchaften ſteht außer aller Verbindung mit dem Volkscharakter und der öffentlichen Sitte. Sie iſt das Werk des Gelehrten, der in ſeinem Studierzimmer, oder auf ſeinem Obſervatorium, oder in ſeinem Laboratorium, die größten Entdeckungen machen kann, bei denen weder ſein eigner Charakter, noch der Charakter ſeines Volks, in den mindeſten Betracht kommt. Unterdeſſen kann man ſein Jahrhundert zur Fortſetzung der mathematiſchen und Naturſtudien, eben wegen der Unſchuld, des Nutzens, und des innern Reichthums dieſer Studien, nicht genug ermuntern. Die Mathematik nährt denn doch noch die Vernunft mit Begriffen, in denen ſie ihre Stärke gewahr wird, ſelbſt wenn ſie an ihrer Würde verzweifelt. Und die Natur theilt dem forſchenden Geiſte, der ſich an ſie ſchließt, unvermerkt ihre ruhige Wirkſamkeit mit, die das Spiel der Leidenſchaften unſchädlich macht, und ſanfte Neigungen begünſtigt.

Aber wenn ſich unſer Zeitalter nicht ſeiner mathematiſchen und phyſikaliſchen Kenntniſſe rühmen dürfte, was bliebe ihm dann noch für ein gerechter Gelehrten-Stolz übrig?

Unſre Philoſophie kann hier, wo von ganz Europa die Rede iſt, nur noch in der Form und nach dem Geiſte in Betracht kommen, die ſie gegen die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts als allgemeine Modephiloſophie annahm, und außerhalb Deutſchland faſt überall noch wie vor behauptet. Die neuere durch die Kantiſchen Schriften veranlaßte deutſche Philoſophie iſt noch immer nur ein Saamenkorn, das in dem Boden, der es dankbar aufnahm, in langſamem Keimen begriffen, außerhalb Deutſchland aber kaum mehr, als dem Nahmen nach, bekannt iſt, und laut genug erneuertes Schulgeſchwätz geſcholten wird. Was für ein gemeinnütziges Gewächs auf die Dauer aus dieſem Saamenkorne hervorgehen, oder ob es gar von der Menge von Füßen, die es lieber einſtampfen wollen, zertreten werden wird, iſt in den Grenzen der Geſchichtsphiloſophie, die nur Thatſachen würdigt, aber keine Syſteme prüft, noch ein Räthſel. Der ſchamloſe Sektendünkel und die phantaſtiſche Dialektik der einen neuen Partei wird der künftigen Generation vielleicht eben ſo wenig ſchaden, als die Bemühungen einer andern neuen Partei eine völlige Reform der herrſchenden Denkart bewirken werden. Doch fängt die jetzt aufblühende Generation der deutſchen Gelehrten und Seelſorger an, die Welt und ſich ſelbſt mit anderen Augen anzuſehen, als es vor dreyßig Jahren noch die allgemeine Aufklärungs-Liebhaberey verlangte. Unter dem Stürmen des Sektentumults ſtärkt

und

und fühlt ſich jetzt der deutſche Verſtand. Oberflächlicher Empirismus heißt in Deutſchland nicht mehr geſunde Philoſophie. Eine Sittenlehre, die theils zum Stoicismus, theils zum Platonismus zurückführt, verbreitet ſich wieder von Kathedern und Kanzeln herab durch alle Stände in Deutſchland. Wenn dieſe Philoſophie hält, was ſie verſpricht, ſo iſt den Deutſchen ein Preis beſchieden, um den die vereinigte Kraft der Aufklärungs-Liebhaber unter allen Nationen ſeit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts vergebens buhlte. Aber dieſer kaum erwachte Geiſt der neuern Philoſophie in Deutſchland iſt noch lange nicht in den Geiſt des Zeitalters eingedrungen. Der craſſe Materialismus und der raffinirte Epikureismus, der unter den Lichtverbreitern in Frankreich theoretiſche und praktiſche Philoſophie heißt, kann ſich noch immer einer Art von Weltherrſchaft rühmen.

Und ſelbſt in Deutſchland möchte doch der gute Geiſt des Philoſophirens wohl nur in wenigen Individuen ſo mächtig ſeyn, wie er im Zeitalter der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften Freunde und Geſellſchaften zum edelſten Wetteifer verband. Einzig in der Geſchichte der Philoſophie iſt die platoniſche Akademie, die der edle Cosmus I. von Medici im funfzehnten Jahrhundert ſtiftete. Weder durch die Verwaltung ſeiner unermeßlichen Reichthümer, noch durch ſeine verwickelten Staatsgeſchäfte ließ ſich dieſer außerordentliche Mann vom eifrigen Studium einer Philoſophie abhalten, die damals wieder aus dem Grabe erſtand, und der ariſtoteliſchen die Stirn bot. Die Ariſtoteliker der damaligen Zeit waren zum Theil auch gelehrte

Män-

Männer, aber größten Theils nur Ueberſetzer und Commentatoren. Die Platoniker, die ſich ihnen gegenüber ſtellten, ſuchten die großen Ideen ihres vergötterten Lehrers weiter auszubilden und in Geſinnung darzuſtellen. Ihr Gönner wurde der mächtige Cosmus zu Florenz. Auf einem ſchönen Landgute unweit der Stadt hielten ſie ihre Verſammlungen, und mit wahrem Bundeseifer arbeiteten ſie, platoniſche Ideen in Umlauf zu bringen, und durch ſie eine herzerhebende Denkart zu befördern. Der thätigſte unter ihnen war Marſiglio Ficino, lateiniſiert Marſilius Ficinus. Mit eiſernem Fleiße überſetzte dieſer unvergeßliche Mann Plato's und Plotin's ſämmtliche Schriften, ſo viel ihrer noch übrig ſind; und mit männlichem Genie ſuchte er auf dem Wege, den Plato gebahnt hatte, weiter vorzudringen. Mit ihm correſpondirte ein Pabſt, Innocenz VIII., und ein König, der vortreffliche Matthias Corvinus von Ungarn. Mitglied der platoniſchen Akademie war ſein gelehrter Freund Chriſtoph Landin, der ſein Zeitalter mit der Poeſie des Horaz und mit der Naturgeſchichte des Plinius bekannter machte. Und dieſe wirkſame Verbrüderung der vortrefflichſten Köpfe hörte nach dem Tode ihres Gönners Cosmus nicht auf. Der Geiſt des Cosmus erbte in ſeiner Familie fort. Sein Enkel Lorenz, der ihn an Vielſeitigkeit des Geiſtes noch übertraf, hing mit nicht weniger Liebe an platoniſchen Ideen. An ihn ſchloß ſich beſonders der Graf Pico von Mirandola an, ein ſchwärmeriſcher, aber durchaus nicht fanatiſcher Kopf, und einer der vorzüglichſten Menſchen. Wenn man mit der Philoſophie und der Lebensgeſchichte dieſer

Män-

Männer vertrauter wird, beſonders wenn man ihre Briefe lieſt, fühlt man ſich in einer andern und edlern Welt. Und wenn man ſich von der Unterhaltung mit ihnen zu den Schriften der franzöſiſchen Belletriſten und Mathematiker wendet, die einen philoſophiſchen Hofſtaat um den König Friedrich II. bildeten, ſo glaubt man ſich unter altkluge und überwitzige Pygmäen verſetzt, die über große Männer wegzuſehen wähnen, weil ſie ſich mit mehr Leichtigkeit, als dieſe, auf dem flachen Boden des Alltagslebens bewegen.

An Schulgezänk fehlte es in der gelehrten Welt des funfzehnten und ſechzehnten Jahrhunderts freilich auch nicht. Beſonders lärmten die Philologen. Auch das heftige Gezänk der Ariſtoteliker und ihrer Gegner erregte Aergerniß genug. Aber ſelbſt den Zänkern war es doch größten Theils ein Ernſt um die Sache. Man ſpielte nicht mit der Wahrheit, um Aufſehen zu erregen, und Epoche zu machen.

Die religiöſe Denkart, die im funfzehnten und ſechzehnten Jahrhunderte die herrſchende war, ſteht in noch auffallenderm Contraſte mit dem heutigen Gemiſch von armſeliger Freidenkerei und wieder auflebendem Aberglauben. Armſelig und vom guten Geiſte der Philoſophie ſo fern, wie der roheſte Aberglaube, iſt die Freidenkerei, die den Begriff eines letzten Grundes des menſchlichen Wiſſens nicht einmal ahndet; die ſtolz auf die Beſchränktheit iſt, in der ſie jeden wirklich philoſophiſchen Gedanken als metaphyſiſche Grillenfängerei abweiſet; die ſich in Bon-Mots und faden Gemeinſprüchen ergießt, und die ein unwiſſen-

der

der Kopf dem andern, wie ein Geck dem andern die neuen Moden, nachmacht, um des guten Tons willen. Eine andere Art von Freidenkerei iſt aber nicht die herrſchende unter uns.

Fanatismus iſt der Brandfleck in der Denkart des funfzehnten und ſechzehnten Jahrhunderts. Dieſen Fleck abwaſchen zu wollen, kann nur einem Fanatiker einfallen. Aber wenn man die religiöſe Toleranz unſers Zeitalters als ein wahres und köſtliches Gut ſchätzt und rühmt, ſo vergeſſe man auch nicht zu fragen: woher denn dieſe Toleranz ſtammt? Iſt ſie die reine Frucht philoſophiſcher Ueberzeugung? Oder iſt ſie nur eine Mode-Tugend, zu der die arme Menſchheit gelangt iſt, ohne ſelbſt zu wiſſen, wie? Der Erwerb aber, nicht der Beſitz, iſt der Maßſtab des Verdienſtes. Von dieſem Grundſatze gingen wir aus. Und die Geſchichte unſerer Aufklärung beweiſet unwiderſprechlich, daß unſre Toleranz, ſo weit ſie herrſcht, (und nur von der iſt hier die Rede), ſich als Modetugend verbreitete, die die praktiſche Zugabe einer Modephiloſophie wurde. Gegen das Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts, als von allgemeiner Aufklärung noch gar nicht die Rede war, hatte der geſunde Verſtand wirklich unter den Religionsparteien, die des Streitens und Blutvergießens müde geworden waren, eine praktiſche Verträglichkeit bewirkt, ſo weit man auch in Meinungen aus einander ſeyn mochte. Es wurde guter Ton unter verſtändigen Proteſtanten und Katholiken, einander nicht mehr zu verabſcheuen, Künſte und Wiſſenſchaften als ein Gemeingut der Menſchheit brüderlich mit einander zu theilen, und

über

über Religions-Angelegenheiten nicht mehr ohne dringende Noth zu disputiren. Wem ſein Glaube etwas werth war, der konnte die Ketzerei des Andern nicht ohne inneres Aergerniß dulden; und wer ſein Glück auf ſeinen Glauben bauete, der mußte als wohlwollender Menſch dieſes Glück auch Andern wünſchen. Aber man fing an, durch geſunden Verſtand zu begreifen, daß wahre Belehrung und Bekehrung nur im Frieden gefördert werden könne; man ahndete, nach anderthalb Jahrtauſenden, endlich wieder den wahren Geiſt der Religion des Friedens. Man ſchämte ſich, Ketzer und Hexen zu verbrennen. Die Philoſophie, die damals die neueſte war, ſonderte ſich von der Theologie ab, ohne ſie anzugreifen. Leibnitz'ens, des Ketzers, Schriften wurden von Katholiken ſtudirt und geſchätzt. Der Pater Malebranche galt auch unter Proteſtanten für einen philoſophiſchen Kopf und vortrefflichen Mann. Auf dieſem ſchönen Wege hätte man ſich von der ſpeculativen Thorheit immer weiter entfernen können; und der alte Aberglaube würde abgeſtorben ſeyn wie ein alter Baum, den nur die Pflege des Gärtners noch am Leben erhält. Aber eine Partei herzhafter Verfechter des freien Verſtandes gab der Sache eine andere Wendung. Dieſe Partei ſtellte ſich mit der Kirche geradezu in Oppoſition. Was ſie durch kalte Demonſtration nicht ausrichten konnte, gelang ihr mit Hülfe des Witz. . Sie gewann die Aufmerkſamkeit des großen Publikums. Ihr lauteſter Wortführer wurde Voltaire. Eine Lieblingsidee Voltaire's war Toleranz. Das Aufſehen, das die ſchamlos unſinnige Hinrichtung des unglücklichen

Jean Calas erregte, veranlaßte Voltaire's Abhandlung über die Toleranz, eine ſeiner wenigen durchaus ernſthaften Schriften. Wer nun die neue Aufklärung (denn jetzt erſt kam dieſer Nahme in Umlauf) begünſtigte, fing ſeine Vernunftpredigten mit der Empfehlung der Toleranz an. Menſchen, die im Grunde einander verachteten und verſpotteten, übten gegen einander, dem Anſehen nach, Toleranz, weil es die neue Mode ſo wollte.

Wer nicht ein Fremdling im wirklichen Leben iſt, hat jeden Tag Gelegenheit, ſich zu überzeugen, daß die Geſinnung des großen Publicums in unſern höheren und niederen Ständen, nach wie vor, intolerant iſt. Es iſt nicht verſtändige Prüfung, nicht humanes Gefühl, was die Parteien, ſo weit ſich herrſchende Denkart zeigt, nachſichtig gegen einander macht; es iſt entweder dumpfe Gleichgültigkeit, oder ſchnöde Verachtung; bald in eine kalte Sentenz eingekleidet, bald in einen bittern Einfall. Die wahre Toleranz, die aus der Seele quillt, und in gleichem Grade Wohlwollen und Verſtand beweiſet, iſt unſerm Zeitalter ſo fremd, wie den früheren Jahrhunderten. Es iſt auch noch die Frage, ob das Volk, die Volksrepräſentanten mitgezählt, ſich jemals zu dieſer Würde des mildeſten Ernſtes wird erheben können.

Unterdeſſen iſt der widerliche, die Vernunft verketzernde Geiſt des Pfaffenthums und mit ihm der Geiſt der Religionsverfolgungen für jetzt lächerlich geworden. So lange er lächerlich bleibt, hat ſich die Vernunft vor dem Obſcurantismus nicht ſehr zu fürchten. Aber viel zu hoch ſchlagen wir die Solidität unſerer herrſchenden Aufklärung

an.

an. Unſer geſammtes Aufklärungsſyſtem, das herrſchende nämlich, nicht das philoſophiſche einiger Individuen, iſt ein luftiges, kaltes, und ſo locker zuſammengefügtes Gebäude, daß es nur einer neuen Mode unter den ſpeculirenden Köpfen bedarf, um den ganzen Bau zu ſtürzen. So lange die Modephiloſophie das neue Heil, das ſie der Welt auf den Trümmern des alten Glaubens verkündigte, wirklich herbeiſchaffen zu können ſchien, hatte ſie den Verſtand des Publicums auf ihrer Seite. Aber ſchon ſind dem Publicum die Augen aufgegangen. Die praktiſchen Folgen einer Denkart, die ſich von religiöſem Glauben losſagt, drängen ſich immer ſichtbarer hervor. Egoismus und Genußwuth nach Grundſätzen haben unter dem Titel der geſunden Philoſophie die ſchönſten Verhältniſſe des Lebens zerrüttet. Die ſchmeichelnde Glückſeligkeitslehre, durch die man zuerſt den Strom der Leidenſchaften dämmen wollte, iſt längſt ein ſchwankender Kahn geworden, der dem Strome folgt. Die ernſtere und höhere Sittenlehre, die den Menſchen zum Bewußtſeyn ſeiner Würde begeiſtert, iſt dem Volke, wenn es ſeine moraliſche Ueberzeugung von der religiöſen trennen will, zu wunderlich und zu hoch. Der Menſch im Ganzen hat nur dann Gewiſſen, im ſtrengſten Sinne des Worts, wenn er ſich auch im Verborgenen vor einem andern Weſen, als vor ſich ſelbſt, ſchämen zu müſſen glaubt. Der Glaube an ein ſolches Weſen war durch Unterricht und Tradition ſeit Jahrhunderten mit der Anhänglichkeit an eine Kirche verbunden geweſen. Unüberlegtes Aufklärungsgeſchrei riß das Volk von der Kirche los, und das Gewiſſen war ohne Dach und Fach. Nun lechzt die eine Partei nach ſüßer Luſt, um den Lebensbecher rein auszuſchlürfen; und die andre Partei kriecht wieder zu Kreuze, im buchſtäblichen Sinne dieſer Wörter. Zwiſchen dieſer, man darf wohl ſagen ekelhaften Oppoſition des wiedererſtehenden Pfaffenthums und der Genußlehre, die von Gott nichts weiß, wächſt eine Generation heran, deren Schickſal keine Philoſophie in ihrer Gewalt hat. Dieſe Generation einem neuen Mahomed Preis zu geben, bedarf es gar keiner beſonderen Ereigniſſe. Denn um Menſchen, die gar nichts haben, woran ſie feſt halten, die Grundſätze ihres jetzt ſogenannten Menſchenverſtandes zu entwinden, bedarf es nur einer neuen Aufregung der Phantaſie. Unſre Volksaufklärung iſt unnatürlich gefördert. Ihr unnatürlicher Anfang und Fortgang bedeuten ihr natürliches Ende. Die Nachwelt wird ſich nicht wundern, wenn man in der Wüſte des Unglaubens wieder Schlangen erhöht und zu goldenen Kälbern betet, und wenn bei dieſem Schlangen- und Kälber-Dienſte Naturphiloſophen der Altäre pflegen.

Der Erwerb unſrer Volksaufklärung, ſo viel davon vorhanden, ſetzte ſo wenig Energie voraus, daß der Fanatismus der Religionshelden des funfzehnten und ſechszehnten Jahrhunderts die Vernunft im Grunde nicht mehr demüthigte, als unſre ſchwammigte, aus Schein-Philoſophie und blinder Hingebung an die Sinnlichkeit erwachſene Volksweisheit. Der Kampf des Proteſtantismus mit dem Katholicismus galt das Verhältniß der päbſtlichen Autorität zu der Bibel. Für die Vernunft ſtritten die Proteſtanten ſo wenig wie die Katholiken.

Jene

Jene wollten nur ihre Bibel ſelbſt erklären. Daß ſie dazu berechtigt ſeyen, demonſtrirten ſie aus der Natur des chriſtlichen Evangeliums. Die altgläubige Partei demonſtrirte dagegen aus der Natur des Evangeliums, daß ohne ein ſichtbares Oberhaupt der Kirche der wahre Glaube jeder individuellen Verfälſchung Preis gegeben ſey. Wer alſo, ſagten ſie, im Glauben den erſten Schritt gethan habe, müſſe als conſequenter Kopf keinen Anſtand nehmen, auch den zweiten zu thun. Wer dem Herrn des Himmels und der Erde zutraue, daß er es ſeiner würdig gefunden habe, die Verfaſſer heiliger Bücher ſo zu begeiſtern, daß ſie Gottes Wort ſchreiben konnten, der müſſe dieſer überirdiſchen Autorität auch zutrauen, daß ſie ihr Werk nicht wieder verloren geben und folglich auch eine irdiſche Autorität ſo erleuchten und regieren werde, daß ſich durch die Ausſprüche dieſer Autorität der wahre Glaube erhalte. Der Geſchichtforſcher, der als Philoſoph zwiſchen beide Parteien tritt, findet die katholiſche Argumentation zu conſequent, als daß er die proteſtantiſche Weigerung, ſie anzuerkennen, für einen Triumph der Vernunft halten könnte. Denn das Princip des unbedingten Glaubens hatten jene Proteſtanten nicht angefochten. Luther, wie vor ihm Wicleff und Huß, wurde erſt dann ein Gegner der Hierarchie, als er die moraliſche Kirchenverbeſſerung, deren dringende Nothwendigkeit mit ihm jeder vernünftige Katholik einſah, nur durch Abfall von der alten Kirche für ausführbar hielt. Die öffentliche Verſpottung des Gewiſſens durch die ärgerliche Lebensart des Clerus, und noch mehr durch den Ablaßhanhandel, hatte ſeine, wie mehrerer Catholiken, geſunde Vernunſt empört. Ob aber zur Abſtellung der Mißbräuche in der alten Kirche die Stiftung einer neuen wirklich das beſte oder gar das einzige Mittel war, iſt eine politiſche Frage, deren richtige Beantwortung aus der urſprünglichen Natur des Proteſtantismus ſchwer zu folgern ſeyn möchte. Seit der Trennung der proteſtantiſchen Parteien von der alten Kirche kehrte der Verfolgungsgeiſt, der im Anfange des ſechzehnten Jahrhunderts ſchon aus der Mode zu kommen anfing, fürchterlich zurück. Hätte Luther nicht den Pabſt neben den Teufel geſtellt, ſo wäre kein Jeſuitenorden entſtanden, der das Verbrechen zur Tugend machte, wo es auf Erhaltung des alten Glaubens ankam. Hätte Luther nicht eine Nonne zur Frau genommen, ſo würden vielleicht längſt alle katholiſchen Prieſter die Weihe der Natur vor dem Traualtare zurückempfangen haben. Aber das Schickſal beſchloß es anders; und auch der Proteſtantismus trug herrliche Früchte. Wir ſchätzen alſo in den Grenzen der Geſchichtsphiloſophie den Eifer der Reformatoren ſowohl, als der Vertheidiger der alten Kirche, nur nach dem Ernſte, der Redlichkeit, und der Aufopferung der gläubigen Streiter. Was dieſe Streiter auf das Spiel ſetzten, war ſehr oft Gut und Leben. Die Beförderer der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts hatten es im Ganzen ſehr bequem. Als Opfer des Obſcurantismus ſind zwar ohne Zweifel noch mehrere redliche Männer gefallen, als öffentlich bekannt geworden iſt; aber die meiſten Aufklärer, beſonders die das große Wort führten, hatten wenig zu befürchten. Sie bedurften auch kei-

ner

ner ſonderlichen Geiſtesſtärke, um ihre Bücher zu ſchreiben. Und die ernſthafte, durchaus innige Andacht der Männer jener früheren Zeit theilte ſich allen ihren ernſtlichen Unternehmungen mit.

Mit der religiöſen Denkart hielt die bürgerliche im funfzehnten und ſechzehnten Jahrhundert feſten Schritt. Ueber faſt ganz Europa drang ein neuer Geiſt in die alten Formen. Ueberall verrieth die neue Politik, die durch die veränderten Umſtände immer unentbehrlicher wurde, freilich noch ihre Jugend durch Uebereilungen und Mißgriffe. Der Freiheitsgeiſt und die Herrſchſucht verloren abwechſelnd ein Spiel, das ſie beide noch nicht ganz verſtanden. Die Herrſchſucht ſchien anfangs einen entſcheidenden Sieg zu gewinnen. Eine der geiſtreichſten und braveſten Nationen, die ſpaniſche, wurde ihre Beute. In Italien verwandelte ſich die florentiniſche Republik, deren Hauptſtadt ein neues Athen geweſen war, in ein erbliches Herzogthum. Aber die rechtmäßigen Herrſcher ſowohl, als die unrechtmäßigen arbeiteten mit heroiſchem Selbſtvertrauen, ſich und den Ihrigen eine geſetzliche Macht zu ſichern. Welch eine Nation waren die Venetianer, als ſie zuerſt mit den übermächtigen Osmanen um den Beſitz Griechenlands und der griechiſchen Inſeln ſtritten, und darauf einer Ligue entrannen, durch die ein Kaiſer und zwei Könige mit Hülfe des Pabſtes dieſe einzige Republik zu demüthigen umſonſt eine ungeheure Veranſtaltung getroffen hatten! Ihrer würdige Nebenbuhler fanden ſie in den Genueſern, als dieſe noch das ſchwarze Meer beherrſchten, und unter Andreas Doria's Anführung auch wohl Herren des Weltmeers zu werden ſich getrauten. Wie ſträubten ſich der Adel und die Städte in Spanien gegen das Unterdrückungsſyſtem des ſchlauen Carl's V., dem ſie nur deßwegen unterlagen, weil ſie für den vermeinten Beſchützer ihrer Rechte ſich unter einander aufrieben! Die Portugieſen, die mit den Spaniern in die Wette die Eroberung beider Indien unternahmen, befleckten, wie dieſe, ihre Lorbern durch fanatiſche Grauſamkeit; aber auf die Vorurtheile, die ſie zu dieſer Grauſamkeit begeiſterten und ſelbſt dem Golddurſte den Mantel der chriſtlichen Liebe umhingen, fallen die Greuel zurück, die damals in Oſtindien und noch mehr in dem erſt entdeckten Amerika auf Rechnung der Chriſtenpflicht verübt wurden. Denn ſonſt waren ſtrenges Ehrgefühl, Großmuth und Redlichkeit der Stolz dieſer gläubigen Eroberer der Heidenlande. Ihr Innerſtes glühte von Patriotismus. Wenn man die Denkart der Portugieſen aus dieſem Zeitraum kennen lernen will, muß man die Gedichte des heroiſchen, immer unglücklichen und doch immer patriotiſchen Abenteurers Camoens nicht überſehen. Weniger kommt die bürgerliche Denkart der Franzoſen und Engländer aus dieſer Periode in Betracht. Sie rang nur ſchwach mit ungünſtigen Umſtänden. In Frankreich gelang es ſchon dem conſequenten Despotismus Ludwig's XI., den Gemeingeiſt der Nation, der überdieß nie beſonders wirkſam geweſen war, ohne merklichen Widerſtand zu entnerven. In England hatte der dritte Stand damals meiſtens nur das Zuſehen bei den Kämpfen der Könige mit den Großen des Reichs. In beiden Reichen unterlag endlich das bürgerliche Intereſſe dem religiöſen, als die Kir-

chen-

Gegenreformation ausbrach. Der deſpotiſche Heinrich VIII. ließ die alten Formen unberührt, und that im Grunde was er wollte. Aber in der Schweiz ſchloß ſich in dieſer Periode die Eidgenoſſenſchaft, nachdem ſie ihre Freiheit von außen in den glorreichen burgundiſchen Kriegen geſichert hatte, feſter in ihrem Innern zuſammen. Und der ſchönſten Früchte der Bürgerkraft genoſſen faſt ſchwelgeriſch die niederländiſchen und deutſchen Städte. Eine ausführliche Geſchichte des bürgerlichen Weſens der niederländiſchen und deutſchen Städte vom vierzehnten bis ins ſechzehnte Jahrhundert könnte, wenn ſie ganz im Geiſte des Gegenſtandes erzählt würde, ein Buch geben, das an Merkwürdigkeit und Intereſſe wenig ſeines gleichen hätte. In den nordiſchen Königreichen wurde damals der bürgerliche Gemeingeiſt durch Kriege und innere Unruhen wenigſtens nicht unterdrückt. Und wenn wir nach dem Oſten von Europa blicken, wo der Bürgerſinn weniger galt, ſo glänzt doch im ſchönſten Lichte des Patriotismus der polniſche Adel unter der Regierung der Jagellonen. Selbſt aus den politiſchen Intriguen der damaligen Zeit, wenn die Fürſten nur einigermaßen auf Rechtlichkeit hielten, leuchtet eine Biederkeit hervor, die im achtzehnten Jahrhundert lächerlich wurde.

Unſer Zeitalter rühmt ſich dafür einer ſyſtematiſchen Politik, auf die ſich wirklich kein früheres Jahrhundert verſtand. Dieſer ſyſtematiſchen Politik verdanken wir allerdings einen Theil deſſen, was wir von bürgerlichem Wohlſtande beſitzen. Die Fürſten haben, beſonders ſeit der Regierung Friedrich's II., endlich ihr wahres Intereſſe zum Glück der Unterthanen begreifen gelernt; und jeder verſtändige Unterthan ſchließt ſich an das Intereſſe einer gemeinnützigern Regierung an. Unſre Staats- und Cameral-Wiſſenſchaft iſt ſichtbar und wohlthätig in das wirkliche Leben eingedrungen. Die Politik, die ſeit Friedrich II. Europa im Ganzen regierte, war aber auch die einzige Garantie des öffentlichen Wohlſeyns außerhalb des ſelbſtkräftigen Englands. Sie blieb es ſo lange, als der geſunde Verſtand, deſſen Tochter ſie war, noch nicht durch napoleoniſche Ueberliſtung aus den Cabinetten verdrängt wurde. Aber in dieſem Zeitalter, da die Regierung faſt Alles thun mußte, wenn etwas Gutes geſtiftet werden ſollte, that die Menſchheit für das gemeine Beſte faſt nichts mehr. Die europäiſche Menſchheit lag und liegt noch den Fürſten auf der Taſche. Alle Staats- und Amts-Verhältniſſe wurden ſo gemein mercantiliſch, daß der junge Mann, der in dieſe Verhältniſſe eintrat, zunächſt und unmittelbar in keiner andern Abſicht ein Amt ſuchte, als, um ſich anſtändig zu nähren. Der gewaltige Nahrungstrieb des achtzehnten Jahrhunderts wurde unerſättlicher, je mehr die Bedürfniſſe zunahmen, durch deren Befriedigung nur die Eitelkeit, ohne wahren Genuß, gekitzelt wurde. Die ausgelaſſene Eitelkeit ſpielte mit Geſetzen und Sitten. Wer nicht ein Märtyrer der Gemeinnützigkeit werden wollte, mußte in bürgerlichen Verhältniſſen zuerſt an die Beſoldung denken, und dann an das Amt, das die Beſoldung einträgt. Das Volk aber hing bis zum Ausbruche der franzöſiſchen Revolution am feſteſten an der Regierung, die ihm das Brod am wohlfeilſten reichte.

Gemeinnützige Inſtitute, deren Stiftung ſonſt größtentheils der Stolz und die Freude patriotiſcher Gemeinheiten war, mußten im achtzehnten Jahrhundert von der Regierung geſtiftet werden; das Volk ließ ſie ſich dankbar gefallen, oder bekrittelte ſie gar mit altkluger Anmaßung ohne Gemeingeiſt. Mit einem Worte, die bürgerliche Denkart des Zeitalters im Ganzen war eine räſonnirende Paſſivität, bis durch die franzöſiſche Revolution bewirkt wurde, daß ſchreiendes Unrecht ſich mit dem Titel von Menſchenrechten ſchmückte. Wenn vorher außerhalb Großbritannien hier und da patriotiſcher Enthuſiasmus aufſprudelte, verrieth ſchon die bunte Schaumblaſe dem Manne von Erfahrung den wäſſerigen Urſprung dieſes modernen Nationalphänomens.

Die religiöſe und bürgerliche Denkart unſrer Vorfahren aus den ältern Zeiten war die Schutzwehr ihres häuslichen Glücks. Selbſt in dem lüſternen Italien, wo ſchon gegen das Ende des funfzehnten Jahrhunderts der frivole Lebensgenuß alle Schranken durchbrechen zu wollen ſchien, war man libertiniſch aus Uebermuth, nicht aus Grundſatz. Man ſchwelgte; man ſchweifte aus; aber man that wieder Buße. Man übertrat die Geſetze; aber man ehrte ſie. Deßwegen erhielt ſich mitten in der verdorbenen Lebensart eine äußere und innere Rechtlichkeit. Die Ehe war heilig in der öffentlichen Meinung, ſo oft auch Luſt und Leidenſchaft mit dieſer Heiligkeit ſpielten. Der Betrüger bewies ſich nicht nach Grundſätzen irgend einer Philoſophie die Zuläſſigkeit des Betrugs. Eine Lobrede verdient dieſe Inconſequenz zwiſchen der Theorie und Praxis nicht; aber der Kampf der Vernunft mit der Sinn-

liche

lichkeit und den Leidenſchaften entſtellt doch nicht die menſchliche Natur, auch wenn die Leidenſchaft ſiegt. Conſequente Verdorbenheit, die nach Grundſätzen, die philoſophiſch ſeyn ſollen, zu Allem was dem Gewiſſen heilig iſt, Pah! ſagt, iſt die tiefſte Verdorbenheit; und die war den ſpäteren Zeiten vorbehalten. Eine gewiſſe ordentliche Decenz war noch der ſolideſte unter den Umgangstugenden nach dem neueſten Styl. Dieſer Tugend huldigten freilich auch noch die Ennuyés, eine ganz neue Menſchenraſſe, die das achtzehnte Jahrhundert hervorgebracht hat. Hypochondriſten und Malcontenten gab es immer und überall; aber Menſchen, die ſelbſt nicht wiſſen, ob ſie lebendig oder todt ſind, weil ſie unabläſſig nach dem intereſſanteſten Lebensgenuſſe wie mit abgeſtorbenen Fühlhörnern wittern, und keinen Genuß intereſſant genug finden, während ſie doch keinen verſchmähen, der nur amüſirt; ſolche traurigen Geſchöpfe kamen in der guten Geſellſchaft der alten Welt und der Männer des funfzehnten und ſechzehnten Jahrhunderts nicht vor. Selbſt die Ueberſatten ſchämten ſich ohne Zweifel vormals der Langenweile, die nachher ihr modiſcher Stolz wurde. In den früheren Zeiten war noch nicht guter Ton, nichts zu lieben, als ſich ſelbſt; nichts ernſtlich zu wünſchen, als Befriedigung eines vorübergehenden Geſchmacks, oder einen guten Treffer im Hazardſpiel. Gegen dieſen guten Ton eifern nun freilich Sittenlehrer aus allen Ecken. Aber was vermochten Vernunft und geſundes Gefühl gegen die hinreißende Gewalt des Beiſpiels? Noch viel edler Stoff iſt zu verwüſten übrig. Wird er verwüſtet werden? Der Geſchichtforſcher kann nicht antworten.

Nachſchrift

zu Anfange des Jahrs 1818.

Vor vierzehn Jahren, als dieſe Abhandlung geſchrieben und in dem Neuen Muſeum der Philoſophie und Litteratur abgedruckt wurde, ſeufzte Deutſchland noch unter der franzöſiſchen Tyrannei. Vieles, was der Verfaſſer damals über das Zeitalter dachte, beſonders was die franzöſiſche Revolution und ihre Folgen betrifft, durfte nicht gedruckt und nicht einmal laut geſagt werden. Seitdem hat der größte Theil von Europa ſeine vorige Geſtalt wieder erhalten, doch mit einigen napoleoniſchen Zuſätzen, die nicht ganz unbedeutend ſind. Es ſind Thaten geſchehen, der ſchönſten Zeiten des funfzehnten und ſechzehnten Jahrhunderts würdig. Beſonders hat ſich in Deutſchland gezeigt, wie viel edler Stoff noch unverwüſtet war. Wie weit die öffentliche Denkart ſich geändert hat, lehren unſre neueſten Zeit- und Flugſchriften. In Deutſchland iſt ein Enthuſiaſmus erwacht, der wieder gut machen will, was das achtzehnte Jahrhundert verdorben, und nachholen will, was es verſäumt hat. Aber wie lange wird dieſer Enthuſiaſmus dauern? Und was wird er bewirken? Die Jugend hat ſich entzweit mit dem Alter. Sie ſtrebt vorwärts ohne Weltkenntniß und Erfahrung. Sie fühlt, wo es fehlt, hat aber wunderliche Begriffe von einer verbeſſerten Ordnung der Dinge. Zurückgewieſen in die Schranken, die der reife Verſtand bewacht, wird ſie trotzig, anmaßend, und faſt rebelliſch; und doch iſt die Grundlage ihrer Unbeſonnenheit vortrefflich. Die ältere Partei meint es auf ihre Art auch gut. Sie arbeitet der Jugend entgegen,

damit

damit kein Revolutionsſchwindel Deutſchland zerrütte wie Frankreich. Der nächſte Zweck, den die ältere Partei erreichen will, iſt, daß vorläufig, ſo weit es ſich einrichten laſſen will, alles beim Alten bleibe, wie es vor dem Unfuge der franzöſiſchen Gewaltſtreiche war. Dieſes Alte iſt allerdings das Gute in ſo fern, als es zuſammenhängt mit einem Rechte, das nicht die Willkür geſtiftet hat, und mit Maximen, deren Haltbarkeit erprobt iſt. Aber zu dieſem Alten, im ganzen Sinne des Worts, gehören auch alle Flecken der öffentlichen Denkart und Sitte des achtzehnten Jahrhunderts. Einen dieſer Flecken, die leichtſinnige Irreligioſität, ſcheint das Unglück aufgewaſchen zu haben. Die Noth hat beten gelehrt. Aber die Noth iſt vorüber. Dürfen wir auf die Dauer einer Religioſität rechnen, die ſelbſt nicht weiß, wo ſie hinaus will? die in die Mode gekommen iſt, wie der Unglaube in die Mode gekommen war? Eben hatte die Philoſophie angefangen, ſich mit der Theologie über einen Glauben zu verſtändigen, der in der Vernunft ſelbſt gegründet iſt. Jetzt ruft die Theologie, ſogar nach proteſtantiſchen Lehrbegriffen, wieder einen *blinden* Glauben hervor, und ſchmückt das Syſtem dieſes blinden Glaubens mit dem gelehrten Titel *Supernaturalismus*. Kann der Verſtand ſich dieſen Rückzug der öffentlichen Religionslehrer gefallen laſſen? Wird nicht durch den neuen Streit der Meinungen die Religion einem neuen Voltaire in die Hände geſpielt? Wird dieſer neue Voltaire weniger Anhänger finden, als ſein Vorgänger? Auch auf dieſe Fragen kann der Geſchichtsforſcher nicht antworten.

VI.

Die großen Nationen unſerer Zeit.

Noch ein Fragment zur Philoſophie der Weltgeſchichte.

Die großen Nationen unſerer Zeit.

Noch ein Fragment zur Philoſophie der Weltgeſchichte.

Im achtzehnten Jahrhundert ziemte es ſich gewiſſermaßen noch, kosmopolitiſch zu ſchwärmen; im neunzehnten muß die Kosmopolitik ſo nüchtern werden, wie es die gemeine Politik längſt geworden iſt. Die Hoffnung muß ſich beugen vor der unbiegſamen Erfahrung. Dem Ideale bleibt ſeine Heimath in der unſichtbaren Welt. Daß es da nicht ausſterbe, dafür muß die vereinigte Thätigkeit aller Edlen ſorgen. Aber der Erde kann man kein anderes Glück abgewinnen, als ein ſehr unvollkommenes; und wenn man gleich nie an der Menſchheit verzweifeln ſoll, ſo iſt es doch Zeit, aufzuhören, ſich von der Abſchaffung der Menſchlichkeiten einen glänzenden Erfolg zu verſprechen, und an eine allgemeine, immer ſteigende Humanität, wie an ein künftiges Leben, zu glauben. Die Schranken, zwiſchen denen die menſchliche

Perfectibilität nur hin und her ſchwanken, die ſie aber nicht überſteigen kann, treten immer klarer aus dem Gewölk unſers irdiſchen Horizonts hervor. Dieſe Klarheit ſichert den Theil der Menſchheit, der immer ein Spiel der Politik bleiben wird, vor gefährlichen Experimenten, zu denen er ſich hingeben muß, wie der Thon dem Töpfer.

Aber ein *Plan*, den das Schickſal mit der Menſchheit ausführt, von dem wir nur nicht wiſſen, wohin er am Ende führen ſoll, liegt hiſtoriſch am Tage. Unſre Kosmopoliten ſcheinen nur noch nicht den rechten Sinn für Facta zu haben, weil ſie noch nicht verlernen mögen, in jedes Factum eine Lieblingsidee hinein zu dichten. Sonſt wären die nackten Weltbegebenheiten, wie ſie bekannt ſind, ohne Zweifel ſchon öfter in dem Zuſammenhange dargeſtellt, den Jeder wahrnehmen kann, wer auch nur die Zeitungen mit Verſtand lieſet. Das Schickſal will die Menſchheit *europäiſiren*. Eine Form des allgemeinen Europäismus iſt im Werden. Durch den Conflict der Schwerdter und der Meinungen wird jetzt eben die Einheit befördert, gegen welche der Nationalismus ſich ſträubt. Die Form des allgemeinen Europäismus, der im Werden iſt, wird aber jetzt vorzüglich beſtimmt durch diejenigen Nationen, die man im wahren, welthiſtoriſchen Sinne die *großen* nennen kann, weil das Schickſal unverkennbar ſich ihrer bedient, die moraliſche und intellectuelle Cultur des Jahrhunderts im Großen zu leiten.

In den üppigen Boden des ſüdlichen Aſiens legte das Schickſal nur die erſten Saamenkörner der höhern Bildung nieder. Ein europäiſches Volk, das, wenn die Zahl der Köpfe die welthiſtoriſche Größe ausmachte, nicht zu den großen gezählt werden dürfte, mußte den wahren Europäismus gründen, und ihn in mehreren Richtungen ſchon zu einer Vollkommenheit ausbilden, über die er ſich nicht leicht wieder erheben wird. Die Griechen ſind in Europa die erſte große Nation im welthiſtoriſchen und weltbürgerlichen Sinne. Sie ſind zugleich die Nation, durch deren Kraft und Geiſt zum erſten Male klar wurde, was für eine moraliſche und intellectuelle Form der ganzen Menſchheit vom Schickſale zugedacht iſt. Der äſthetiſche Charakter der Griechen kommt hier nur mittelbar in Betracht. In mehreren ſchönen Künſten ſollte dieſes Volk ſchon das höchſte Ziel erreichen. Aber wie erreichte es dieſes Ziel? Durch daſſelbe freie Emporſtreben der Vernunft, das ſeit dieſer Epoche die Seele des wahren Europäismus wurde. Ein harmoniſches Gleichgewicht der Geiſteskräfte, wie es die Natur keinem anderen Volke ſo in Maße zugetheilt hatte, machte in griechiſchen Gemüthern die Entwickelung des reinſten Kunſtgefühls und des claſſiſchen Geſchmacks möglich. Aber in der Entwickelung dieſes Kunſtgefühls und Geſchmacks war es die Vernunft, die freie Ordnungsſtifterin, die den Canon der Vortrefflichkeit in ſpielenden Reflexionen erzeugte. Das war es ja eben, was die griechiſche Phantaſie ſo charakteriſtiſch von der aſiatiſchen und ägyptiſchen ſchied, dieſer herrſchende Widerwille gegen alles Unnatürliche, Ueberſpannte, und Ungeheure. Ziel und Maß, nicht ſyſtematiſch ergrübelt, ſondern durch freies Reflectiren in höchſt beſonnenen Gemüthern natürlich erzeugt, und dem Gefühle innigſt eingeprägt, iſt überhaupt ein Merkmal der griechiſchen Kunſt. Nach dem Vernünftigen, und folglich auch nach dem Natürlichen im edelſten Sinne, ſtrebte der griechiſche Geiſt mit fröhlicher Energie. Daſſelbe Streben herrſcht in den zahlloſen Verſuchen, die dieſes Volk wagte, den Despotismus, das Ungeheuer der bürgerlichen Welt, zu vernichten, und Staatsverfaſſungen nach Geſetzen der Freiheit zu ſtiften. Ein aſiatiſcher Sultan war in den Augen des Griechen ein eben ſo ſo abgeſchmacktes Ding, wie ein ägyptiſcher Götze. Folge dieſes herrlichen Strebens nach vernünftiger Freiheit im Dichten, Denken und Leben war denn auch die Entſtehung der griechiſchen Philoſophie. Ohne feindſelig den Volksglauben anzugreifen, bei welchem das Volk ſich wohl befand, aber auch ohne ſich durch dieſen Glauben feſſeln zu laſſen, verſuchten griechiſche Köpfe, von jenem Glauben unabhängig, das Räthſel des Daſeyns zu löſen. Nun entſtanden in Griechenland ungefähr eben ſo viel philoſophiſche Syſteme, als republikaniſche Staatsverfaſſungen entſtanden waren. Kein griechiſcher Philoſoph wollte eine neue Religion ſtiften, um das Volk durch Autorität an Meinungen zu feſſeln. Wer durch freien Gebrauch ſeines Verſtandes überzeugt war von der Lehre eines Philoſophen, der war dem Lehrer in ſeiner Schule willkommen. Die Schulen disputirten lebhaft genug gegen einander; aber es blieb beim diſputiren. Nur die Vernunft ſollte in Griechenland das letzte Wort behalten. Einzelne Facta, die gegen dieſe hiſtoriſchen Reſultate zu ſtreiten ſcheinen, ſind unbedeutende Ausnahmen von der Regel. Es hat keinen griechiſchen Zoroaſter, oder Brama, oder Moſes, oder Mahomed gegeben. Die griechiſche Volksreligion war durch einen zufälligen Zuſammenfluß von ausländiſchen Mythen und einheimiſchen Volksſagen von ſelbſt entſtanden. Die einzigen griechiſchen Philoſophen, die den Atheismus auf den Gaſſen predigten, waren die ſpäteren Cyrenaiker; und ſie wurden verachtet. Protagoras, der Sophiſt, verdankte ſeine Verweiſung aus Athen ſeiner dialektiſchen Keckheit. Sokrates mußte unter anderen Vorwürfen, die eine politiſche Faction gegen ihn zuſammenraffte, um ihn gerichtlich zu ermorden, zwar auch dieſen hören, "daß er neue Götter einführen wollen;" aber Jedermann erkannte den platten Vorwand, hinter dem ſich die Cabale verſteckte.

Alſo: Ein herrſchender Geiſt der Freiheit und Ordnung; ein Geiſt der Unabhängigkeit von allen willkührlichen Beſchränkungen; ein Geiſt der allgemeinen Toleranz in Sachen des religiöſen Glaubens; und endlich ein Geiſt des vernünftigen Geſchmacks; das iſt griechiſcher, das iſt echt europäiſcher Geiſt. Daß nun das Schickſal, dieſen Geiſt zu verbreiten, eine Veranſtaltung nach der andern ſeit der Entſtehung der griechiſchen Cultur getroffen hat, und noch trifft, wird man, nach menſchlicher Art zu reden, dem Schickſale doch wohl nicht übel nehmen.

Aber in der Art, wie der große Plan von der unſichtbaren Macht bis jetzt ausgeführt worden iſt, erblickt ein menſchlicher Verſtand nur paradoxe Mittel zur Erreichung eines göttlichen Zwecks.

Warum muſten die Römer die zweite große Nation in Europa werden? Zur Verbreitung der griechiſchen Cultur ſcheint wenigſtens die römiſche Tyrannei nicht nothwendig geweſen zu ſeyn; und die römiſche Freiheit war nicht edler, als die griechiſche. Da die römiſchen Waffen in Aſien und Aegypten eindrangen, fanden ſie dort ſchon den griechiſchen Europäismus vor. Auch unter die Celtiſchen Völkerſchaften in Europa hatte die griechiſche Cultur durch ſich ſelbſt auf dem Wege des Friedens Eingang gefunden. Aber raſcher ging die Ausführung des Weltplans unter den Händen der Römer allerdings vor ſich; und wenn gleich dieſe Welteroberer in allen Wiſſenſchaften und auch in den meiſten Künſten des Friedens hinter ihren Lehrern, den Griechen, zurückblieben, ſo war doch ihr Nationalſinn, ſelbſt in ſeiner Herrſchſucht, ächt europäiſch. Die Römer waren ein legislatoriſches Volk. Geſetz und Ordnung folgten den römiſchen Waffen. Selbſt die Tyrannei der Proconſuln, die den ſchönſten Theil der cultivirten Welt als eine Provinz der Stadt Rom regierten, hatte einen republikaniſchen Charakter. Die Vernunft war in der langen Periode der römiſchen Weltherrſchaft bis auf Conſtantin vor aller Unterdrückung ſicher. Wenn ſie in der höheren Speculation nicht fortſchritt, ſo erlag ſie doch auch keiner neuen Schwärmerei. Wo Römer herrſchten, verbreitete ſich eine geſunde Philoſophie des Lebens.

Aber mit der Zerſtörung der römiſchen Weltherrſchaft durch die rohen Eroberer von Norden verwandelt ſich das große Drama der Weltbildung aus einem einfach ſchönen Schauſpiele in ein abenteuerliches Spectakelſtück. Jahrhunderte lang ſchien die Menſchheit rückwärts zu gehen. Der echte Europäismus verſchwand nicht ganz; aber ſeine ſchönſten Züge, Vernunftfreiheit und Toleranz, büßte er auf lange Zeit ein unter der Herrſchaft einer morgenländiſchen Religion. Aus Aſien und Aegypten, wo der Europäismus ſeit einem halben Jahrtauſend ſich eingewohnt hatte, wurde er durch morgenländiſche Eroberer verdrängt. Das ſogenannte griechiſche Kaiſerthum wurde ein morgenländiſch organiſirter Barbarenſtaat, in welchem Herrſcher und Beherrſchte ihre Abkunft von ganz anderen Vorfahren nur noch durch das ausgeartete Griechiſch bewieſen, das ihre Sprache blieb. Es lag alſo gewiß in dem Plane des Schickſals, den Orient auf lange Zeit ſich ſelbſt wieder zu geben, und ſelbſt Europa, indem es chriſtlich wurde, in einem gewiſſen Sinne zu orientaliſiren. Drang doch der orientaliſche Geiſt, nach dem Untergange des griechiſchen Kaiſerthums, ſogar als ein recht roher, türkiſcher Geiſt ſelbſt in Griechenland ein, das eine türkiſche Provinz wurde! Auch im Norden von Europa wurde der aufkeimende Europäismus zum Theil eine Beute mongoliſcher Horden, gerade zu einer Zeit, als dort die Ruſſen in Nowgorod ſich ſelbſt zu cultiviren anfingen.

Gleichwohl hat das Schickſal eben in jenen trüben Jahrhunderten beinahe Wunder gethan, den europäiſchen Geiſt zu erhalten. Der ungeheure Schwarm der Hunnen unter der Anführung des ſiegreichen Attila wird gleichſam von dem letzten Athemzuge der entnervten Macht des abendländiſchen Kaiſerthums zurückgeſchlagen. Deutſche Eroberer theilen unter ſich das zerriſſene Europa, ſo weit es römiſch geweſen. Deutſcher Freiheitsgeiſt weckt die faſt erſtorbene Kraft der Menſchheit in den ſchönen Ländern wieder auf, wo man noch immer Lateiniſch ſprach. Aus dem Latein wird ein Romanzo, und Freiheit und Ordnung kehren ſonderbar wieder in romantiſchen Formen. Auf ſeinem alten Grund und Boden dringt der Deutſche immer verſtändiger auf Pflicht und Recht. Der Deſpotiſmus kommt nicht empor, oder erhält ſich nicht lange. Ein Volk von orientaliſcher Abkunft europäiſirt ſich zum Bewundern an der Donau. Aus finniſchen Horden bildet ſich die edle Nation der Ungern. Die erobernden Araber werden aus Frankreich zurückgeſchlagen von Carl Martell dem Franken. Und als der reißende Strom der mongoliſchen Barbarei im dreizehnten Jahrhundert noch ein Mal, und mit noch furchtbarerer Wildheit, vordrang, brach er ſich in Europa durch einen völlig unerklärbaren Zufall. Eine mächtige Abtheilung des zahlloſen Heers des Oktai-Chan, des Sohns des Dſchingis, iſt ſchon im Begriffe, Deutſchland, das ſich in ſeinem zerrütteten Zuſtande nicht vertheidigen kann, zu verſchlingen. Aber der mongoliſche Sieger, vom Schickſale regiert, beſinnt ſich eines Andern, und wendet ſich mit ſeinem Schwarme an der Grenze Schleſiens wieder nach Oſten zurück. Nie hat ſeitdem ein morgenländiſches Volk das Herz von Europa verwunden können. Die letzte Belagerung von Wien durch die Türken war nur ein kleiner Schrecken.

Die

Die Geſchichte der neueren Jahrhunderte, ſo weit ſie ein kosmopolitiſches Intereſſe hat, iſt nichts anders als die Geſchichte der Wiederherſtellung des echten Europäismus in neueren Formen. Ob dieſe Formen ſchöner, edler, nützlicher ſind, als die griechiſchen und römiſchen waren, iſt eine Frage für ſich. Auch haben ſie ſeit dreihundert Jahren in den verſchiedenen Reichen, aus denen der europäiſche Staatenverein jetzt zuſammengeſetzt iſt, ſo mancherlei weſentliche Abänderungen erlitten, daß man ihre Geſchichte ſpeciell vor Augen haben muß, um über ihren allgemeinen und relativen Werth zu entſcheiden. Dazu iſt hier nicht der Ort. Der äſthetiſchen Höhe des griechiſchen Europäismus näherte ſich der neuere nur eine kurze Zeit mit wahrer Genialität in Italien. In allen übrigen Ländern berührte er jene Höhe nur flüchtig, indem er ſie nachahmend umſchwebte. Am kräftigſten zeigte ſich der neuere Europäismus in ſeinen politiſchen Formen. Wenn die Verfaſſungen der Länder, durch das Lehnsſyſtem gebildet, immer ungriechiſch und unrömiſch bleiben mußten, ſo hatten dafür die Verfaſſungen der freien Städte in Europa, von Venedig bis hinauf nach Nowgorod, im Grunde dieſelbe Tendenz, wie ehemals die griechiſchen Republiken. Durchaus ungriechiſch blieb nur die religiöſe Seite des neueren Europa bis in das achtzehnte Jahrhundert. Die forſchende Vernunft lag bis dahin feſt an der Kette der poſitiven Dogmen. Man philoſophirte, aber immer unter Vorausſetzung des Poſitiven, an das man glaubte. Wer es wagte, eine Glaubenslehre zu prüfen, verwahrte ſich entweder vor der Kirche, wie die italieniſchen Ariſtoteliker im ſechzehnten Jahrhundert, oder er begnügte ſich, wie die deutſchen Reformatoren, zu lehren, wie das alte Kirchengebäude ausgebeſſert und aufgeräumt werden ſolle. Aber der Proteſtantismus war die Brücke, über welche die Vernunft im neueren Europa ſchüchtern zum Ziele der griechiſchen Freiheit zurückſchritt. Mit der proteſtantiſchen Gewiſſensfreiheit, ſo beſchränkt ſie auch anfangs war, entwickelte ſich wieder, was ſeit anderthalb tauſend Jahren in Europa unerhört geweſen war. Was das Ende dieſer neuen Emancipation der Vernunft ſeyn wird, melden die Jahrbücher der Vorzeit nicht. Die Gegenwart giebt uns nur Räthſel aufzulöſen. Aber vor einem allgemeinen Rückfalle der Vernunft unter die Herrſchaft der Satzungen und Traditionen ſcheint doch Europa ziemlich geſichert zu ſeyn.

Europa in ſeiner gegenwärtigen Geſtalt iſt ſchon bis zur Einförmigkeit vereinigt in Sitten und Gebräuchen, und noch mehr in einem Wechſel von Moden. Vernunft, Natur und guter Geſchmack wollen in dieſem Wechſel fortſchreiten, während auch Unvernunft, Unnatur und Geſchmackloſigkeit aus dieſem Beſtreben, und noch mehr aus ſeinen Reſultaten, wirklich hervorblicken. Mit jedem Jahre ſinkt eine Scheidewand nach der andern zwiſchen den Nationalſitten und Nationalcharakteren in Europa ein, ſo merkwürdig auch noch immer die Verſchiedenheit einiger europäiſchen Nationen iſt. Nur ſo viel ſcheint am Ende von Nationalismus in dieſem Welttheile übrig bleiben zu ſollen, als angeſtammte Sinnesart

und

und Clima unabänderlich mit ſich bringen. In dieſem beharrlichen Reſiduum der alten bunten Mannigfaltigkeit ſoll aber, nach dem erklärten Willen der Regierungen, eine geſunde Vernunft, die überall dieſelbe iſt, den Ton angeben, damit keine europäiſche Regierung hinter der andern zurückzubleiben ſcheine. Selbſt in den Gegenden, wo man ſich noch vor der Vernunft fürchtet, und wo man ſie nur unter einer beſondern Aufſicht der geiſtlichen und weltlichen Polizei tolerirt, giebt ſich dieſe Furcht ein vernünftiges Anſehen. Der Obſcurantismus ſchafft ſich ſogar eine Art von Philoſophie, damit er nicht zurückbleibe. Die republikaniſchen Formen verwandeln ſich freilich, wo ſie ſich noch erhalten, immer mehr in bloße Formalität; aber die natürliche Freiheit verliert wenig dabei; denn es iſt ein echt europäiſcher Monarchismus, der ſich immer beſtimmter entwickelt. Auch der alleinige Wille der Herrſcher ſucht vor der ganzen Welt vernünftig zu erſcheinen. Indeſſen ſpielen die Leidenſchaften auch ihre alten Rollen; und um ſie gemächlicher zu ſpielen, ſchaffen auch ſie ſich ihre Philoſophie. Die ärgerlichſte Frivolität brüſtet ſich ſogar. Sie paradirt bald als der feinſte Geſchmack, bald als die ſolideſte Kunſt des Lebensgenuſſes. Selbſt die Schurkerei ſchlägt ihr Capitel im gutmüthigen Helvetius auf, und erklärt es nach ihrer Weiſe. Mit einem Worte, man will von Rom bis Stockholm, und von Liſſabon bis Moskau, nur hier mehr, dort weniger, im Großen und im Kleinen, im Guten und im Böſen, und ſelbſt in der Unvernunft bis auf einen gewiſſen Punkt, vernünftig ſeyn.

Und in demſelben Jahrhunderte, da ſich der neuere Europäismus ſo allgemein entwickelt, dringt er in die übrigen Welttheile immer merklicher ein. Ganz Amerika, ſo weit es cultivirtes Land iſt, ſtellt nur ein zweites Europa vor. Aſien iſt von Europäern umzingelt. Gegen die bewaffnete Handelspolitik der unruhigen und nimmer ſatten Europäer muß der aſiatiſche Stolz ſelbſt bei europäiſchen Künſten ſeine Zuflucht ſuchen. Eher ſcheint freilich ſelbſt die große Negerei in Afrika, wo die Menſchheit ſeit Jahrtauſenden auf derſelben niedrigen Stufe ſteht, europäiſirt werden zu können, ehe der Araber, der Tibetaner, der Chineſe und der Indoſtaner die Denkart und Sitte ihrer Väter verlaſſen werden, um im europäiſchen Style der großen Welt zu leben. Aber wer weiß, was ſchon in einigen Jahrhunderten geſchehen ſeyn wird? Das ſonſt ſo furchtbare Aſien iſt in ſeinem Innern politiſch aufgerieben; ſeine moraliſchen Kräfte ſind zerſtreut. Der mürbe Coloß an der Grenze, das türkiſche Reich, darf nur erſt zuſammengeſtürzt ſeyn; und das ſchöne Klein-Aſien wird mit Aegypten bald wieder werden, was es in den fünf Jahrhunderten von Alexander dem Großen bis auf Conſtantin war, der auch der Große heißt. Wie ſich dann der Europäismus über den Euphrat hin weiter verbreiten wird, mögen unſre Enkel zu errathen verſuchen. Der arabiſche Beduin in ſeiner Wüſte bleibe indeſſen immerhin, wie der dreſſirte Chineſe in ſeiner abgeſchmackten Ceremonialbildung, und wie der ſanfte Hindu in ſeinem geduldigen Harren auf ein anderes Leben nach Brama's Geſetz, und wie die ewigen Juden, das heißt, die Stock-Juden, unter uns, eine Ausnahme von der Regel.

Aber in Europa ſelbſt iſt der neuere Europäismus noch eine ſehr unreife, und vielleicht eben deßwegen noch ſo herbe Frucht. Es iſt in ſeinen neuen, immer feiner berechneten Formen bei weitem noch nicht das harmoniſche Ganze, das er in Griechenland war. Ein ſolches Ganzes kann er auch noch nicht ſeyn, weil er das vereinte Werk mehrerer Nationen iſt, die zum Theil um die Ehre ſtreiten, in Europa den Ton anzugeben. Hier zeigt ſich uns, wohin das Schickſal mit der Verwirrung der Cultur und Barbarei in den mittleren Jahrhunderten zielte. Es ſollte nicht mehr Eine Nation ſeyn, die der intellectuellen und moraliſchen Bildung der übrigen ihren Typus, als einzig muſterhaften, entweder nach griechiſcher Art empfehlen, oder nach römiſcher Art aufdringen dürfe. Zu dieſer neuen Wendung der Welt-Cultur war ſchon durch die Zerſtörung der römiſchen Weltherrſchaft die Vorbereitung getroffen. In Italien, unter den Ruinen des claſſiſchen Alterthums, iſt der ſchlummernde Genius von Europa wieder erwacht; aber Italien in ſeiner durchaus veränderten Geſtalt war damals am wenigſten das Land, das der Welt neue Geſetze geben konnte. Es war zerſtückelt in ſeinem Innern, und die katholiſch-chriſtliche Weltregierung, die vom neueren Rom ausging, gehört dem Mittelalter an. Auch nicht ein einziges Mal konnten die Italiener, wie die Griechen in den perſiſchen Kriegen, als Nation ſich zeigen. Wie weinte nicht eben darüber der edle, von der weltbürgerlichen Seite ſeiner ſchönen Seele noch immer nicht genug bekannte Petrarch! Freilich vom Vatican herab gab das Oberhaupt der ka-

tho-

tholiſchen Chriſtenheit geiſtliche Geſetze, die tiefer, als alle weltlichen, in das Innerſte der intellectuellen und moraliſchen Cultur unſers Welttheils eindrangen. Aber eben dieſe morgenländiſch-geiſtlichen Geſetze hielten das Wiedererwachen des echten Europäismus am gewaltſamſten auf. Aus dem natürlichen Sträuben des europäiſchen Verſtandes gegen dieſe Heteronomie entſtanden die Religionsunruhen mit allen ihren Greueln. Dieſe Religionsunruhen hatten kaum mit einer völligen Trennung der neuen Kirchen von der einen und alten geendigt, als auch der Toleranz, die im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert von ſelbſt entſtanden war, wieder verſchwand. Die italieniſche Cultur wurde von dieſer Zeit an ſo einſeitig und weibiſch, daß die übrige Welt nur den äſthetiſchen Theil von ihr gebrauchen konnte. Immer tiefer ſank, beſonders ſeit dem Anfange des ſiebzehnten Jahrhunderts, die geiſtvolle Nation der Italiener.

Nicht viel beſſer erging es den übrigen romaniſchen Nationen, die ſich, ſeit der großen Religionstrennung, an die italieniſche Hierarchie enthuſiaſtiſch anſchloſſen. Eine kurze Zeit glänzte ihre einſeitige Cultur hoch über die Begriffe des nördlichen Europa hinaus. Welcher Deutſche im ſechzehnten Jahrhundert hätte die ſpaniſche Poeſie dieſes Jahrhunderts ganz empfunden? Aber ſelbſt die politiſche Größe der ſpaniſchen Nation konnte ihr keine Herrſchaft über die Geiſter erwerben. Nie hat ein mächtiger Staat mit ſolchen Kräften und ſolchen Anſtrengungen ſo wenig für ſich ſelbſt und für die Welt gethan, als

Spa-

Spanien ſeit der vollendeten Eroberung von Amerika. Ueberdieß war der ſpaniſche Europäismus ſchon im Keime nicht echt. Er war und blieb ein halber Orientalismus. Und Portugal theilte mit Spanien aus denſelben Urſachen daſſelbe Schickſal.

Das einzige Frankreich, das wie enthuſiaſtiſch für den Pabſt geſtritten, die proteſtantiſche Partei zwar in ſeinem Innern unterdrückt, aber ſie im Auslande aus Politik begünſtigt hatte, nahm jetzt im romaniſchen und katholiſch gebliebenen Theile von Europa einen welthiſtoriſchen Charakter an. Weniger imponirend, aber deſto feſter begründet, kündigte der echte Europäismus auf dem proteſtantiſch gewordenen England von weitem an, was er in der Folge leiſten werde. Von Deutſchland aus hatte doch der Proteſtantismus ſein gewagtes Spiel, auf deutſchen Verſtand trotzend, gewonnen. Die deutſche Rechtlichkeit war die ſtille Ehre der Nation, die übrigens ſich ſelbſt verkannte. Das ſonderbare Verhältniß der deutſchen Staaten zu der öſtreichiſchen Monarchie, einer ungariſch-böhmiſch-italieniſch-niederländiſch-deutſchen Monarchie, konnte das völlig niedergedrückte Selbſtgefühl der deutſchen Nation nach dem dreißigjährigen Kriege nicht wieder heben. Hatte ſich doch ſelbſt der deutſche Proteſtantismus am Ende nur mit ſchwediſcher Hülfe gerettet! Aber mit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts ſchlug das Schickſal zwei neue Blätter im Buche der Weltgeſchichte auf. Die preußiſche Monarchie entſtand; und im Nord-Oſten verwandelte ein einziger Mann das ungeheure, halb aſiatiſche ruſſiſche Reich in einen neuen Staat nach europäiſchen Formen.

Wenn

Wenn wir nun Europa, ſo wie es vor uns liegt, ohne Nationalvorurtheil, ohne politiſche Seitenblicke, und ohne alle Verkürzung des großen Maßſtabes der Welt-Cultur, in ſeiner kosmopolitiſchen Einheit überſchauen, ſo werden wir deutlich die merkwürdige Beſtimmung der *vier großen Nationen* gewahr, denen das Schickſal vorzugsweiſe den neueren Europäismus anvertrauet hat. Aber um die Beſtimmung dieſer Nationen richtig zu würdigen, müſſen wir einige *Formen der europäiſchen Weltcultur* genauer unterſcheiden.

Alle *romaniſch* redenden Völkerſchaften, deren Nachkommen die heutigen Italiener, Franzoſen, Spanier und Portugieſen ſind, nahmen, von der Epoche ihrer erſten Bildung an, in ihrer Denk- und Sinnesart eine eigene Richtung. So verſchieden ſie auch unter einander waren und immer mehr wurden, je nachdem ſie politiſch getrennt, oder vereinigt, ihre Selbſtentwicklung fortſetzten, oder in der Cultur zurückgingen, blieben ihnen doch gemeinſchaftliche Charakterzüge. Es waren zwar auch Germanen, die jene Reiche gründeten, in denen man jetzt Romaniſch ſpricht. Aber es bedurfte auch keiner langen Zeit, die eingewanderten Oſtgothen, Heruler und Longobarden in Italien, die Franken und Burgunder in Frankreich, und die Weſtgothen in Spanien und Portugal ihre Abkunft von germaniſchen Stammeltern vergeſſen zu machen. Sobald die eingewanderten Sieger ſich mit den Provinzialen, wie man damals die alten, Latein redenden Einwohner nannte, verheirathen durften, war ſchon die nächſte Generation *romaniſirt*. Die ſtille

Ueber-

Uebermacht, die die Cultur über die Rohheit immer am Ende behauptet, machte ſich nun in ihrem ganzen Umfange geltend. Nur der germaniſche Muth, der Freiheitsſinn, und die entſchiedene Neigung zu dem Lehnsſyſtem in den politiſchen Organiſationen, erhielten ſich unter den Italienern, Franzoſen, Spaniern und Portugieſen lange Zeit in gleicher Kraft. Mit den germaniſchen Sprachen verſchwanden im ſüdlichen Europa ſowohl die germaniſchen Geſichter als die charakteriſtiſchen Züge der Denk- und Sinnesart ihrer im Norden zurückgebliebenen Stammesvettern. Der ſüdliche Himmel und der Ueberreſt der römiſchen Cultur vereinigten ſich in der Erzeugung einer neuen Phyſiognomie, und einer neuen intellectuellen und moraliſchen Bildung. Die Phantaſie und der Witz gewannen die Oberhand über den kalten Verſtand. Das äſthetiſche Intereſſe geſellte ſich bald zu dem moraliſchen; es drohte auch bald, es beherrſchen zu wollen. Die Sinnlichkeit dieſer Nationen wurde immer dringender. Die Leidenſchaften durchbrachen kühner die Schranken des Rechts und der Pflicht. Der Enthuſiasmus knüpfte und löſte, bald große und edle, bald thörichte und abenteuerliche Verbindungen. Weit mehr zur intereſſanten Selbſttäuſchung geneigt, als der Nordländer, fühlen der Italiener, der Franzoſe, der Portugieſe, und ſelbſt der ernſthafte Spanier, eine geheime Neigung, auch Andere zu täuſchen, und vorzüglich, zu intriguiren. Auch wenn ein Süd-Europäer redlich iſt, behält er eine ſchlaue Reflexion für ſich. Die deutſche Ehrlichkeit, die ſich ganz hingiebt, hält der romaniſche Europäer für bloße Einfalt.

In jeder Richtung ſchien der eigentlich germaniſche Geiſt dem romantiſchen entgegen wirken zu ſollen. Beide germaniſche Hauptſtämme, die Deutſchen ſowohl als die Skandinavier, behielten auf ihrem alten Grund und Boden die Sprache ihrer Väter bei. Beſonders aber entwickelte ſich die ächt germaniſche Denk- und Sinnesart in den Deutſchen. Rauh, wie ihr Himmel und ihre nordiſche Sprache, blieben Jahrhunderte lang ihre Sitten, während ſie immer ſo viel von der ſüdlichen Cultur aufnahmen, als ſie gerade gebrauchen konnten. Phantaſie und Witz waren ihnen im Ganzen weniger eigen, als ein gerader und feſter Verſtand. Ihre gemäßigte Sinnlichkeit verlangte keinen außerordentlichen Reiz. Ihre Leidenſchaften nahmen leicht Vernunft an. Nichts Hervorſtechendes, nichts Hinreißendes, nichts Imponirendes kam in der Bildung der Deutſchen zum Vorſchein. Eine gewiſſe Unbehülflichkeit, die in ihrer Natur lag, erſchien bald als Steifheit, bald gar als Plumpheit. Aber mit dem geraden Verſtande und einer außerordentlichen Perfectibilität dieſes Menſchenſchlags vereinigte ſich Tiefe und Innigkeit des Gemüths. Beſonders erfüllte ein tiefes Gefühl für das Gute und Rechte die Bruſt des Deutſchen. Die halbe Ehrlichkeit, die eine ſchlaue Reflexion für ſich behält, nannte der Deutſche Falſchheit. Der langſame Verſtand des Deutſchen war, wo es Vortheil galt, leicht zu täuſchen. Aber wo es Wahrheit, Recht, und Redlichkeit galt, da betrog man ihn nicht ſo leicht. In der Tiefe des deutſchen Gemüths lag immer, bei aller

Kälte

Kälte des Verſtandes, eine entſchiedene Neigung zum religiöſen Enthuſiasmus.

Verſchieden von der germaniſchen Denk- und Sinnes-Art nicht weniger, als von der romaniſchen, war, von den erſten Zeiten der neueren Cultur der Europäer an, die ſlavoniſche. Es iſt ſchwer, ein treues Gemälde der moraliſchen und intellectuellen Eigenheiten des ſlavoniſchen Völkerſtammes im Ganzen zu entwerfen, weil die Völkerſchaften, in die er ſich theilte, ſo ganz verſchiedene Schickſale gehabt haben. Die Böhmen und Wenden wurden verſchlungen in den eben ſo zähen als loſe gewebten Nexus des deutſchen Reichs. Die Polen ſchienen ein Ideal von ariſtokratiſch-republikaniſcher Freiheit realiſiren zu wollen. Die Ruſſen wurden gar eine Zeitlang mongoliſche Unterthanen; und als ſie das mongoliſche Joch abgeworfen, gehorchten ſie unumſchränkten Herrſchern. Ueberall haben auch die Ereigniſſe des achtzehnten Jahrhunderts den alten Charakter des vornehmen Theils der Abkömmlinge des alten ſlavoniſchen Stammes geändert. Aber das Uebereinſtimmende und wirklich Nationale in der Denk- und Sinnesart dieſer Völkerſchaften iſt doch nicht ſchwer zu erkennen. Wie ihre Nationaltrachten, ſo iſt ihre urſprüngliche Geiſtesrichtung nur halb europäiſch. Den germaniſchen Völkerſchaften, beſonders den Deutſchen, ſind ſie faſt noch unähnlicher als den Süd-Europäern, mit denen ſie ſich auch weit leichter familiariſiren. Sie haben vortreffliche Anlagen, aber im Ganzen wenig Neigung, ſie auszubilden. Ihre Empfindungen ſind leidenſchaftlich;

ihre Leidenſchaften ſtürmiſch. Ihr Charakter hat etwas Hervorſtechendes; aber die deutſche Innigkeit und Tiefe des Gemüths iſt nicht ihr Erbtheil. Für äſthetiſche Cultur ſind ſie empfänglicher, als für wiſſenſchaftliche. In keiner Kunſt und in keiner Wiſſenſchaft haben ſie eine neue Bahn gebrochen. Ihre natürliche Raſchheit und Gewandtheit contraſtirt zu ihrem Vortheile mit der deutſchen Steifheit. Auch im Sklavenſtande ſind ſie jovialiſcher und munterer, als das deutſche Volk; geneigter zu Tanz und Spiel und zu allen Ergötzungen, in denen die ſinnliche Lebhaftigkeit eine Art von äſthetiſchem Schwunge nimmt. Ihre ganze Natur hat etwas ſcheinbar Genialiſches, das ſie ſelbſt, beſonders an dem Deutſchen, vermiſſen. Wo ihre Nationalität ſich ſelbſt überlaſſen wirkt, da können ſie deswegen auch keine Nation weniger leiden, als die Deutſchen. Aber die ſtille Kraft des deutſchen Geiſtes bemächtigte ſich der ſinnlichen Lebhaftigkeit der ſlavoniſchen Natur mit und gegen ihren Willen. Den Deutſchen verdanken ſelbſt die Polen einen großen Theil ihrer Cultur. Von deutſchen Königen beherrſcht, glaubten ſie ſogar eine Zeitlang, ſich beſſer zu befinden. Endlich wurden alle ſlavoniſchen Völkerſchaften, bis auf die Ruſſen und den ruſſiſch gewordenen Theil der Polen, erbliche Unterthanen deutſcher Fürſten. Als Peter der Große ſeiner ganzen Nation voraneilte, indem er tief empfand, wo es ihr fehlte, faßte er mit ſeinem kräftigen Verſtande beſonders die deutſche Form des Europäiſmus auf, drückte dieſe Form despotiſch wie mit einem Prägeſtocke der widerſtrebenden

Volks-

Volksmaſſe ſeiner Ruſſen ein, und nun erſt zeigte ſich die wirkliche europäiſche Anlage dieſer Halb-Aſiaten in der Empfänglichkeit, die ſie ſelbſt im Widerſtreben gegen die neue Bildung bewieſen. Die vornehme Welt zu Petersburg und Moskau lebt ſchon ganz wie die in Paris und London. So hätte kein Großherr in Conſtantinopel einen neuen Ton angeben können, auch wenn er den alten Islam in allen ſeinen Rechten ungekränkt gelaſſen hätte.

Noch eine andre, in ihren angeſtammten Eigenheiten ſehr merkwürdige Nation, die Ungarn, ſind durch ihre politiſche Lage längſt verhindert, in das große Rad der Welt-Cultur ſelbſtſtändig einzugreifen. Was ſonſt von Fragmenten alter europäiſcher Völkerſchaften in Schottland, Irland, Wales, Nieder-Bretagne, an den Pyrenäen, und an der türkiſchen Grenze ſich erhalten hat, iſt nur Anhang zum Ganzen.

Das Territorium der romantiſchen Denk- und Sinnesart ſondert ſich auf dem feſten Lande von Europa von dem Grund und Boden des germaniſchen Europäismus durch eine gebogene Linie ab, die ungefähr von Lüttich bis Baſel läuft, dann die Schweiz umſchließt, und ſich mit der ſüdlichen Grenze von Oſtreich bis beinahe an das adriatiſche Meer hinzieht. Von dieſem Punkte zieht ſich nordwärts über Riga hinauf die lange Linie zwiſchen den germaniſchen und den ſlavoniſchen Stämmen. Die Krümmungen dieſer Linie nachzuweiſen, wäre hier überflüſſig. Doch überſehe man nicht die Abweichungen in dem Gemiſche der Länder und Nationen, wo zum Beiſpiel das ſlavoniſche Böhmen faſt von allen Seiten von deutſchredenden Nachbarn umgeben und ſelbſt in ſeinem Innern zum Theil verdeutſcht iſt, oder wo Deutſche, von ihrem Mutterlande abgeſondert, ſich angeſiedelt haben, wie in einem Theile von Ungarn und Siebenbürgen. Nun überſchaue man kosmopolitiſch das Ganze dieſer geographiſchen Miſchungen und Abſonderungen. Welch ein überraſchendes Verhältniß!

Der engliſche Europäismus, ſo weit er auf das Mutterland eingeſchränkt iſt, hat das kleinſte Territorium. Aber wie hat ſich auf dieſem beſchränkten Raume das Eigenthümliche des germaniſchen Völkerſtammes faſt wunderbar entwickelt! Und welch einen Einfluß auf die Welt-Cultur hat England erhalten! Unter den romaniſchen Nationen iſt die franzöſiſche die einzige, die durch ihre Sitten und Sprache, wie durch ihre politiſche Macht, eine welthiſtoriſche Größe behauptet. Aber auch die deutſche Nation zeigt ſich uns ſchon auf der Landkarte in auffallender Größe. So weit man von den Alpen bis an die Grenze von Ingermannland hinauf deutſch ſpricht, exiſtirt die deutſche Nation in moraliſchem und intellectuellem Sinne. Holländer, Schweden und Dänen theilen mit dem Deutſchen zwar nicht die deutſche, aber die germaniſche Denk- und Sinnesart in ihren weſentlichſten Richtungen. Mit dieſem Maßſtabe gemeſſen, erſcheint auch die ruſſiſche Macht nicht mehr in der Geſtalt eines Rieſen, der über Europa wegſchreiten kann.

Wenn dieſer Rieſe etwa einmal ſeine ſlavoniſche Natur der Welt aufdringen wollte, hätte er es mit einem andern zu thun, der ihm an moraliſcher und intellectueller Kraft weit überlegen iſt.

Vier große Nationen leiten alſo jetzt die Welt-Cultur. Zwei jener Nationen, die franzöſiſche und die engliſche, geben den Ton laut an. Die dritte, die deutſche, geht ſtiller ihren Gang, ohne politiſche Einheit, aber mit unverdroſſener Kraft fortſchreitend, und unverkennbar beſtimmt, künftig die Lehrerin der Welt zu werden. Die ruſſiſche Macht begünſtigt den Europäismus überhaupt. Sie verſpricht, wenn er tiefer in ihr Inneres eingedrungen ſeyn wird, ihn auch in einen aſiatiſchen Staat, der ſchon entſtehen wird, zu verpflanzen. Auf dieſe Art könnten die Ruſſen die allgemeine europäiſche Cultur, wie die Römer die griechiſche, verbreiten helfen.

Aber von welcher der vier großen europäiſchen Nationen die Welt ſich das Beſte zu verſprechen hat, darf der Weltbürger fragen. Data genug liegen vor ihm, die er in einen Reflexionspunkt zuſammenziehen kann, um, nach ſeiner beſten Einſicht, zu fürchten, oder zu hoffen.

Die franzöſiſche Cultur hat bisher am meiſten auf ganz Europa gewirkt. Ihr Wiederſchein iſt auch in allen übrigen Formen des neueren Europäismus nicht zu verkennen. Die Grazie der Sitten und die Eleganz der Sprache waren in Frankreich ein vorzüglicher Gegenſtand des Studiums, während im ſiebzehnten Jahrhunde. die Cultur überhaupt in den übrigen romantiſchen Län-

Ländern zurückging. Für alle Wiſſenſchaften und Künſte iſt man ſeitdem in Frankreich thätig geweſen. Die Franzoſen ſchienen die neuen Griechen für Europa werden zu wollen. Man trat fröhlich in ihre Fußtapfen. Die franzöſiſche Heiterkeit warf ihre Strahlen überall auf den Lebensgenuß. Was das franzöſiſche Ceremoniell Eckiges und Uebertriebenes hatte, wurde durch Freundlichkeit und Würde auf eine ähnliche Art veredelt, wie die geſchmackloſe franzöſiſche Tracht im Zeitalter des gefeierten Ludwig's ſich durch den Anſtand empfahl, mit dem man ſie trug. Ein blendendes Colorit von Humanität gab ſelbſt der franzöſiſchen Thorheit das Recht, ſich überall zu zeigen. Aber ſchon in jenem, wirklich reizenden Blüthenalter der franzöſiſchen Cultur ſprach aus allen ihren Erfindungen und Einrichtungen kein rechter Genius der Menſchheit. Aeſthetiſch und gleichſam übergriechiſch ſollte die franzöſiſche Nationalbildung ſeyn; aber der franzöſiſche Geſchmack war ſo einſeitig und beſchränkt, daß er Eleganz mit der höchſten Schönheit verwechſelte, dem emporſtrebenden Geiſte das Vornehme anſtatt des Idealen zum Ziele anwies, und eine ängſtliche Beobachtung conventioneller Regeln beinahe zur Hauptſache der äſthetiſchen Vollkommenheit machte. Allerdings war dem franzöſiſchen Geſchmacke, wie dem griechiſchen, alles Phantaſtiſche und Ungeheure zuwider. Seine Geſetze ſollten gebieten, was vernünftig und natürlich iſt; und ſie geboten es in der That, wo die Neigung zum Willkührlichen und Conventionellen nicht vordrang. Aber dieſe Neigung drang faſt überall vor. Die fran-

zöſi

zöſiſchen Dichter und Kritiker beengten mit vornehmer Wichtigkeit auch die Formen des Erhabenen nach Regeln der Poetik des Ariſtoteles, die ſie nicht verſtanden, und doch als wahrhaft natürliche Regeln pünktlich befolgt wiſſen wollten. Welch ein beſchränkter und einſeitiger Kritiker war der gefeierte Boileau! Welche ſeichten Urtheile fällte die Partei des feinen, ſonſt ſo geiſtreichen Fontenelle über die Poeſie der Alten! Wie etwas ſchön und groß ſeyn könne, das nicht in conventionelle Formen eingezwängt iſt, wurde den Franzoſen immer unbegreiflicher. Cela se fait, cela ne se fait pas; cela se dit, cela ne se dit pas; wurde eine Grundregel des franzöſiſchen Geſchmacks im Dichten wie im Leben. Auch die Art von Philoſophie, die ſeit dieſer Zeit in Frankreich noch etwas gelten ſollte, mußte immer oberflächlicher werden, um die Nation zu intereſſiren. Aber alle Wiſſenſchaften erhielten in Frankreich eine reichere und elegantere Form, obgleich nur die Naturwiſſenſchaften und die Mathematik eine weſentliche Erweiterung. Um alle Wiſſenſchaften, ausgenommen die Philoſophie in dem Sinne, wie der Deutſche das Wort nimmt, haben ſich die Franzoſen durch vortreffliche Schriften verdient gemacht. Die Politik erhielt bei ihnen durch Montesquieu eine neue Richtung nach republikaniſchen Principien, die ſchnell in die öffentliche Denkart eindrangen, nachdem die Nation ſeit länger als einem Jahrhundert eine Ehre darin geſucht hatte, zu allem, was despotiſche Miniſter über ſie verfügten, Vive le Roi zu rufen. In welchem Zuſtande Frankreich ſich dakam, als die große Revolution ausbrach, die blutigſte und greuelvollſte aller Revolutionen, die die Weltgeſchichte kennt, haben Schriftſteller von allen Partheyen oft genug beſchrieben. Warum dieſe Revolution den Ausgang nehmen mußte, den ſie genommen hat, ſcheint wenigſtens der Nation ſelbſt noch nicht klar geworden zu ſeyn. Aber wenn man auch in dem natürlichen Ausgange dieſer ſchauderhaften Weltbegebenheit die ewige Nemeſis erkennt, die das Verderben auf ſeine Urheber und Vollender zurückwälzte, muß man nicht vergeſſen, daß das ungeheure Werk des Unrechts und der Unvernunft nichts Geringeres, als der Triumph des Rechts und der Vernunft, ſeyn ſollte. Menſchenrechte, die man proclamirte, wollte man geltend machen. Die Vernunft ſelbſt ſollte als Göttin verehrt werden, nachdem man von Gott nichts mehr wiſſen wollte. Eine ruchloſe Philoſophie nannte ſich die wahre. Von ihr ſollte die wahre Ordnung der Dinge ausgehen. Wer in dieſem Charakterzuge der franzöſiſchen Revolution nicht eine neue, wenn gleich ſchiefe, Evolution des ächten Europäismus anerkennt, überſieht das Merkwürdigſte in dieſer ganzen Weltbegebenheit. Wer es aber nicht überſieht, wird auch nicht bezweifeln, daß die natürlichen Folgen der franzöſiſchen Revolution fortwährend ſich auf eine Art entwickeln werden, an die noch immer die Staatsmänner nicht glauben wollen, die den Geiſt der Zeit in eben die Schranken zurückzubannen ſtreben, die er in Frankreich frech und unnatürlich geſprengt hat. Nicht was die franzöſiſchen Revolutionsmänner Vernunft nannten, ſondern die Vernunft überhaupt regt ſich ſeit dieſer Zeit in der öffentlichen Meinung überall, wo von politiſchen Dingen die Rede iſt, unaufhaltbar. Was in Staatsangelegenheiten, wie in andern Dingen, wahrhaft vernünftig iſt, kann doch nur durch den Conflict der Meinungen ausgemittelt werden. Ueberall in Europa ſträubt ſich deßwegen der Geiſt der Zeit gegen politiſche Maßregeln, die, wenn auch in der beſten Abſicht, durch gewaltſame Hemmung des freien Gedankenverkehrs die Vernunft ſelbſt aufhalten zu wollen ſcheinen. Die Regierungen, die den freien Gedankenverkehr mehr beſchränken, als es um des gemeinen Beſten willen unumgänglich nöthig iſt, die alſo nicht der Maxime folgen, ihn ſo wenig, als irgend möglich, zu beſchränken, handeln jetzt ihrem eigenen Intereſſe ſo ſichtbar entgegen, daß auf ſie ein Theil der Schuld zurückfällt, wenn neue Revolutionen ausbrechen. Aber nicht nur dieſe Wirkung der franzöſiſchen Revolution wird dauern; auch der Einfluß, den Frankreich ſchon früher auf den allgemeinen Europäismus hatte, wird wohlthätig und verderblich fortwirken. Die Franzoſen ſind noch immer die vorige Nation; noch eben ſo geiſtreich und gewandt, eben ſo intrigant, und eben ſo unternehmend. Ihre unvertilgbare Eitelkeit ſelbſt iſt dabei intereſſirt, daß ſie nie aufhören, in Europa eine große Rolle zu ſpielen. Ihre Moden und ihre Thorheiten behalten etwas Intereſſantes, das zur Nachahmung reizt. Ihre Sprache wird die Herrſchaft, in deren Beſitze ſie iſt, ſo leicht nicht verlieren; denn das Bedürfniß

einer

einer allgemeinen Staatsſprache und einer allgemeinen Umgangsſprache für die höheren Stände, die aus allen Theilen von Europa mit einander in Berührung kommen, wird bleiben; und eine Sprache, die zu dieſem Zwecke ſich mehr empföhle, als die franzöſiſche, die ſich mit den Sitten der großen Welt und vorzüglich für dieſe Sitten gebildet hat, wird in Europa nicht geſprochen. Die verderblichen Einmiſchungen der franzöſiſchen Politik in die Angelegenheiten aller europäiſchen Mächte werden nicht ausbleiben, ſobald, früher oder ſpäter, diejenigen Mächte ſich entzweien, von deren Eintracht die Ruhe von Europa abhängt. Um ſo ſorgfältiger muß da, wo man nicht franzöſiſch geſinnt iſt, der Patriotismus in Thätigkeit erhalten werden, um die ſchädlichen Wirkungen der franzöſiſchen Cultur abzuwehren. Aber wo man von den Franzoſen nichts mehr lernen und alles Franzöſiſche mit blindem Haſſe verfolgen will, wird man nur ſich ſelbſt ſchaden.

Die engliſche Cultur, die jetzt der franzöſiſchen in ihren Einflüſſen auf die Welt die Wage hält, hatte von ihrer Entſtehung an einen weſentlich andern Charakter als die franzöſiſche. Ein germaniſches Volk erobert die britanniſche Inſel, in der ſich die römiſchen Einrichtungen auch damals, als die Eingebornen wieder auf ihr herrſchten, nicht ganz verloren hatten. Kaum iſt den angelſächſiſchen Eroberern, nach der Beſitznahme des nun nach ihnen genannten Englands, die Einführung ihrer Sprache und ihrer Sitten und Gebräuche gelungen, als

ſie,

ſie, nach tapferem Widerſtande, ſich däniſchen Eroberern unterwerfen müſſen. Dieſe Dänen, alſo auch ein germaniſches Volk, werden wieder verdrängt von ihren in Frankreich ſchon zu Franzoſen gewordenen Stammesbrüdern aus der Normandie. Nun erſt bildete ſich engliſcher Geiſt und Charakter. Von nun an war eine originelle Miſchung der germaniſch gebliebenen Denk- und Sinnesart mit der halbromaniſchen, die die Normannen aus Frankreich nach England verpflanzten, die Grundlage aller Eigenheiten der engliſchen Cultur. Germaniſcher Charakter und romaniſcher Geiſt vereinigten ſich zu einem überraſchenden Ganzen. Kräftig ſtrebte die neue Nation nach bürgerlicher Freiheit und Ordnung. Immer mehr verlohr ſich die alt-ſächſiſche Schwerfälligkeit in England; und doch blieb die engliſche Cultur unfranzöſiſch. Das moraliſche Intereſſe war und blieb in der Bruſt des Engländers, wie des Deutſchen, ſtärker, als das äſthetiſche. Doch kam durch engliſchen Geiſt und Fleiß endlich eine ſolche Eleganz in die Geräthſchaften der bürgerlichen Bequemlichkeit und des Wohllebens, als ob Vulkan mit ſeiner Grazie, nach der homeriſchen Dichtung, die Aufſicht über die engliſchen Fabriken übernommen hätte. Bürgerliche Rechtlichkeit wurde die Krone der engliſchen Tugenden. Im altſächſiſchen Style nennt noch immer der gemeine Mann in England den Mann nach ſeinem Herzen einen "ehrlichen Kerl" und einen "tüchtigen Kerl" (an honest fellow and a clever fellow.) Auch in der engliſchen Cultur iſt das Conventionelle nicht zu verkennen. An

Allem, was Nationalſitte iſt, hängt der Engländer mit Starrſinn, eben darum, weil es Nationalſitte iſt. Aber das Vernünftige und das Natürliche iſt überall, wo es Hauptſachen gilt, auch dem Engländer das Weſentliche. Die Nation will raſtlos fortſchreiten. Alles ſoll vervollkommnet werden "im alten England." Eine gewiſſe Derbheit im Lebensgenuſſe hält der Engländer für nothwendig zur freien Entwickelung einer ſelbſtſtändigen Individualität. Aber auch in ſeinen Ausſchweifungen ehrt er gewiſſe Schranken. Es iſt ſchwer, den Schein der Partheilichkeit zu vermeiden, wenn man koſmopolitiſch von dieſem Volke ſpricht. Daß ein merkantiliſcher Geiſt ſich der engliſchen Nation bemächtigt hat, iſt nicht zu leugnen. Daß der engliſche Nationalſtolz für den Ausländer etwas Drückendes hat, iſt eben ſo gewiß; und daß er ſich mit ſeinen Anſprüchen in der Herabſetzung des ausländiſchen Verdienſtes zuweilen lächerlich macht, leidet auch keinen Zweifel. Aber welche Nation hat denn ſchon den wahren Rechten der Menſchheit im Ganzen ſo gehuldigt, wie die Engländer? Welche handelnde Nation hat die Erde, deren Schätze ſie verſchlingen möchte, ſo ſtudirt? Durch eine engliſche Parlamentsacte iſt der ſchamloſe Negerhandel zum erſten Male koſmopolitiſch verboten. Ueberall, wohin der engliſche Handelsgeiſt gedrungen iſt, hat er ſich auch für die Wiſſenſchaften thätig bewieſen. Und wo hat die Vernunft theoretiſch und praktiſch die öffentliche Denkfreiheit ſo beſtimmt in Schutz genommen, wie in England? Wo hat der öffentliche Sinn für Recht

und

und Redlichkeit dem Mißbrauche des öffentlichen Gedankenwechſels ſo unanſtößige Schranken geſetzt? Wo riß ſich der freie Menſchenverſtand mehr von allen willkürlichen Beſchränkungen los, ohne die öffentliche Ordnung zu ſtören? Wo wird das Streben nach dem Vortrefflichſten, auch in ſeinen Verirrungen, von dem gebildeteren Theile der Nation mehr geachtet? Wo hat das Intereſſe für das allgemeine Wohl überhaupt mehr helle Köpfe und thätigere Geſinnungen vereinigt? Und wenn die Philoſophie auf den brittiſchen Inſeln den Gipfel des ſpeculativen Wiſſens nicht erſtiegen hat, ſo verdankt ſie den brittiſchen Philoſophen, beſonders der ſchottiſchen Schule, eine ganz neue Analyſe des moraliſchen Gefühls, und kraft dieſer Analyſe eine Moral, die zwar den denkenden Kopf nicht befriedigt, aber tief in das wirkliche Leben eingreift, und die menſchliche Natur gegen die Sophiſmen des Egoiſmus, die nirgends mehr Parteigänger, als in Frankreich, gefunden haben, nachdrücklich in Schutz nimmt.

Nicht ſo anziehend, wie die franzöſiſche Nationalcultur, nicht ſo impoſant, wie die engliſche, iſt die deutſche. Die allerungünſtigſten Conjuncturen, welche die Selbſtentwickelung einer edeln Nation aufhalten können, trafen auch immer die Deutſchen. Unter den vielen Fürſten und Herren, die unter kaiſerlicher Oberhoheit herrſchten, lag Deutſchland immer mit ſich ſelbſt im Streite. Ein unſeliger Religionskrieg und eine neue Zerſpaltung der deutſchen Nation in die proteſtantiſche und die katholiſche Hälfte waren die

Folge des halb gelungenen, halb ſich ſelbſt zerſtörenden Emporſtrebens nach Freiheit des Gewiſſens. Es mußte ſich fügen, daß genau um die Zeit, als die franzöſiſche und engliſche Nation zu wetteifern anfingen, die deutſche ſo entkräftet war, daß ſie ſich alles gefallen laſſen mußte, was die Politik Frankreichs, Schwedens und Oeſtreichs über ſie verfügte. Nie fielen die natürlichen Mängel der deutſchen Denk- und Sinnes-Art mehr, wie ihre Vortrefflichkeit weniger in das Auge, als gerade damals. Keine Nation hat aber auch eine ſo vielſeitige Perfectibilität, eine ſolche Empfänglichkeit für alles Gute und Große. Deutſchland, das Herz von Europa, im moraliſchen, wie im geographiſchen Sinne, muß ſich in ſeine politiſchen Schickſale fügen; es iſt jetzt überall, wo Deutſche wohnen. Das Ganze, dem das deutſche Gemüth anhängt, iſt die Menſchheit. Daher nimmt dieſe Nation das Gute ſo willig auf, woher es auch komme. Daher hat ſie freilich auch lange genug die Thorheiten des Auslandes nachgeäfft, um nicht zurück zu bleiben. Mit ſichtbar ſteigendem Gefühle ihres eigenen Werths lernt ſie endlich ſich ſelbſt kennen. Die knechtiſche Demuth, in der das Volk vom Rhein bis an die Oder während der langen Periode der deutſchen Gallomanie verſunken war, hat ſich wie eine Wolke verzogen. An vernünftiger Freiheit iſt jetzt keiner Nation in der Welt mehr gelegen, als der deutſchen. Aber der Deutſche begreift auch immer mehr, daß die vernünftige Freiheit, auf die er Anſpruch macht, mit mehreren Staatsverfaſ-

ſun

fangen vereinbar iſt. Die Deutſchen lieben ihre Fürſten, wie ehemals die Franzoſen ihren König liebten. In England ſelbſt ſtrebt die Vernunft nicht ſo kräftig zum Ziele wahrer Aufklärung, wie in Deutſchland. Aus dem Gedränge der neueſten Philoſophien der Deutſchen wird ſchon zur rechten Zeit ein erfreuliches Reſultat hervortreten. Keine falſche Philoſophie wird den Deutſchen die Religion entreißen. Aber nirgends findet auch der Menſchenverſtand, ungeachtet aller Sophismen ſchwärmeriſcher Secten, außerhalb England eine ſo ſtarke Partey, und nirgends dringt er ſo fühlbar in den religiöſen Volksunterricht ein, wie in Deutſchland. Eines äſthetiſchen Enthuſiasmus iſt nun einmal unſere Nation nicht fähig; aber deſto glühender iſt dieſer Enthuſiasmus in einzelnen äſthetiſchen Naturen, die in Deutſchland, zur Verwunderung des ſüdlichen Europa, ſeit funfzig Jahren erwuchſen. Ein deutſcher Schulmann, Johann Winkelmann, rief den höheren Kunſtſinn in Italien wieder zum Leben. Ein deutſcher Odendichter, Klopſtock, drückte die tiefſte Innigkeit eines echt deutſchen Gemüths griechiſchen Formen ein. Mit der italieniſchen Muſik wetteifert die deutſche. Die alten Schulen der italieniſchen Mahlerei ziehen beſonders deutſche Schüler. Die deutſche Gelehrſamkeit iſt jetzt der Inbegriff aller Gelehrſamkeit der ganzen Welt. Und für Erziehung und öffentlichen Unterricht wird ſelbſt in England nicht ſo verſtändig geſorgt, wie in Deutſchland.

Was nun weiter aus der europäiſchen Cultur werden, und welchen Antheil an ihrer Verbreitung die große Macht im Norden nehmen wird, hängt beſonders von politiſchen Ereigniſſen und von den Maximen der Regierungen ab. Auf unſre gegenwärtige Volksaufklärung iſt weniger zu rechnen. Sehr trübe Tage können noch kommen. Aber der Europäiſmus wird nicht untergehen, und die zu ihm gehörenden Ideen von Wahrheit, Freiheit, und Recht, werden ſich immer wieder verjüngen, wenn auch in andern Welttheilen die Schwärmerei und der Deſpotiſmus ihr altes Anſehen bis zum Schluſſe der Weltgeſchichte behaupten ſollten.

VII.

Ueber
Schiller's Genie und Schriften.

Ueber

Schiller's Genie und Schriften.

An den Werken der Meiſter vom erſten Range muß die Kritik ſich üben, wenn ſie Fortſchritte machen und ſich nicht auf das Gewöhnliche und längſt Bekannte beſchränken will. Denn wo das Genie nicht vorgearbeitet hat, findet der kalte Verſtand nichts Neues. Aber wenn die Kritik wahrhaft fortſchreiten will, darf ſie auch nicht ſchwärmeriſch werden, nicht, von Bewunderung trunken, die Verirrungen des Genies mit ſchmeichelnden Phraſen umhüllen. Sehr iſt ihr anzurathen, daß ſie zur freien Würdigung glänzender Verdienſte auch den Tod deſſen abwarte, der keiner Hülfe bedarf, um im Andenken der Nachwelt unſterblich zu ſeyn. Denn es gibt eine litterariſche Discretion, deren ſtille Geſetze nur der Cynismus nicht achtet; es gibt eine edle Scheu vor rückſichtsloſer Beurtheilung noch lebender großer Männer. Auch die Dankbarkeit, die man für ſie empfindet, beſchränkt die

Kritik, ſo lange man nur irgend zu beſorgen hat, daß ein gerechter Tadel ihnen empfindlich ſeyn könnte. Und es liegt überhaupt etwas Gemeines in der ſchneidenden Trennung der Perſon von der Sache, wo die Sache ſelbſt groß iſt, und wo ſie ohne die Perſon nicht da wäre.

Schiller iſt einer der größten Dichter der neueren Jahrhunderte. Wir wollen den Charakter ſeiner Poeſie zuerſt im Allgemeinen ſo rein als möglich aufzufaſſen ſuchen. Dann wird ſich leichter zeigen laſſen, wie er dieſen Charakter in jede Art ſeiner Geiſteswerke übertrug. Was er vorzüglich als Hiſtoriker und als Aeſthetiker geleiſtet hat, erſcheint nur da im rechten Lichte, wo man auch in den proſaiſchen Schriften dieſes großen Geiſtes den dichteriſchen Blick wiedererkennt, mit dem er die ganze Welt überſchauete.

Schiller der Dichter war keiner von den Vielen, die man zu den Dichtern zählt, weil es ihnen gelinge, der Natur, oder ſich ſelbſt, eine poetiſche Seite abzuſehen, und dieſe mit Geiſt und Gefühl in guten Verſen darzuſtellen. Ihm war dichteriſches Genie im ganzen Sinne des Worts, und mit dieſem Genie ein perſönlicher Charakter zu Theil geworden, von dem die ſogenannten ſchönen Geiſter gewöhnlich nicht einmal eine Ahndung haben. Das moraliſche Intereſſe war mächtig in ſeiner Bruſt. Die Welt lag vor ihm als ein Ganzes da. Sein Blick fiel in die innerſten Tiefen des Gemüths. Die Aufgabe des menſchlichen Daſeyns ſchwebte ihm, wie dem Philoſophen, in ihrem ganzen Umfange vor. Unerſchrocken muſterte er alle natürlichen und conventionellen Formen

des

des Lebens. Vom Höchſten zum Niedrigſten blickte er früh mit ſolcher Kühnheit auf und ab, daß ihm, als er noch ein Jüngling war, das moraliſche Leben als ein furchtbarer Kreis erſcheinen konnte, in welchem das Letzte wieder zum Erſten wird, wenn in dem Großen die Extreme des Guten und des Böſen einander berühren. Mit dem Trauerſpiele, Die Räuber, das kein anderer Dichter geſchrieben haben konnte, und das durch keine Kritik und keine Moral hat verdrängt werden können, trat Schiller zuerſt ganz in ſeinem perſönlichen Charakter auf. Roh und wild lagen die Formen der moraliſchen Welt in ſeinem Geiſte noch unter einander. Aber eine große, kühne, freie und edle Lebensanſicht ſpricht aus dieſer energiſchen Dichtung. Es war ein enormer Verſuch, den Adel der menſchlichen Natur in ihrer wildeſten Ausartung nachzuweiſen.

Schiller's Poeſie iſt eine ächte Schweſter der Philoſophie. Sie ruhet auf der Idee des Unendlichen. Aber ſie verleugnet auch in ihren Verirrungen das tiefe Naturgefühl nicht, das den wahren Dichter von dem ſinnreichen Phantaſten unterſcheidet. Was mehrere unſrer neueſten deutſchen Schwärmer das Ideale in ihrer Kunſt nennen, dieſes Gaukelſpiel mit myſtiſchen Schatten, Arabesken, verworrenen Traumbildern, ſeltſamen Einfällen, grübleriſchen Betrachtungen und froſtigen Allegorien, die da romantiſch ſeyn ſollen, war Schiller's Geiſte fremd. Alle ſeine poetiſchen Erfindungen haben einen kräftigen Naturgehalt. Aber es ſpricht aus ihnen auch eine herrſchende Idee, die das Innere des moraliſchen Lebens zu durchbringen ſtrebt. Daher iſt Schiller's Poeſie keine Shakeſpeariſche oder Göthiſche Poeſie, die von tief empfundenen Eindrücken ausgeht. Schiller's poetiſcher Erfindungsgeiſt geht faſt immer von Reflexionen aus. Er ſteigert nicht, wie Shakespear und Göthe, das Natürliche zum Idealen hinauf: er ſenkt ſich unter allgemeinen Betrachtungen aus der Ideenwelt zur Natur herab. Die Schilleriſche Poeſie iſt deßwegen faſt immer zugleich darſtellend und räſonnirend.

Dieſer räſonnirende Geiſt, der in Schiller's lyriſchen Gedichten beſonders hervorſticht, hat auch das große Publikum veranlaßt, den Dichter, deſſen philoſophiſcher Kopf aus ſeinen Erfindungen weit mehr, als aus ſeinen Sentenzen ſpricht, um dieſer Sentenzen willen einen philoſophiſchen Dichter zu nennen. Nicht ſowohl durch ihre Sentenzen, als durch den lebendigen Ausdruck des Höchſten und Urſprünglichen im menſchlichen Geiſte iſt die Schilleriſche Idealpoeſie mit der Philoſophie verwandt. Aber auch das Sentenziöſe der Schilleriſchen Poeſie gehört zu ihrem Weſen. Sie hat ein didaktiſches Gepräge. Sie greift zugleich, und nicht immer zu ihrem Vortheile, in die Philoſophie des Zeitalters ein, und wird dadurch modern, außer wo ſie ſich gefliſſentlich mit der antiken Poeſie zu verſchwiſtern ſucht. Deßwegen fehlte ihr auch, bei aller Idealität, lange Zeit, bis auf die letzte Periode ihrer Bildung, die ſchöne Natureinfalt, zu der ein Dichter, der ſo anfängt, wie Schiller, nur langſam den Weg findet. Die älteren Werke dieſes Dichters ſpannen zwar auch die Natur nicht auf die Folter der

Kunſt; aber ſie exaltiren das Ungemeine öfter bis zum Ungeheuern; denn die Reflexion, aus der ſie erwuchſen, dehnt das menſchliche Leben ſelbſt über alle Schranken aus. Vor der Gemeinheit in jedem Sinne war Schiller durch die urſprüngliche Richtung ſeines Geiſtes hinlänglich geſichert; aber nicht vor Verwilderung; und dieſe Verwilderung fiel um ſo mehr auf, weil Schiller's Phantaſie nur die Geſetze der Natur erweitern, nicht im leeren Raume mit Formen und Phantaſmen ſpielen mochte. Der gemeinſchaftliche Fehler faſt aller früheren Producte dieſes ſeltenen Geiſtes iſt Ueberſpannung.

Zum Ueberſpannten wurde Schiller's Dichtergeiſt noch mehr verführt durch eine ihm eigene Kühnheit im Reflectiren. Ohne dieſe Kühnheit wäre er nicht der große Tragiker geworden. Sie äußert ſich aber, ganz anders, als bei den übrigen großen Tragikern, nur den Aeſchylus gewiſſermaßen ausgenommen, in Schiller's Poeſie als individueller Charakterzug. Es war ihm ein poetiſches Lieblingsgeſchäft, ſich bald in Oppoſition gegen das Herkömmliche zu ſtellen, wenn es durch Vorurtheil geheiligt ſchien, bald etwas, das aus der Mode gekommen war, wieder als etwas Großes in die Mode zu bringen, und abwechſelnd bald dem Alten, bald dem Neuen, den Krieg zu erklären. In den Räubern lief er einen poetiſchen Sturm gegen die bürgerliche Ordnung; in dem Gedichte Die Götter Griechenlands gegen den chriſtlichen Himmel. Im Don Carlos macht er einen Katholiken zum geheimen Sachwalter der Proteſtanten in dem ſtreng-katholiſchen Spanien. In der Maria Stuart läßt er den Katholicismus auf Koſten des Proteſtantismus in dem proteſtantiſchen England glänzen. Im Wallenſtein wird poetiſch die Ehre der Aſtrologie wieder hergeſtellt; und die Jungfrau von Orleans wäre vielleicht von Schiller nicht zur Heldin eines Trauerſpiels erhoben worden, wenn Voltaire ſie nicht ſchamlos profanirt hätte. Da dieſe Kühnheit in Schiller's Poeſie immer das Gepräge der Reflexion trägt, ſo wirkt ſie wie philoſophiſcher Ernſt, und wurde auch von Vielen dafür genommen. Gegen die Götter Griechenlands wurden ja ſogar förmliche Widerlegungen geſchrieben, als ob das Gedicht eine Abhandlung, und die poetiſche Anſicht eine Meinung wäre. Wenn nun aber auch das Ueberſpannte in dieſen Aeußerungen eines poetiſchen Heroismus kein Vorzug der Schilleriſchen Poeſie iſt, ſo trägt doch eben dieſer Heroismus nicht wenig zu dem Hinreißenden bei, durch das Schiller im Augenblicke des Eindrucks den Verſtand ſeiner Leſer zugleich mit ihrer Empfindung erobert.

Schiller's Kühnheit würde mehr überraſchen, als imponiren, wenn ſie nicht faſt immer von einer ſtillen Größe begleitet wäre. Feierlichkeit und Würde geben auch ihrer Vermeſſenheit einen poetiſchen Adel.

Alle dieſe Charakterzüge vereinigten ſich in einer poetiſchen Individualität, die nicht eigentlich beſchrieben werden kann. Unverkennbar lag in Schiller's perſönlichem Charakter etwas Schwärmeriſches, das zur wahren Poeſie nicht nothwendig gehört. Es iſt nicht die ſpiegelhelle Objectivität der Shakeſpeariſchen und Göthiſchen Poeſie, die man bei Schiller findet. Schiller ſuchte mehr ſich

in

in der Natur, als die Natur in ſich. Jeder Eindruck, den das wirkliche Leben auf ihn machte, kleidete ſich in die Farbe ſeiner Ideen. Um ſo mehr iſt zu bewundern, daß die mancherlei heterogenen Charaktere, die er poetiſch gezeichnet hat, doch ſo wahr und beſtimmt hervortreten. Aber er durfte auch nur den Reichthum ſeiner eigenen Natur vertheilen, und es konnte eine moraliſche Welt in ſeiner Phantaſie entſtehen. Schwärmeriſche Charaktere, ein Räuber Moor, ein Marquis von Poſa, eine Jungfrau von Orleans, gelangen ihm von ſelbſt. Andern wußte er, ohne gegen die Natur zu fehlen, einen Anſtrich zu geben, durch den ſie ſeiner individuellen Sinnesart verwandter wurden, z. B. der Marie Stuart den Zuſatz von religiöſem Enthuſiasmus, dem Wallenſtein einen veredelten aſtrologiſchen Aberglauben in der Hülle des philoſophirenden Myſticismus. Andere Charaktere, die dem ſeinigen gar nicht verwandt waren, erforſchte ſein tief eindringender Beobachtungsgeiſt hinlänglich, um ſie der Natur getreu neben jene zu ſtellen, die er hervortragen ließ. Auch war er zu ſehr dramatiſcher Dichter, um nicht bei jeder Individualität, die ihn intereſſirte, mit dem Gefühle eines Liebhabers zu verweilen. In der Zeichnung weiblicher Charaktere hielt er ſich an ein Ideal von reiner Weiblichkeit; die Abweichungen von dieſem Ideale wurden ihm eben durch den Gegenſatz verſtändlich, in dem er ſie dem Muſterbilde gegenüber ſtellte.

Die Moralität der Schilleriſchen Poeſie ſteht mit ihrer Individualität und mit ihrem Urſprunge aus der idealiſirenden Reflexion in der engſten Verbindung. Das

das menſchliche Leben nur irgend Edles hat, fand Schiller entweder in ſich ſelbſt, oder in der philoſophiſchen Betrachtung der Beſtimmung des Menſchen. Leicht erklärt ſich aber ſein Widerwille gegen eigentliche Moral aus der Freiheit und Kühnheit, mit der er die moraliſchen Verhältniſſe durchſchauete. Er mochte den Menſchen nicht unter den Schulbegriff geſtellt ſehen. Ganz in ſeinem Charakter ſagt er: "Wenn wir alle die Tugend liebten, ſpräche ferner kein Menſch mehr davon." Eine edle Natur in ihren Verirrungen mußte ihn deſto mehr intereſſiren. Aus Widerwillen gegen die Schulmoral, die den Dichter meiſtern will, zeichnete er ſogar eine verführeriſche Immoralität mit Luſt und Liebe, z. B. in den Räubern, im Geiſterſeher, und in einigen ſeiner kleinern Gedichte. Aber den reinſten Adel der Seele hat auch kein Dichter herrlicher dargeſtellt, als Schiller. Mit vollem Rechte heißt er der Herzerhebende. Seine moraliſchen Reflexionen ergreifen das Innerſte des Gemüths, und begeiſtern für das Gute. Man lebt mit dieſem Dichter in einer höhern Welt, wo ſelbſt das Verbrechen nach Würde ſtrebt, wo das Göttliche die höchſte Würde behauptet, und wo die Unſchuld als die reinſte Grazie glänzt. Dieſer moraliſche Werth der Schilleriſchen Poeſie zeigt ſich auch in ihrer kosmopolitiſchen Tendenz. Der Kosmopolitismus des Marquis von Poſa im Don Carlos iſt kaum ſo reizend, als die ähnlichen Geſinnungen ohne Schwärmerei in ſo vielen Stellen von Schiller's dramatiſchen und lyriſchen Werken.

Alle dieſe Geſichtspunkte muß man im Auge behalten, wenn man das Mehr oder Weniger von Originali-

tät

tät in Schiller's Poeſie richtig ſchätzen will. Kein poetiſche Originalität kann nur da Statt finden, wo die Begeiſterung des Dichters von Eindrücken, nicht von Reflexionen ausgeht; denn nur dort kann die Natur unmittelbar in ein neues Verhältniß zu dem anſchauenden Geiſte treten, der ſich ihrer auf eine ſelbſtſtändige Art bemächtigt. Dadurch unterſcheidet ſich die poetiſche Originalität weſentlich von der philoſophiſchen. Dieſe fängt mit Reflexionen an, durch die der denkende Geiſt ſich eine neue Ausſicht in die Natur eröffnet. Aber ein Dichter, der von Reflexionen zu der Natur herabſteigt, lebt noch nicht in der Natur, indem er ihr erſt entgegen kommt; und wenn er die Eindrücke, die er von ihr empfängt, nach Ideen umarbeitet, kann er mit allem Zauber der Phantaſie die urſprüngliche Entfernung zwiſchen ſich und der Natur nicht aufheben, alſo auch ſeinen Erfindungen nicht die anſchauliche Neuheit einhauchen, die nur da entſteht, wo die Natur, im Gefühle wiedergeboren, aus dem Schooße des Genies zurückkehrt. Wer dieſe Bemerkung grübleriſch oder unverſtändlich findet, der verſuche auf eine andere Art zu erklären, warum die Poeſie ſich von der rein poetiſchen Originalität immer in demſelben Verhältniſſe entfernt, wie ſie ſich der Philoſophie in allgemeinen Betrachtungen nähert. Schiller's Originalität iſt eine perſönliche Charakter-Originalität. Sie beweiſet ſich nirgends durch einen ihr ganz eigenen Zug, der auch da noch übrig bliebe, wo die individuelle Sinnesart des Dichters in der Dichtung verſchwindet. In allen älteren Werken Schiller's ſpricht Shakeſpeare mit. Als ſein Geſchmack ſich läuterte, horchte er mehr auf Göthe und auf die Griechen. Nach Göthe und nach den Griechen bildete er ſich nun einen neuen Styl. Beſonders gelang ihm eine neue Verſchmelzung des Romantiſchen mit dem Antiken. Durch alle dieſe Wendungen, die ſein Genie in der zweiten Periode ſeiner dichteriſchen Laufbahn nahm, brach er neue Bahnen. Bewundernswürdig iſt dabei die Biegſamkeit dieſes ſonſt ſo eigenwilligen Geiſtes. Aber von der gediegenen und rein äſthetiſchen Neuheit zeigen Schiller's Werke nirgends merkliche Spuren. Seine Nachahmer werden indeſſen doch den ihm eigenen Ton nie treffen, weil in ihnen nicht ein ſolcher Mann wieder geboren iſt.

Ein ſolcher Dichter, wie Schiller, war denn ganz für die tragiſche Kunſt geboren. Genau genommen ſind ſeine Trauerſpiele der Kern aller ſeiner poetiſchen Werke, und ſeine übrigen Gedichte nur ein Theil der Schale, die ſich um dieſen Kern bildete. Schiller's Individualität ſelbſt neigte ſich beſtimmt zum Tragiſchen. Indem er mit poetiſch-philoſophiſchem Blicke das Ganze des menſchlichen Daſeyns überſchaute, ruhte ſeine Aufmerkſamkeit immer vorzüglich auf dem Kampfe der Leidenſchaften mit der Pflicht und dem Schickſale. Das Leben erſchien ihm wie ein wogendes Meer, das ſich ordnungslos, wie der Sturm es treibt, nach jeder Richtung wälzt, nicht wie ein Strom, der, bei allen Krümmungen ſeines Laufs und bei allem Wechſel der Winde, im unveränderten Bette ſeiner Mündung zufließt. Will man die völlige Verſchiedenheit dieſer beiden Anſichten des Lebens im

ſchlaſchönſten Beiſpiele übrigens verwandter, aber in dieſer Hinſicht durchaus verſchiedener Naturen beobachten, ſo vergleiche man Schiller mit Herder. Auch Herder umfaßte die ganze Welt, und vorzüglich das menſchliche Daſeyn, mit dichteriſch-philoſophiſchem Geiſte. Aber dieſer contemplative Geiſt verweilte nur ungern bei dem Kampfe der Leidenſchaften, und bei allem, was das Leben Furchtbares hat. In dem finſtern Schickſale erkannte oder ſuchte er immer eine ſich ſelbſt verhüllende Weisheit. Ueberall bemühte er ſich, die Mißlaute der Nothwendigkeit in Harmonie aufzulöſen. Nur das leidenſchaftloſe, ſtark und tief, aber ruhig Empfundene ſprach er in den ſchönſten Gedanken und Bildern mit ſtiller Begeiſterung aus. Er hätte kein Trauerſpiel ſchreiben können, ohne ſeine ganze Natur zu verleugnen. Aber Schiller konnte ſelbſt in ſeinen didaktiſchen Gedichten die ſchwermüthige Reſignation nicht verbergen, die ſich nur durch edles Selbſtgefühl und durch philoſophiſche Größe, zuweilen auch durch religiöſen Glauben, zu erheitern ſucht. Sein tragiſcher Ernſt konnte ſich zur elegiſchen Weichheit herabſtimmen, aber nicht zum innern Frieden werden. Die ſtolze Ruhe, die in ſeinen didaktiſchen und lyriſchen Gedichten herrſcht, und die er auch in ſeinen Trauerſpielen zur Erhöhung des tragiſchen Pathos meiſterhaft benutzt hat, iſt weſentlich verſchieden von der natürlichen oder religiöſen Ergebung an die ewige Ordnung der Dinge. Sie gleicht einer Gewitterſtille. Schiller's Muſe bleibt melancholiſch, auch wenn ſie lächelt.

Alle Geiſteskräfte Schiller's vereinigten ſich zur Vollendung des tragiſchen Pathos. Das Weinerliche konnte

dem

Manne nicht gefallen, der das Gute und Große männlich ſchätzte. Die ſchiefe Moralität, die das Verdienſt der tragiſchen Dichtung in der Nutzanwendung ſucht, mußte ihn anekeln. Aber die wahre Idee des tragiſchen Pathos hatte ſich damals in Deutſchland beinahe verloren. Das bürgerliche Trauerſpiel mit ſeiner mehr proſaiſchen als poetiſchen Natürlichkeit hatte die Köpfe der Kritiker eingenommen, und das Publikum faſt unempfänglich für die Würde der eigentlichen Tragödie gemacht. Es war die Zeit, da man es ſich recht angelegen ſeyn ließ, nach proſaiſchen Natürlichkeitsprincipien auch den Vers vom Theater zu verbannen. Schiller fand in Deutſchland keinen Lehrer, der ihm nicht von dem Wege ſeiner Beſtimmung abgelenkt haben würde, wenn er den Theorien gefolgt wäre. Zum Glück folgte er anfangs gar keiner Theorie. Seine Lehrer waren Shakeſpeare und Göthe. Das erſte deutſche Nationaltrauerſpiel, der Götz von Berlichingen, war damals am Horizonte der deutſchen Litteratur der Polarſtern, nach welchem ſich die jungen Männer, die ſich zur tragiſchen Kunſt berufen fühlten, ſo gut ſie konnten, orientirten. Emilia Galotti wurde als claſſiſches Muſter des bürgerlichen Trauerſpiels mehr bewundert, als verſtanden, und doch noch beſſer verſtanden als benutzt. Aber Shakeſpear's Werke, die Zwillinge von Klinger, und der einzig gebliebene Julius von Tarent, wirkten mit dem Götz von Berlichingen beſtimmt auf die neue Form, die das deutſche Trauerſpiel damals annahm. Die Nachahmung der franzöſiſchen Tragiker hatte in der deutſchen Litteratur ihre völlige Endſchaft erreicht. Schiller, deſſen ge-

niale

waltige Phantaſie ſich am wenigſten die Beſchränkungen der franzöſiſchen Tragödie gefallen laſſen konnte, folgte der neuen Straße. Aber ſein richtiges Gefühl für den philoſophiſchen Sinn der tragiſchen Kunſt ſtellte ihn ſogleich auf einen höhern Standpunkt der Reflexion. Durchaus verſchieden iſt die Form der Räuber von der Form der griechiſchen Trauerſpiele; aber der philoſophiſche Ueberblick des ganzen menſchlichen Lebens iſt bei Sophokles und bei Schiller derſelbe; und ſchon die Räuber erheben ſich in ihren grotesken Formen hoch über die Partialität, die nur beſondere Situationen aus dem Ganzen des Lebens herausreißt. Die Räuber ſind eine tragiſche Darſtellung des Kampfes der Charaktergröße mit dem Eigenſinne des Glücks und den beſchwerlichen Forderungen der bürgerlichen Ordnung. Das herrſchende Schickſal wird in dieſer Tragödie zwar nicht genannt; die Freiheit, die ſich ihm entgegenſtemmt, wird nicht ausdrücklich hervorgehoben; aber der Gedanke, den Schiller zwanzig Jahre nachher methodiſch faßte, das alte Schickſal wieder in das Trauerſpiel einzuführen, lag ſchon ohne Wiſſen des Dichters ſeinen Räubern zum Grunde. Der Geiſt des Zeitalters, nach dem ſich der ſeinige bequemte, entfernte ihn wieder von dieſem Standpunkte, als er den Fiesco, und noch weiter, als der das bürgerliche Trauerſpiel Kabale und Liebe ſchrieb. Aber im Don Carlos drang ſeine Anſicht des menſchlichen Lebens wieder kosmopolitiſch hervor. Sie verlor ſich nur noch unter den partiellen Verhältniſſen der Familiengeſchichte eines königlichen Hauſes. Die lange Pauſe, in welcher Schiller, von den Umſtänden geleitet, der dramatiſchen Poeſie zu entſagen ſchien, um Geſchichtſchreiber und Aeſthetiker zu werden, war für ihn die Zeit der ſtillen Rückkehr zu dem Punkte, von dem er ausgegangen war. Aber er kehrte mit neuen Anſprüchen an die Kunſt und an ſich ſelbſt zurück. Ein wenig hatte er ſich überſtudirt. Er fing an zu künſteln. Aber ſein Gefühl für die wahre Idealität der tragiſchen Darſtellungen war mächtig wieder erwacht. In ſeinem Wallenſtein rief er den Aberglauben zu Hülfe, um die Abhängigkeit des Willens vom Schickſale auf eine indirecte Art anſchaulich zu machen. Die Darſtellung mißlang; denn es war ein ſeltſamer Fehlgriff, die Sterne, an deren unfehlbare Einflüſſe dieſer Wallenſtein glaubt, bloße Sterne bleiben, und den großen Mann nicht als ein heroiſches Opfer der Uebergewalt himmliſcher Mächte fallen zu laſſen, ſondern zu zeigen, wie er, von ſeinem eigenen Aberglauben betrogen, zögerte, ſtrauchelte, und durch ſeine Schuld ſank. Dafür trat dann in der Jungfrau von Orleans das Schickſal als göttlicher Wille mit aller Stärke des griechiſchen Pathos auf. In der Braut von Meſſina erſchien es ſogar wieder nach antiker Art mit einer Nachahmung des griechiſchen Chors. Maria Stuart hat lyriſche und didaktiſche Stellen, die auf die Wege des Schickſals aufmerkſam machen, obgleich die Handlung dieſes Trauerſpiels in der Sphäre der bloßen Menſchlichkeit ſich ereignet.

Ob denn aber die ideale Darſtellung der Gewalt des Schickſals dem tragiſchen Pathos weſentlich iſt? hat man ſeitdem öfter wieder gefragt. Die Antwort iſt bald gegeben.

geben. Ein Trauerſpiel kann vortrefflich ſeyn, ohne das Schickſal in ſeiner furchtbaren Unwiderſtehlichkeit fühlbar die Handlung leiten zu laſſen. Aber das höchſte tragiſche Pathos verlangt einen idealen Ueberblick der ganzen Aufgabe des menſchlichen Lebens, alſo des Kampfes der Freiheit mit der unüberwindlichen Nothwendigkeit, die wir Schickſal nennen, und die immer dieſelbe bleibt, ſie mag in einer blinden Natur, oder in einem göttlichen Willen gegründet ſeyn. Schiller fehlte nur darin, als er in ſeiner Braut von Meſſina das Schickſal ausdrücklich zum Geſichtspunkte der tragiſchen Compoſition machte, daß er es als boshaft und tückiſch darſtellte und es gewiſſermaßen mit einem Hohngelächter über den redlichen Willen triumphiren ließ. Daher hat die Kataſtrophe dieſes Stücks, anſtatt des Erhabenen, das man erwarten ſollte, etwas Empörendes, worin ſich aber freilich wieder des Dichters tragiſche Laune ausſpricht.

Schiller hat als tragiſcher Dichter nicht nur in der Kunſt zu rühren und zu erſchüttern, und die Leidenſchaften in ihrer ganzen Stärke darzuſtellen, alle übrigen großen Trauerſpieldichter erreicht, oder übertroffen; er hat nicht nur mit der ganzen Feinheit der Menſchenkenntniß des achtzehnten Jahrhunderts die Leidenſchaften, deren Tumult er dichteriſch durchſchauete, bis zu ihren Keimen verfolgt und ſie in ihren verborgenſten Wendungen begleitet; ſein größeres Verdienſt iſt, nächſt dem, das höchſte tragiſche Pathos wieder hergeſtellt zu haben, die Verdrängung des Unpoetiſchen aus dem deutſchen Trauerſpiel. So lange man in Deutſchland nur dem zöſiſchen Geſchmacke huldigte, und keine vollkommeneren Muſter in der tragiſchen Kunſt anerkennen wollte, als Corneille und Racine, hatte das deutſche Trauerſpiel eine gewiſſe Würde des Affects und des Verſtandes; die Phantaſie beſorgte zugleich den Putztiſch dieſer franzöſiſch-tragiſchen Muſe. Seit der Einführung des bürgerlichen Trauerſpiels wurde jene Würde aufgegeben. Der bürgerliche Styl wurde auch in die Ritterſtücke aufgenommen, die nun in die Mode kamen. Der Geiſt und die Sprache des gemeinen Lebens ſollten jetzt das rechte Natürliche auch in den Ritterſtücken vollenden. Der poetiſche Schwung der Phantaſie in dem Götz von Berlichingen verbarg ſich zu ſehr hinter der Simplicität einer Sprache, die nur gemeinnatürlich zu ſeyn ſchien, als daß dieſe Art von Poeſie damals gehörig hätte verſtanden werden können. Man achtete kaum auf das poetiſche Intereſſe der Situationen. Selbſt die erſten Trauerſpiele des kräftigen Klinger neigten ſich zur bürgerlichen Proſe herab. Auch die ſchätzbaren Ritterſtücke von Babo, die man jetzt unbillig verkennt, opfern das poetiſche Intereſſe, nicht der Compoſition, aber der Ausführung, dem proſaiſchen in der nachgeahmten Treuherzigkeit des altdeutſchen Rittertons auf. Schiller's hochpoetiſcher Geiſt befreundete ſich ſogleich auch von dieſer Seite weit näher mit Shakeſpeare. Was die poetiſche Rührung und Erſchütterung von der proſaiſchen weſentlich unterſcheidet, die Erhebung des Geiſtes über alles Peinliche und Triviale der gemeinen Wirklichkeit, hat Schiller nie verfehlt. Die bürgerliche Sprache der deutſchen Ritterſtücke konnte ihm ſo wenig, wie bürgerliche Situationen in einem heroiſchen Trauerſpiele, gefallen. Auch die mißlungenen Situationen in ſeinen Räubern haben keine gemeine Anlage. In ſeinen neuern Trauerſpielen iſt faſt keine Scene, die nicht mit einem Gefühle, das ſich über das Gemeine erhebt, entworfen und ausgeführt wäre, auch wenn ſie in der Ausführung ein wenig verkünſtelt iſt, wie beſonders mehrere Scenen im Wallenſtein und in der Jungfrau von Orleans. Die Würde der wahren Tragödie zu behaupten, ließ Schiller anfangs bis zur wildeſten Ausſchweifung ſeinem Hange zu kühnen und blendenden, zuweilen an das Groteske gränzenden Metaphern den Zügel ſchießen. Im Don Carlos ſetzte ſich dieſe Metaphernſprache zuerſt in das Gleichgewicht mit der Natur und der Vernunft, das ſie nachher ſelten wieder verlor. Nach Göthe'ns neuern Muſtern der idealen Simplicität ſcheint er beſonders in ſeinen letzten dramatiſchen Werken ſeine Sprache geläutert zu haben.

Ein anderes Verdienſt, das ſich Schiller zuletzt um die neuere Tragödie erworben hat, iſt die Wiederherſtellung des lyriſchen Tons in der Entwickelung des tragiſchen Pathos. Auch dadurch hat er ſich dem griechiſchen Theater genähert. Es iſt Geſetz der Natur, nicht ein conventionelles Verfahren der griechiſchen Tragiker, daß die höchſte Begeiſterung auch im tragiſchen Pathos einen lyriſchen Schwung nimmt. Hätten die franzöſiſchen Tragiker Sinn für dieſe Schönheit der griechiſchen Tragödie gehabt, ſo würden ſie ſich nicht haben einbilden können, mit ihrer dramatiſchen Rhetorik die Poeſie des Sophokles erreicht zu haben. Aber Schiller ſelbſt ließ ſich, wie öfter, durch Sophismen zu weit führen, als ihm über dieſen hohen Vorzug der griechiſchen Tragödie ein Licht aufging. Er legte ein viel zu großes Gewicht auf die conventionelle, in ihrer Art bewunderungswürdige, aber doch immer nur vom Zufalle herbeigeführte Einrichtung des tragiſchen Chors der Griechen. In der Vorrede zu der Braut von Meſſina nannte er den Chor einen weſentlichen Beſtandtheil der Tragödie überhaupt. Wir verdanken indeſſen dieſer Meinung etwas ganz Neues in der deutſchen Litteratur, den erſten Beweis der noch jetzt möglichen Kraft und Würde eines tragiſchen Chors nach der Denkart und dem Charakter unſers Jahrhunderts. Schiller's Braut von Meſſina hat uns die erſte anſchauliche Vorſtellung davon gegeben, wie der griechiſche Chor auf Griechen wirken mußte. Alle früheren Verſuche dieſer Art in der deutſchen und überhaupt in der neueren Poeſie waren kraftloſe Beſtrebungen geblieben.

Daß durch Schiller vorzüglich der Vers, und zwar in abwechſelnden Formen, wieder in das Trauerſpiel auf unſerm Theater eingeführt iſt, wird die künftige Generation noch beſſer, als die gegenwärtige, zu ſchätzen wiſſen, wenn unſre Schauſpieler endlich Verſe zu declamiren gelernt haben werden. An den nicht verſificirten Trauerſpielen wird man dann, hoffentlich ohne ihre übrigen Vorzüge zu verkennen, immer etwas vermiſſen, nämlich die poetiſche Vollendung, die für alle Gedichte, alſo doch auch wohl für die dramatiſchen, einen gebundenen Rhythmus verlangt.

Durch

Durch Schiller hat ſich denn endlich auch die bis dahin wenigſtens in der Theorie immer verkannte Verſchiedenheit des romantiſchen und des antiken Geiſtes der tragiſchen Kunſt weiter aufgeklärt. Schiller war bei allen Verirrungen ſeiner Phantaſie der Natur zu getreu, und ſeines richtiges Gefühl für die verſchiedenen Formen des menſchlichen Daſeyns entſchied in ihm zu beſtimmt, als daß er die eitlen Verſuche einer völligen Zurückführung des griechiſchen Styls auf das neuere Theater nicht den gelehrten Pedanten und den helleniſirenden Kunſtſchwärmern hätte überlaſſen ſollen. Ein guter Genius ſagte ihm, als er ſelbſt ein wenig zu helleniſiren anfing, daß die beſondere Art von Regelmäßigkeit und die ununterbrochene Feyerlichkeit der griechiſchen Tragödie erſtens kein weſentliches Erforderniß der tragiſchen Vollkommenheit, und zweitens mit der dramatiſchen Darſtellung einer Begebenheit aus den romantiſchen Jahrhunderten ohne Affectation nicht vereinbar iſt. Der ſchein-griechiſche Geſchmack, der die ſo genannten ariſtoteliſchen Einheiten auch dem neueren Theater aufdrängt, konnte in Schiller unmöglich einen Repräſentanten finden. Der ganze Charakter des romantiſchen Lebens geht in einer griechiſchen Form verloren. Schiller blieb alſo auch in der Periode ſeines reiferen Geſchmacks dem Geiſte der romantiſchen Poeſie getreu. Von der Höhe, auf der er ſtand, konnte er herabſehen auf die ohnmächtige Kritik franzöſiſcher Geſchmackszierlinge, deren einer noch neuerlich den Don Carlos ein ouvrage sans goût et sans intérêt genannt hat. Aber ſo wie Schiller überall gern, wenigſtens zur Abwechſelung, über die Grenzen der poetiſchen Freiheit hinaus ſchweifte, ließ er ſich auch durch ſein im Ganzen richtiges Gefühl für die romantiſche Tragödie zuweilen zu einer barocken Miſchung des Edeln mit dem Niedrigen verleiten. Den widrigſten Effect thut dieſe Miſchung in einigen Scenen des Wallenſtein.

Schiller's lyriſche Gedichte laſſen ſich füglich mit ſeinen didaktiſchen zuſammenſtellen. Es ſind faſt ſämmtlich Reflexionen derſelben Art, wie ſie ſich in ſeinen Trauerſpielen zerſtreut finden, nur anders gewandt, und bald flüchtig hingeworfen, bald mahleriſch ausgeführt. Selbſt die wenigen Lieder im ganz populären Ton, den Schiller zur Abwechſelung ſehr gut zu treffen wußte, ſind von anderer Abkunft, als Lieder zu ſeyn pflegen. Es ſind Blumen aus dem Gebiete der höheren Poeſie auf einen andern Boden verpflanzt, der ihnen ſeine Natur mittheilte. Mehrere lyriſche Gedichte von Schiller nähern ſich der eigentlichen Ode; andere entfernen ſich wieder von ihr durch die romantiſche Vermiſchung des Populären mit der gehaltenen Feierlichkeit der eigentlichen Ode. In dieſer ungewöhnlichen Miſchung frappiren beſonders die Reflexionen, die das Ganze des menſchlichen Lebens betreffen. Das blendende Colorit der Schilleriſchen Gedankenſprache vollendet die Wirkung ſeiner Lieder. Darum geht auch dieſe lyriſche Reflexionspoeſie, wo ſie ein jugendliches Gemüth ergreift, ſo leicht in eine moraliſche Schätzung des wirklichen Lebens über. Sie wirkt dann, wie es ſich trifft, bald veredelnd, bald verführeriſch auf den Charakter. Schilleriſche Sentenzen werden dann als Ausſprüche der

Lebensweisheit unter die Maximen aufgenommen. Es läßt ſich vorausſehen, daß der größte Theil dieſer Sentenzen, die ſchon jetzt im Umlaufe ſind, künftig wie Sprüchwörter in Deutſchland verbreitet ſeyn werden. Diejenigen unter Schiller's lyriſchen Gedichten, die am wenigſten das Gepräge der höhern Reflexion tragen, ſind durch Nachahmung des Göthiſchen Styls entſtanden. Was überhaupt die lyriſche Poeſie Schiller's Originales hat, iſt ganz das Werk des perſönlichen Charakters. Ihre Formen haben wenig Neues. Doch iſt es noch ein beſonderes Verdienſt, das ſich Schiller um unſre lyriſche Poeſie erworben hat, die daktyliſchen Sylbenmaße mit den jambiſchen und trochäiſchen in der ſchönſten Mannigfaltigkeit vereinigt zu haben. Die Steifheit, zu welcher der deutſche Vers ſich ſonſt gewöhnlich neigt, verliert ſich auf dieſe Art von ſelbſt, wenn anders die tanzenden Daktylen und Anapäſten nicht ſtraucheln, was ſich auf dem rauhen Boden der deutſchen Sprache leicht ereignet.

Aus philoſophiſcher Reflexion, nicht über Kunſtregeln, ſondern über die Aufgabe des ganzen menſchlichen Daſeyns ſind auch die poetiſchen Betrachtungen über die Kunſt hervorgegangen, die Schiller in einigen didaktiſchen Gedichten, beſonders in dem Gedichte Die Künſtler, niedergelegt hat. Sie gehören zu dem Vortrefflichſten, was jemals über Poeſie und Kunſt überhaupt in Verſen geſagt worden iſt. Man würde Schiller'n großes Unrecht thun, wenn man ſeine poetiſch ausgeſprochene Kunſtphiloſophie mit dem kraftloſen Klingklange "vom Höchſten und Heiligen und von den Regungen der

Poeſie im reinen Gemüthe" zuſammenſtellte, der bald nachher ertönte. Damals, als Schiller ſeine Künſtler ſchrieb, im Jahre 1788, war noch nicht die Rede von der ſo genannten Neuen Kunſt, die da urſprünglich einerlei ſeyn ſoll mit der Wiſſenſchaft und mit der Religion nach dem Syſtem des neueſten Idealismus und ſeiner intellectuellen Anſchauungen, Tendenzen, Potenzen, Differenzen und Indifferenzen. Schiller ſchöpfte ſeine Kunſtphiloſophie nicht aus unnatürlichen Abſtractionen. Sein Gefühl hielt ihn auch aufrecht im Streite ſeiner Natur mit einer Modephiloſophie, die ihn durch ihre Neuheit und Kühnheit auf einige Zeit zu ihrem Proſelyten machte. Als der Kantianismus, nachdem die Kritik der Urtheilskraft erſchienen war, diejenige Seite zeigte, von der er, wo nicht den Dichter, doch den Aeſthetiker intereſſiren mußte, ging Schiller lebhaft in die tranſcendentale Formenlehre ein. Er machte ſogar das Reich der Formen zum Gegenſtande eines lyriſch-didaktiſchen Gedichts. Gleichwohl ſträubte ſich ſein Gefühl gegen die Afterpoeſie, die nach Schulbegriffen im Reiche der Formen Nichts aus Nichts ins Unendliche herverſpinnt.

Zur erzählenden Poeſie machte ſich Schiller durch Fleiß und Uebung tüchtig. Sein erſter Verſuch dieſer Art war die Bearbeitung des zweiten Buches der Aeneis in Stanzen und im modernen Styl. Dieſe ſchöne Uebung ſcheint zur Läuterung ſeines Geſchmacks nicht wenig beigetragen zu haben. Seine poetiſchen Erzählungen aus der letzten Periode ſeiner Bildung neigen ſich großen Theils zu Gegenſtänden aus der griechiſchen Mythologie und Geſchichte. Seine Romanzen führen nur uneigentlich dieſen Titel. Der naive Volkston, der die eigentliche Romanze und Ballade auszeichnet, fehlt ihnen. Aber es ſind anmuthige Erzählungen, auf deren poetiſche Form die Nachahmung der Manier bald dieſes bald jenes Dichters gewirkt hat. Eben dieß gilt von ſeinen Fabeln. Aber ſein unvollendeter Roman, Der Geiſterſeher, gehört wieder, der Form und dem Charakter nach, ganz ihm ſelbſt an. Dieſer Roman iſt ein Muſter der Darſtellung des Wunderbaren im Geiſte des achtzehnten Jahrhunderts, da man an keine andern Wunder mehr glauben wollte, als an betrügeriſche, die den Theaterkünſten und der Taſchenſpielerei gleichen.

Der Antheil, den Schiller an den verrufenen Xenien hatte, ruhe in Frieden bei ſeiner Aſche. Seinem gereizten Selbſtgefühle war eine ſolche Exploſion zu verzeihen. Und wer kann leugnen, daß der Dünkel, der ſich auf Trivialität gründete, durch die Zuchtruthe des übermüthigen Selbſtgefühls, die ihn in den beſſeren jener Xenien traf, ein wenig zur Erkenntniß der Wahrheit zurückgeführt, und daß überhaupt das Reich der groß und wichtig thuenden Alltäglichkeit ſeitdem ſich ein wenig verengt hat?

Schiller's proſaiſche Schriften ſind Werke eines dichteriſchen Genies, das ſich wiſſenſchaftliche Anſichten verſchaffen wollte, die immer intereſſant und ungewöhnlich ſeyn ſollten. Es war ihm dann redlich um philoſophiſche und hiſtoriſche Wahrheit, nicht um Schimmer und Schmuck zu thun; aber er war gar nicht fähig, ein rein wiſſen-

ſchaft-

ſchaftliches Intereſſe für einen Gegenſtand zu faſſen. Seine Phantaſie und ſein kühner Witz erlauben es nicht. Von einer andern Seite rechtfertigt ihn das Bewußtſeyn ſeines weit blickenden Verſtandes, ſeiner Menſchenkenntniß, und ſeines Darſtellungstalentes, da er ſich einige Zeit zur hiſtoriſchen Kunſt berufen glaubte. Sein enthuſiaſtiſches Intereſſe für das Schöne, verbunden mit dem Reflexionstalente, das ſelbſt ſeiner Poeſie einen didaktiſchen Charakter gab, beſtimmte ihn, auch als Aeſthetiker und Recenſent entſcheidend mitzureden.

Um ein Hiſtoriker vom erſten Range zu werden, fehlten dieſem Dichter Quellenſtudium und Unbefangenheit. Seine unvollendet gebliebene Geſchichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der ſpaniſchen Regierung zeichnet ſich gerade durch den Theil der hiſtoriſchen Kunſt aus, an dem es den deutſchen Geſchichtſchreibern, bis auf die neueſten Zeiten, am meiſten fehlte. Es iſt eine geiſtreiche und wahrhaft pragmatiſche Zuſammenſtellung intereſſanter Begebenheiten. Der Geſichtspunkt iſt der kosmopolitiſche. Das Ganze verliert ſich nicht unter den Theilen. Die Partieen ſind vortrefflich geordnet. Die Citate unter dem Texte ſprechen ſogar für ein ängſtliches Streben nach hiſtoriſcher Treue. Dennoch iſt in dieſem verführeriſch anziehenden Werke der reine Charakter der Staats- und Weltgeſchichte verfehlt. Kein Factum iſt eigentlich verfälſcht, oder verdreht, aber alle Facta ſind in ein poetiſches Licht geſtellt. Die gehaltene Feierlichkeit der Sprache, der blendende Ausdruck in einem Strome frappanter Antitheſen, und die Idealiſirung der hervor-

ragen-

ragenden Perſonen, laſſen den prüfenden Geiſt kaum zur Beſinnung kommen. Einiges iſt in die wirkliche Geſchichte hineingedichtet, weil dem Geſchichtſchreiber die nöthigen Kenntniſſe fehlten, z. B. bei der Beſchreibung des Zuſtandes der Niederlande vor dem Abfalle von der ſpaniſchen Regierung. Aber auch wo die Begebenheiten wahr ſind, ſetzt Schiller's Werk den Leſer in eine poetiſche Stimmung. Auch die Porträte, z. B. Philipp's II., ſind in einem Idealſtyle ausgeführt, als ob ſie in einer Tragödie glänzen ſollten. Die frappanten Antitheſen begünſtigen manche falſche Anſicht. Der pragmatiſche Ueberblick, den das ganze Gemählde gewährt, iſt groß und lehrreich; aber ſeine Größe an mehreren Stellen iſt täuſchend, wie eine theatraliſche Perſpective. Ein Theil der Lehren, die ſich aus ihm ergeben, iſt mit dichteriſchem Sinne in ſie hineingetragen.

Die Geſchichte des dreißigjährigen Krieges, die Schiller nach den Wünſchen eines Buchhändlers für einen hiſtoriſchen Kalender ſchrieb, iſt von weit proſaiſcherer Natur, und im Ganzen mehr für das große Publicum berechnet. Da ſie nicht, wie die Geſchichte des Abfalls der Niederlande, aus kosmopolitiſcher Begeiſterung entſprungen iſt, hat ſie auch nur an einigen Stellen, wo die Größe der Begebenheiten hervorſticht, ein poetiſches Colorit. Die merkwürdigſten Facta ſind unter andern, die das große Publicum weniger intereſſiren, verſtändig herausgehoben. Die Erzählung geht einen natürlichen und männlichen Schritt. Für Anſchaulichkeit der Beſchreibungen wußte Schiller immer zu ſorgen. Seine Geſchichte des

[illegible]

dreißigjährigen Krieges iſt alſo, nach deutſcher Art die Bücher zu claſſificiren, ein ſehr ſchätzbares Leſebuch; und mehr ſollte ſie, der ganzen Anlage nach, nicht ſeyn. Die Begebenheiten unter einen neuen Geſichtspunkt zu ſtellen und den höheren Forderungen der hiſtoriſchen Kunſt Genüge zu thun, war bei dieſer Arbeit nicht Schiller's Abſicht. Er wollte ſich nur das Verdienſt einer anziehenden und lehrreichen Erzählung bekannter Thatſachen erwerben.

Die kleineren hiſtoriſchen Darſtellungen aus der Weltgeſchichte in Schiller's vermiſchten Schriften gehören zu dem Vortrefflichſten, was er in Proſe geſchrieben hat. Es ſind Blicke in das Innere merkwürdiger Unternehmungen und Inſtitute nach Geſetzen der menſchlichen Perfectibilität und ihrer durch das Zeitalter beſtimmten Schranken. Sollte auch der ſpätere Geſchichtforſcher mehrere dieſer Anſichten berichtigen müſſen, ſo wird er ſich doch nicht ohne Gewinn für ſeinen Verſtand und ſeine hiſtoriſche Kunſt auf Schiller's Standpunkt geſtellt haben.

Was Schiller als Aeſthetiker und Recenſent im äſthetiſchen Fache geſchrieben hat, macht ſeinem Scharfſinne Ehre; aber der kühne Reflexionsgeiſt, der den Dichter von einem Gedanken zum andern fortriß, beſtach den Aeſthetiker, der in der Sprache des Verſtandes ruhig überdachte Wahrheiten entwickeln wollte. Schiller war als Dichter viel zu verwöhnt, als daß er die nüchterne Wahrheit eines Gedankens ruhig hätte erwägen können. Die blendende Sprache, die ihm immer zu Gebote ſtand, vollendete die Täuſchung, während er doch nur Wahrheit ſuchte. Bei dieſer Art zu räſonniren wurde er um ſo einſei-

tiger,

tiger, je conſequenter er ſeyn wollte; denn die logiſchen Formen lähmten ſeine Phantaſie; und was dieſe lähmte, mußte ihm mißfallen. So weit er als Aeſthetiker nur ſeine natürlichen Anſichten zu erläutern brauchte, räſonnirte er vortrefflich. Wo es aber galt, Begriffe folgerecht zu zergliedern, da fängt bei Schiller die Sophiſterei an. Frappante Gegenſätze, z. B. Anmuth und Würde, das Sentimentale und das Naive, auf eine geiſtreiche Art zu commentiren, ohne über die ſtrenge Wahrheit dieſer Gegenſätze verlegen zu ſeyn, war Schiller's gewöhnliches Verfahren, wenn er ein Thema aus der Aeſthetik folgerecht abhandeln wollte. Auch ſeine Briefe über die äſthetiſche Erziehung der Menſchheit umgeben das Thema, das ſie erſchöpfen wollen, mit einem Garn von Subtilitäten und Sophismen, deren Einſeitigkeit mit ihrer Conſequenz zunimmt. An den Subtilitäten, in die er ſich verwickelte, hatte auch die Kantiſche und die Fichtiſche Philoſophie keinen geringen Antheil. Aber als Materialien zu künftigen Abhandlungen über Gegenſtände der Aeſthetik ſind Schiller's Zergliederungen äſthetiſcher Begriffe ſehr ſchätzbar. Sie zeigen immer Eine Seite ihres Gegenſtandes in einem bis zum Blenden hellen Lichte. Sie ſind überdieß reich an vortrefflichen Gedanken, die auch außer dem Zuſammenhange gelten; und die didaktiſche Beredſamkeit Schiller's verläugnet ſich auch in ſeinen Sophismen nicht.

Am wenigſten war Schiller zum Recenſenten fremder Kunſtwerke von der Natur berufen. Nicht einmal über ſich ſelbſt konnte er ohne täuſchende Spitzfindigkeit räſonniren. Seine Briefe über ſeinen eignen Don Carlos be-

wei

weiſen es. Seine kritiſchen Argumentationen gingen faſt immer nur von einem einzigen Gedanken aus, den er an einem Gegenſtande erprobte, indem er den Gegenſtand zwang, ſich nach dem Gedanken zu richten. Fremden Kunſtwerken legte er überdieß den Maaßſtab ſeiner Individualität an. In der auffallenden Einſeitigkeit, mit der er Bürger's Gedichte recenſirt hat, erkennt man, bei aller Würde und philoſophiſchen Zurüſtung, nicht den liberalen Geiſt, der jedes Verdienſt, ſey es auch dem ſeinigen noch ſo unähnlich, unbefangen würdigt. Indem Schiller ſeine Idealpoeſie mit der Bürgeriſchen Naturpoeſie verglich, entdeckte er die Schattenſeite Bürger's. Alle Fehler und Mängel der Bürgeriſchen Poeſie können nicht ſtärker und richtiger bezeichnet werden, als in Schiller's Recenſion, die den armen Bürger ſo tief verwundete, wie kaum einer der harten Schläge des Schickſals, die um dieſelbe Zeit ihn trafen. Die Ungerechtigkeit dieſer Recenſion beruht auf der Kälte des einſeitigen Lobes im Gegenſatze mit der ſchneidenden Strenge des Tadels, der vorzüglich die Individualität Bürger's traf. Das war es, was Bürger nicht verſchmerzen konnte. Und wie würde Schiller ſelbſt vor einer ähnlichen Kritik beſtanden ſeyn, die das Blatt umgekehrt hätte? Wie es auch gekommen ſeyn mag, daß er den neueren Aufforderungen, als Recenſent an Literaturzeitungen mit zu arbeiten, nicht Gehör gab; er konnte in jedem Falle ſeine Zeit beſſer anwenden, als zum Recenſiren.

VIII.

VIII.

Lebensphiloſophie in Sermonen.

Nebſt einer Erinnerung an die Lebensphiloſophie und
die Sermone des Horaz.

Lebensphiloſophie in Sermonen.

Nebſt einer Erinnerung an die Lebensphiloſophie und die Sermone des Horaz.

Der Philoſophien mit Beinahmen kommen noch immer ſo viele zum Vorſchein, daß man füglich auch von einer horaziſchen Philoſophie reden darf.

Die Bemerkung iſt ſchon öfter gemacht, daß ſich Horazens Gedichte als ein praktiſches Schatzkäſtchen benutzen laſſen. So viele, ſo ſchön geſchliffene und ſo reich gefaßte Edelſteine der praktiſchen Wahrheit enthält, ohne Ausnahme, kein anderes Bändchen poetiſcher Werke. Selbſt die neueren Lehrgedichte, die, wie z. B. Pope's Verſuch über den Menſchen, eine fortlaufende Reihe ſchöner Sentenzen ſind, ſinken, wenn Wahrheit und Kraft gewogen wird, tief unter die Gedichte des männlich eleganten, immer anmuthigen, immer einfachen und nie mit flittergoldenen Einfällen prunkenden Horaz. Gediegene

Naturpoeſie kann nun freilich die Poeſie eines ſo feinen Zöglings der großen Welt und der philoſophiſchen Schulen nicht ſeyn. Aber nie hat auch ein älterer oder neuerer Dichter den Weltmann und den Philoſophen ſo natürlich zu vereinigen und dieſe Vereinigung mit einem ſo zarten Sinne in den leichteſten Gedankenformen darzuſtellen verſtanden, als Horaz der Einzige.

Man hat keinen Begriff weder von der Poeſie noch von der Philoſophie dieſes Dichters, wenn man beide für zweierlei hält. Horaz war kein erfindender Geiſt vom erſten Range. Noch weniger war er zur Entdeckung philoſophiſcher Wahrheiten berufen. Aller Schwärmerei war er abhold; aber auch aller ſyſtematiſchen Pünktlichkeit. Weder als Dichter, noch als Philoſoph, ſchaute er in die Tiefe des Gemüths, wo die wahrſte Poeſie neben der wahren Philoſophie aus dem räthſelhaften Gefühle des menſchlichen Daſeyns entquillt. Aber er ſchaute mit hellem Auge in das Gewirre der Welt. Er faßte mit poetiſcher Leichtigkeit die Idee eines glücklichen Lebens auf, und verfolgte dieſe Idee mit philoſophiſchem Ernſte. Edel, aber nicht ſtrenge, entwarf er ſich nach ſeinem Sinne ein Ideal von der Beſtimmung des Menſchen. Jeden Lehrſatz der Schulphiloſophie, den er als einen Zug in ſeinem Gemälde des menſchlichen Lebens gebrauchen konnte, hob er ſorgfältig auf. Sein natürlicher leichter Sinn gab ſeiner moraliſchen Wiſſenſchaft einen freien Schwung. Nie ſollte dieſer leichte Sinn gegen die Würde der menſchlichen Natur anſtoßen; aber auch keine ängſtliche Tugend ſollte ihm die freien Wanderungen in Epikur's Gärten

miß-

mißglänzen. Daß Horaz ein Römer war, wollte er auch ſich merken laſſen. Mannestroz und Stolz im Kampfe mit dem Schickſal ſollte ſein liberaler Geiſt nicht weniger, als vernünftige Hingebung an die Umſtände, zeigen. Wenn denn auch ſeine Maximen bei dieſer Miſchung heterogener Elemente nicht immer exemplariſch ausgefallen ſind, ſo ſchwebt doch der Geiſt dieſes Dichters hoch über allem Niedrigen und Gemeinen.

Mit einem Worte, Horaz erblickte ſich ſelbſt und die Welt in dem ſchönen Lichte eines idealen Epikureismus. In dieſem Lichte gefiel er, voll Hochgefühl ohne ſtürmenden Enthuſiasmus, ſich ſelbſt als Odendichter, als Lehrdichter und als Menſch. Seine Philoſophie und ſeine Poeſie begegneten einander auf einer gleichen Höhe, und ſchmolzen da in ſeltener Energie zuſammen.

Aber wie kann eine Lebensphiloſophie wie dieſe vor der Kritik des moraliſchen Ernſtes beſtehen? Im Ganzen gewiß nicht. Daß ihre Theile nur locker zuſammenhängen und dem leiſeſten Stoße nachgeben, iſt das Wenigſte was man ihr vorwerfen kann. Ihr weſentlicher Fehler iſt die Nichtigkeit ihrer Begründung. Was wir Pflicht nennen, iſt nach dem Syſteme des idealen, wie nach dem des gemeinen Epikureismus nur eine ſchöne Blume, die man pflücken, oder unberührt laſſen kann, wie es eben die Klugheit verlangt. Nur der wäre dann ein Thor, wer dieſe Blume zur rechten Zeit nicht pflückte. Oder, wie Horaz ſelbſt es ein Mal ausdrücklich zu ſagen kein Bedenken trägt: „Der Weiſe heiße ein Thor, und den billigen Mann treffe Mißbilligung, wenn er noch der Tugend ſelbſt über das Ziel hinausſtrebt, wo es des Strebens genug iſt.“

Aber Horazens Gefühl war beſſer als ſein Syſtem. Es ging ihm, wie mehreren Epikureern und wie, nach den beſten Nachrichten, dem guten Epikur ſelbſt. Um ſeinem Gefühle Genüge zu thun, kehrte der philoſophirende Dichter bei der ſtoiſchen Schule öfter, als bei allen übrigen, ein. Stoiſche Kraftſprüche ſind in ſeinen Gedichten vorzüglich das moraliſche Salz und Gewürz. Ein unverkennbarer Adel der Geſinnung blickt ſelbſt durch den Schleier der Frivolität hervor, den er zuweilen muthwillig ſeiner Muſe umhängte; damit ſie keine Pedantinn würde.

Im Zuſammenhange mit dem ganzen Gedankengewebe eines Horaziſchen Gedichtes muß man die Sprüche ſtudiren, an denen dieſe Gedichte ſo reich ſind. Vereinzelt, wie Horaz ſelbſt ſie aus griechiſchen Lehrbüchern zuſammenlas, werden ſie wieder, was ſie in dieſen Lehrbüchern waren; bloße Sprüche. Aber in einer horaziſchen Ode ſind ſie reife Früchte unter duftenden Blüten an dieſem italieniſchen Orangenbaume. Da reißen ſie den urſprünglichen Sinn über alle Proſe des Lebens empor, und geben dem Verſtande die kräftigſte Nahrung.

„Genieße Jeder das Leben nach ſeinem Sinne, nur mit Würde und mit Bedacht; ohne Furcht und ohne ängſtliches Harren! Was wollen ſie doch, die Himmelsſtürmer, denen der Horizont des vernünftigen Erdenlebens zu eng iſt? Sie ſteigen auf wächſernen Flügeln empor, und ſtürzen, wie Ikarus, nieder. Wie kann ein Geſchöpf, dem ein ſo kurzes Leben beſchieden iſt, ſich mit weit ausſehenden Hoffnungen plagen? Der Sturm jagt die Wolken am Himmel herauf, und verjagt ſie wieder. An kalten Tagen ſorge für einen warmen Herd, und überlaß das Weitere den Göttern."

"Jeden guten Tag, den dir das Schickſal gönnt, ſieh als gewonnenes Eigenthum an. Wie lange du ungeſtört leben wirſt, wie kannſt du es nur erforſchen wollen? Indem du forſcheſt, entſchlüpft dir der goldene Augenblick. Aber übereile dich nicht, ihn zu haſchen."

"In fröhlicher Genügſamkeit liebe die Natur und deine Freunde. Biſt du einig mit dir ſelbſt, ſo wirſt du zuweilen glauben, daß die Götter wunderbar über dein kleines Daſeyn wachen."

"Aber ſchäme dich auch der Thränen nicht, die dich dein Herz zu weinen zwingt. Den Verluſt, den du litteſt, wenn dir ein Freund ſtarb, erſetzt kein Glück. Die Gewohnheit lindert aber auch den Schmerz, den zu verſcheuchen Sünde wäre."

"Weg mit der Politik! Staaten regieren laß deren Sorge ſeyn, deren Amt es iſt.

"Nur entweihe nicht die Gaben der Freude, wie die Scythen, die mit den Bechern beim Gaſtmahl gegen einander fechten."

"Freilich deckt das Grab den Weiſen wie den Thoren. Aber der Thor haſcht nach einem Nichts, das bald Reichthum, bald Ehre, bald anders heißt. Der Weiſe fand das Glück auf dem Wege der ſokratiſchen Lehren."

"Weg mit dem Luxus, der die ſeltene Roſe höher hält, als die friſche! Aber gebraucht will das Leben ſeyn. Das Gold unter der Erde glänzt nicht, und nützt nicht."

"Weder mißmüthig, noch übermüthig iſt, wer das Leben zu gebrauchen verſteht. Was vernünftig iſt, kümmert ihn, aber nicht, was das Vorurtheil will. Wenn ihn auf dem offnen Meere ein Sturm überfällt, ſteuert er nicht landwärts nach den Klippen der Küſte. Immer aber iſt er auf einen Wandel des Glücks gefaßt, und je höher er ſteht, deſto weniger traut er dem Zufalle. Das Gute, das ihn heute erfreut, iſt vielleicht ſchon morgen verſchwunden; aber das längſt verſchwundene kehrt zuweilen wieder. Nur die Zeit und die Jugend kennen keine Wiederkehr. Darum verlängert, wer das Leben zu gebrauchen verſteht, mit Verſtand ſeine Jugend. Aber der alternde Mann entſagt auch den Freuden, die nur dem Jünglinge wohl anſtehen.

"Die ganze Natur fordert uns zur Genügſamkeit auf. Wie kann man denn ungenügſam ſeyn? Wie es dem Schickſale gefällt, ſchüttelt es bald das Loos der Hohen, bald das der Niedrigen aus ſeinem vollen Glückstopfe. Wem ein Schwert über der Scheitel hängt, dem ſingt die Nachtigall umſonſt, dem klingt vergebens die Leyer. Und ich ſollte einen ängſtenden Pallaſt mit meiner Hütte im ſchönen Thale vertauſchen?"

"Unerſchütterlich ſey der redliche Mann in ſeinem Entſchluſſe, auch wenn ein tobendes Volk ihm Unrecht gebietet, oder wenn aus dem Blicke eines Tyrannen der Tod ihn anſtarrt! Und wenn die Welt über ihm zuſammenſtürzt, muß er unter den Trümmern ſinkend nicht

zit-

zittern. Aber Kraft ohne Verſtand ſtürzt ſich ſelbſt. Der beſonnenen Kraft kommen die Götter zu Hülfe."

"Es giebt eine Tugend, der kein Opfer zu koſtbar iſt. Regulus wußte, welche Marter in Karthago ſeiner wartete; und er wehrte die Umarmungen ſeiner treuen Gattinn und ſeiner ſchmeichelnden Kleinen ab, und ſtand wie ein Leibeigener da, bis auf ſeinen Rath der Senat den Krieg beſchloß; und nun eilte Regulus wie ein Sieger zu dem Feinde zurück, wo er mit dem ſchmählichſten Tode ſeinen Patriotismus büßte." —

Das wäre ungefähr ein Fragment der horaziſchen Philoſophie. Es iſt ohne Mühe aus einem Theile der Oden des denkenden Dichters zuſammen geleſen, ſeines Schmuckes beraubt, und doch noch von einem poetiſchen Geiſte durchdrungen. Aber es wäre eine Sünde gegen dieſen Geiſt, ſeine Oden länger zu plündern, um die Früchte von den Blumen abgeſondert zuſammen zu ſpeichern.

Eher vertragen eine ſolche Behandlung Horazens Sermone. Dieſe kleinen didaktiſchen Gedichte ſind jedes in ſeiner Art eine Vernunftpredigt. Jedes hat ſein beſtimmtes Thema. Sermone oder Satiren iſt ihr Nahme; aber nicht in der neueren Bedeutung dieſer Wörter. Es ſind Reflexionen und Sittengemälde in bunter Miſchung, bald ernſthaft, bald komiſch, dem Anſehen nach wie vom Zufalle zuſammengewürfelt, und doch durch den Verſtand, der die Miene einer dichteriſchen Laune anzunehmen wußte, in allen ihren Theilen zu einem Ganzen verbunden. Dieſe horaziſchen Sermone in ſyſtematiſche Abhandlungen zu verwandeln, wäre nicht ſchwer. Aber man

kann

kann auch auf eine ähnliche Art, wie Horaz ein Thema der Lebensphiloſophie nach ſeinem Dichterſinne ausführte, ein ähnliches Thema mit proſaiſcher Freiheit abhandeln. Als Seitenſtücke zu den horaziſchen Sermonen kann man die folgenden Verſuche anſehen, wenn man ſie nicht mit dem Maaßſtabe des äſthetiſchen Werthes nachmeſſen will.

I. Die Wünſche.

Schwer muß es wohl ſeyn, zu wiſſen, was man will, weil es im Durchſchnitte kaum Einer unter Hunderten weiß. Und dieſer Eine iſt ſelten der Gelehrteſte, oder der Klügſte. Es iſt der Mann von geradem Sinne, der von dem Punkte aus, auf den die Natur ihn ſtellte, mit Kraft und Beſonnenheit um ſich ſchaut und wirkt, und ſich weder im Glück, noch im Unglücke, eine Beſtimmung ergrübelt. Wer ſich erſt fragen muß, was er denn eigentlich will, ſteht noch nicht, oder längſt nicht mehr, wo er ſtehen ſollte.

Einig mit ſich ſelbſt kann niemand ſeyn, wer nicht ein kräftiges Gefühl ſeiner Beſtimmung in ſeinem Buſen trägt. Nun iſt es freilich unſerer Aller Beſtimmung, vernünftig zu ſeyn. Aber wie iſt man vernünftig? Die Philoſophie kann es uns lehren; aber doch immer nur im Allgemeinen. Natur und Schickſal weiſen Jedem einen eigenen Kreis an.

Vieles iſt ſchon gewonnen, wenn man nur nicht weiter gehen will, als man Boden unter ſich fühlt. Aber die Spinne ſchlüpft an dem Faden hinauf, den ſie ſelbſt

geſpon-

geſponnen hat. Für den Vogel iſt die Luft feſter Boden, ſo lange ſeine Flügel nicht ermatten. Und der Menſch kann alle Elemente beherrſchen. Wer kann von einem Geſchöpfe, das auf ſeine Kunſt trotzt, genau ſagen, wie es ſeiner Natur getreu ſeyn ſoll?

In einem gut gezimmerten Schiffe fährt man ſicherer durch das Weltmeer, als man auf moraſtigem Grunde zu Fuße wandelt. Und iſt es nicht luſtiger, von Land zu Lande ſegeln, als einen Moraſt austrocknen, und das gewonnene Land beſtellen? Man laſſe alſo jedem Menſchen ſeine Laune und Luſt. Jeder muß ſeine Kraft und ſeinen Verſtand erproben, und das Element herausfühlen, für das er geboren iſt. Wenigen wird es gelingen, ihr Element nicht zu verfehlen. Aber wem es nicht gelingt, der wird auch ſeines Lebens nicht froh, es gehe ihm übrigens nach Wunſche, wie es wolle.

Glücklich wäre, wem es nach Wunſche geht? Dann müßte Jeder ſo viel Vernunft haben, nichts zu wünſchen, als, was ſeine Natur verlangt. Die Natur des Menſchen verlangt aber gewöhnlich etwas ganz anders, als er ſelbſt. Unſre meiſten Wünſche ſind eitle Kinder der Laune, der Leidenſchaft, der Einbildung und des Zufalls. Deßwegen mögen wir ſo oft nicht einmal mehr an ſie denken, ſo bald ſie erfüllt ſind. Und wenn uns das Schickſal alles Mögliche zu Gefallen thut, verlangen wir immer noch etwas dazu, nämlich das Unmögliche.

Was hilft es, die Befriedigung eines Wunſches im Ganzen zu erleben, wenn wir nicht ſelbſt im Geiſte dieſes Ganzen das Einzelne dankbar annehmen? Was hilft dem liebenden Herzen der Beſitz der geliebten Perſon, wenn es nicht mit heiterer Beſonnenheit jede kleine Freude ſchätzen will, die ihm dieſer Beſitz lange gewähren kann, ſobald man nur nicht über ſolche Kleinigkeiten hinausſieht?

Die Hauptſache bei allem beſonnenen Lebensgenuſſe iſt und bleibt, daß man das beſondre Gute ausſpähe, das unſre Lage mit ſich bringt, und daß man über den beſondern Vorzügen dieſer Lage, die nun einmal die unſre iſt, die allgemeine Unbequemlichkeit des Lebens vergeſſe.

II. Die Ueber-Delicateſſe.

Mit Hauptſachen kann man es nicht genau genug nehmen; in Nebenſachen muß man nicht grübleriſch ſeyn. Ueberdelicateſſe iſt Weichlichkeit, oder Eigenſinn.

Auf meine Frau muß auch nicht der Schatten eines Verdachts fallen, ſagte Julius Cäſar, aber nur um einen Vorwand zu finden, ſich von ſeiner Frau ſcheiden zu laſſen.

Als der Kaiſer Joſeph II. einem verdienſtvollen Manne eine Belohnung an baarem Gelde wollte zufließen laſſen, aber nicht wagte, ſie ihm anzubieten, ohne vorher erforſcht zu haben, wie der Mann ein ſolches Geſchenk aufnehmen würde, betrug er ſich mit kaiſerlicher Delicateſſe. Aber der Mann antwortete: “Warum ſollte ich denn kein Geld von dem Kaiſer annehmen, da der Kaiſer alle Tage Geld von uns annimmt?” Und es wäre für einen Privatmann eine kindiſche Ueberdelicateſſe geweſen, ſeinem Fürſten den Beweis ſeiner Erkenntlichſelt übel zu nehmen, der zu den Vorrechten des Regentenſtandes gehört. Hätte er dem Kaiſer das Leben gerettet, wär' es ein andrer Fall geweſen. Was liegt weiter auseinander, als Geld und Ehre? Aber der Witz der neueren Zeit hat mehrere Dinge, die wie Pole auseinander liegen, magnetiſch mit einander vereinigt; Adelsdiplome mit der dazu gehörigen Taxe; Gelübde der Weisheit mit ärgerlichem Luxus; moraliſche Betrachtungen mit der Zueignung an eine fürſtliche Mätreſſe; ſtrenge Verbote des Hazardſpiels im Lande mit einer verpachteten Farao-Bank unter der herrſchaftlichen Loge im Redoutenſaale; Prämien für den Menſchenfreund, der einen Ertrinkenden aus dem Waſſer rettet, mit Subſidiengeldern für den auswärtigen Staat, der den Geretteten, wenn er zum Soldatendienſte taugt, zu erhandeln geneigt iſt; Journale für die Menſchheit mit Proceſſen über das Honorarium zwiſchen dem Autor und dem Verleger; die Etikette der feinſten Geſelligkeit mit Zweideutigkeiten, vor denen ein Kuppler erröthen könnte. Wie ſoll man es nun halten, wenn man im Geiſte des Zeitalters das Zartgefühl definiren will?

Das Geld kann man am Ende mit allen Dingen in Harmonie bringen; denn Alles findet man feil, wenn man die rechte Bude nicht verfehlt. Dieſe Bemerkung haben die Menſchen vermuthlich, ohne es zu wiſſen, gemacht, als die Sitte eingeführt wurde, Ehrenpfennige in Papier gewickelt zu überreichen, damit das Goldſtück ſich ſchäme, aber nicht der Mann, der es annimmt.

Ein Bauermädchen, das auf Ehre hält, läßt ſich nicht küſſen, ſagt man. Ihre Delicateſſe auf dieſen Punkt

ſoll

ſoll aber oft ihren Marktgeſchäften gleichen, die ſie in baarem Gelde abthun, ohne Wechſelbriefe.

III. Die Splitterrichter.

Für große Fehler hat das Volk nicht mehr Sinn, als für große Vorzüge. Kleinigkeiten lobt man; Kleinigkeiten tadelt man. Das Große iſt dem verehrten Publicum in moraliſchen Verhältniſſen meiſtens ſo unſichtbar wie in phyſiſchen das Kleine, das man durch das Mikroſkop beobachten muß.

Wenn der große Fehler ſich ſelbſt beſtraft, dann erſt wird er dem Publicum begreiflich. Als Fräulein von X. den großen Fehler beging, den Herrn von Y. zu heirathen, aus Furcht, keinen beſſern Mann zu bekommen, wurde ſie von niemand getadelt; und doch hätte jedermann einſehen können, daß Hymens Fackel dieſem Paare noch vor Ablauf der Flitterwochen ſich in eine Fackel der Furien verwandeln würde. Aber nachdem Alles gekommen war, wie es mußte; nachdem die junge Dame, in einer Art von Verzweiflung ſich zu entſchädigen ſuchte für die Vernachläßigung, die ihr leichtſinniger Mann ſich gegen ſie zu Schulden kommen ließ; da erſcholl es in allen Zirkeln: “Die ſchlechte Frau!” Warum rief man denn nicht vorher: “Das unbeſonnene Mädchen!” damit Fräulein von X. es hören und ſich beſinnen konnte?

Wie macht man es in der großen Welt den Leuten recht? Wenn man Gutes und Böſes, Vernunft und Unvernunft, im Großen gleichviel gelten läßt, aber ſich

ſetzſorgfältig bemühe, in Kleinigkeiten nicht anzuſtoßen, beſonders nicht gegen die Etikette und die Mode.

Splitterrichterei iſt die einzige Art von Kritik, die in eleganten Geſellſchaften Glück macht. Man kann ſie unbedenklich ſo weit treiben, als man will, wenn der Splitterrichter nur halben Witz hat.

Und was ſoll man thun, wenn man von Splitterrichtern geneckt wird? Was man eben gethan haben würde, wenn es gar keine ſolche Menſchen gäbe.

IV. Das Glück.

Schäme ſich Keiner, dem Glücke zu huldigen. Es ſchwebt ſichtbar über Jedem, der mehr, als die Meiſten, ſeines Lebens froh wird, und auch über dem, der berufen iſt, der Welt einen ungewöhnlichen Dienſt zu thun.

Wenn dem Glücke vor unſern menſchlichen Augen die Augen aufgingen, dann erlebte Jeder ſichtbar, was er verdient, und dann würde auf ein Mal die menſchliche Welt zur beſten Welt. Aber das ſoll ſie nach der ewigen Ordnung der Dinge nicht ſeyn. Die beſte Welt iſt das unſichtbare Ganze, zu welchem unſer Planet ſich verhält wie ein Buchſtabe zu dem Inhalte der ſämmtlichen Schriften eines Philoſophen. Der Buchſtabe gehört zu dieſen Schriften; aber wer kann ihn leſen?

Die Natur ſelbſt vermag wenig ohne das Glück, d. h. ohne ein günſtiges Zuſammentreffen von Umſtänden, die nach unſrer menſchlichen Anſicht der Dinge nicht nothwendig zur Ordnung der Natur gehören. Sobald das

Kind

Kind empfangen iſt, hängt ſein Daſeyn am Leben und an der Geſundheit der Mutter. Wenn das Glück nicht zur rechten Zeit regnen läßt, geht das Saatkorn in der Furche nicht auf. Jeder Menſch hat, wie ſchon Leibnitz bemerkte, Urſache, ſich über ſein Glück zu verwundern, wenn er bedenkt, welch eines unbedeutenden Zufalls es bedarf, ein menſchliches Leben, oder eine menſchliche Geſundheit, zu Grunde zu richten. Und doch ſtirbt nur etwa die Hälfte der Neugebornen im erſten Jahre, und zwar an natürlichen Krankheiten, nicht durch ungünſtigen Zufall; die andre Hälfte lebt ſich durch zahlloſe Gefahren, wenn gleich ſelten unbeſchädigt, doch im Ganzen ſo wunderbar hindurch, daß wir es als eine merkwürdige Ausnahme von der Regel anſehen, wenn ein Mal einer den Hals bricht.

Der Klügſte kann am Ende doch nichts mehr, als, ſein Glück benutzen, geſchickt mit dem Winde ſegeln, und ſtandhaft gegen den Wind laviren. Der Verſtand des rechtlichen Mannes will aber nicht jeden Wind benutzen. Er bleibt deßwegen oft zurück, oder er wird gar überſegelt. Das praktiſche Genie ſagt man, ſchafft ſich ſelbſt die Umſtände, die das gemeine Talent vom Glücke erwartet. Aber ſiegt nicht auch das praktiſche Genie mit Waffen, die es dem Glücke verdankt?

Muth und Fröhlichkeit, ſagt man ganz recht, feſſeln das Glück, wenn auch nicht auf die Dauer, doch auf lange Zeit. Der Muthige gewinnt, weil er wagt; denn er wagt ſo lange, bis er gewinnt, oder nichts mehr zu verlieren hat. Dem Fröhlichen ſcheint das Glück einen Creditbrief in ſein offnes Geſicht geſchrieben zu haben. Wo er ſich

zeigt,

zeigt, iſt immer Jemand bereit, ſich freundlich zu ihm zu geſellen, ihm zu helfen, wo es Noth thut, auch ihm Hülfe zu leihen, um ſie zur rechten Zeit wieder zurück zu erhalten.

Nicht abergläubiſch zu werden, ſoll ſchwer ſeyn, wenn man ſieht, wie das blinde Glück in ſeinem Verfahren eine gewiſſe Methode beobachtet. Wirklich ſcheint jeder Menſch mit einer gewiſſen Glücks-Capacität geboren zu ſeyn, auf die er rechnen kann, wie ein General auf ſeine Reſerve-Armee, oder wie der Sparſame auf ſeinen Nothpfennig. Es giebt Schooßkinder des Glücks, die unbeſchreiblich viel wagen dürfen, und immer eines guten Erfolgs ſo gewiß ſeyn können, als hätten ſie die zufälligen Umſtände durch einen Expreſſen beſtellt; die aus jeder Lotterie einen Treffer ziehen, wenn es denn auch nicht immer das große Loos iſt. Andre mögen die Umſtände berechnen, oder ſich ihnen ergeben; ſie mögen eilen, oder zaudern; ſie bringen es weder durch Beten, noch durch Arbeiten, weder durch Muth, noch durch Verſtand, ſo weit, wie die Glückskinder. Wenn ſie Häuſer auf Felſen bauen, ſo kommen Ratten und zernagen die Schwelle. Sollte es ſich einmal fügen, daß ein Solcher in einer wirklichen Lotterie das große Loos gewänne, ſo würde um dieſelbe Zeit die Lotteriecaſſe Bankerott machen, oder geplündert werden. Wie geht das nun zu? Wir wiſſen es nicht. Aber wir wiſſen, daß nichts von ungefähr kommt, wie es auch zugehe.

V. Gerechtigkeit und Liberalität.

Wer ſtrenge Gerechtigkeit liebt, iſt ſelten großmüthig und liberal; wer ſehr großmüthig und liberal iſt, nimmt es ſelten genau mit der Gerechtigkeit.

Großmuth und Liberalität haben etwas Poetiſches, das der Gerechtigkeit fehlt. Sie gleichen der friſchen Quelle, die, ohne zu fragen, wie viel Waſſer das gemeine Weſen bedarf, immer fortſprudelt, und Andern die Mühe überläßt, die nöthigen Canäle zu ziehen und Schleuſen anzulegen. Die Gerechtigkeit gleicht einem Stadtgraben, an deſſen gemauertem Ufer noch dazu oft Schildwachen ſtehen. Die Liberalität ſcheint ein Kind der Natur zu ſeyn; denn die Natur giebt, ohne zu fragen, wie viel. Die Gerechtigkeit macht ſich immer etwas mit Plus und Minus zu ſchaffen, und ſcheint nie umſonſt zu geben.

Liberalität iſt vorzüglich eine Jünglingstugend; Gerechtigkeit iſt mehr die Krone des Mannes. Aber ſoll denn der Jüngling nur das Jugendliche lieben? Soll der Mann den Jüngling ſich voreilen laſſen auf irgend einem Wege der Vortrefflichkeit?

Saht ihr je ein wunderlicheres Subject, als jenen unordentlichen Officianten? Ihr könnt ihn bei Tage und bei Nacht um einen Dienſt anſprechen; wenn er euch dienen kann, ſchont er weder der Zeit, noch Mühe. Braucht ihr Geld, ſo ſteht euch auch ſeine Börſe offen. Seid ihr in dringender Noth, ſo giebt er Alles her, was er hat, um euch zu helfen. Die Dienſte, die er euch thut, rechnet er für nichts. Und eben dieſer Menſchenfreund treibt Schleichhandel, wo er ſicher iſt, nicht ertappt zu werden. Iſt er gerade bei vorzüglich guter Laune, ſetzt er auch wohl ein Mal ſeine Ehre aufs Spiel. Seine Committenten, deren Geſchäfte er führt, um beliebige Abzüge zu verkürzen, hält er nicht im mindeſten für Unrecht. Wer könnte dieſen Menſchen achten?

Neben dieſem liberalen Manne wohnt ein ordentlicher, bedächtiger, ſeine und Anderer Gerechtſame auf das genaueſte abwägende Rechnungsführer. Er liebt keinen Menſchen und haßt keinen; beleidigt aber wiſſentlich weder Klein, noch Groß. Er verhungerte lieber, ehe er in der dringendſten Noth eine Brotrinde entwendete. Kann er euch in ernſthaften Angelegenheiten dienen, ſo iſt er dazu bereit; aber er erwartet dafür einen Gegendienſt; und ihr merkt ihm an, daß Liebesdienſte überhaupt nicht ſeine Sache ſind. Nur wenn eure Rechte gekränkt werden, ficht er auf Verlangen für eure Sache, wie für die ſeinige, mit wahrem Eifer. Habt ihr aber Unrecht gegen ihn, ſo verfolgt er ſein Recht auch unerbittlich gegen euch, und ſolltet ihr, und er mit euch, zu Grunde gehen über dem Proceſſe. Um ſein Recht geltend zu machen, opfert er Alles auf. Wenn ein Dritter ihm ſagt, daß es vernünftig ſey, nachzugeben, und zuweilen lieber einen Groſchen, als die Zeit zu verlieren, die es koſtet, ihn wieder zu erhalten; ſo ſieht er dieſen Dritten mit ſo groſen Augen an, als ob man ihm zumuthete, Paar für Unpaar und Plus für Minus gelten zu laſſen. Könnt ihr ihn achten, dieſen Gerechten?

Immer bleibt die Gerechtigkeit die erſte der geſelligen Tugenden. Aber wo die übrigen Tugenden fehlen, die von der Gerechtigkeit gekrönt werden ſollen, hat ſie nicht mehr Werth, als eine Uhr, an welcher der Minutenzeiger recht, der Stundenzeiger aber falſch gehe.

VI. Das Vertrauen.

Wenn Aufrichtigkeit nicht eine der ſeltenſten Tugenden wäre, würde Mißtrauen ein unverzeihliches Laſter ſeyn. Unter den Menſchen, wie ſie ſind, iſt das Mißtrauen in der Miſchung der menſchlichen Tugenden unentbehrlich.

Es iſt ſehr zweierlei, mißtrauiſch ſeyn aus Neigung, und aus Grundſatz. Der ſchlaue Egoiſt, der Keinem traut, weil er in Jedem ſeines Gleichen ſieht, findet an dem Mißtrauen Vergnügen. Dem gutmüthigen Betrogenen, dem es theuer zu ſtehen kam, die Welt kennen zu lernen, ſieht leicht die Unzufriedenheit aus den Augen, wenn er mißtrauiſch ſeyn muß, um nicht an einer guten Sache zum Verräther zu werden.

Aufopferung ſelbſt iſt nicht ſchöner als vernünftiges Vertrauen. Denn auch blinde Schwärmerei reißt zu Aufopferung hin. Aber vernünftiges Vertrauen iſt der moraliſche Schlüſſel zur Geiſterwelt, wenn Seelen, die einander doch nie ergründen können, durch eine Berührung deren Möglichkeit noch keine Philoſophie erforſcht hat, unbedingt ſich an einander ergeben.

Vertrauen iſt ein untrüglicher Probierſtein wahrer Liebe und Achtung. Deßwegen beleidigt auch Mißtrauen in wahren Freundſchaftsverhältniſſen mehr noch als Kaltſinn.

Tauſende leben glücklich, ohne das Bedürfniß eines unbedingten Vertrauens zu fühlen. Wer es fühlt, iſt nirgends glücklich, wo er mißtrauen muß.

Das Vertrauen in der groſen Welt ſei nie mehr, als ein Brief ohne Nahmensunterſchrift, den man als Entwurf mittheilen und wieder zurücknehmen, oder mit deſſen Inhalte man es in der Hauptſache noch halten kann, wie man will. Das Vertrauen unter Freunden ſei Carte blanche.

Wo noch ein Fünkchen Ehre glimmt, da wird der Betrüger den Treuherzigen, der ihn mit einem vorzüglichen Vertrauen zu beehren ſcheint, nicht leicht betrügen. Aber, was ſonderbarer iſt, der ſchlaue Betrüger merkt nicht leicht die Falle des Scheinvertrauens, die ihm von ſeines Gleichen gelegt wird, ſo gut er auch verſtehen mag, ſie einem Andern zu legen.

Daß man den meiſten Menſchen nur bis auf einen gewiſſen Punkt traue, iſt ſehr verſtändig; aber dieſen gewiſſen Punkt muß man bald nach den Gegenſtänden, bald nach den Umſtänden beſtimmen. Wer am Spieltiſche nie betrügt, kann übrigens ein Erzbetrüger ſeyn. Wer zum Verräther an dir wird, wo es ein galantes Abenteuer gilt, iſt übrigens vielleicht der treueſte Freund. Nicht allen Menſchen, denen übrigens zu trauen iſt, darf man Geheimniſſe anvertrauen. Die ſchlüpfrigſten Geheimniſſe ſind die komiſchen. Man ſollte ſie der Regel nach niemanden mittheilen, der nicht ſelbſt lächerlich wird, wenn er ſie verräth.

Wagt man mehr, wenn man dem Leichtſinnigen, oder wenn man dem Boshaften traut? Das Intereſſe der Bosheit kann zufälligerweiſe mit dem des guten Willens zuſammentreffen. Aber der Leichtſinnige ſetzt Alles aufs Spiel; und ſeine Sprünge ſind nicht zu berechnen.

Der Leichtſinnige und der Betrüger ſtempeln gern jede Verſicherung mit ihrer Ehre. Trauet man dieſem Stempel nicht, ſo drücken ſie noch einen zweiten mit einer Gebehrde darauf, die das Vertrauen wie auf Hieb und Stich herausfordert. Es iſt rathſam, es dahin mit ihnen nicht kommen zu laſſen.

Daß in der Maskerade der großen Welt niemand ſich demaskire, iſt ein gutes Polizeigeſetz, um Unordnung zu verhüthen. Was gewinnt man auch, wenn man gemeine Geſichter ohne Maske ſieht?

VII. Der Rangſtreit.

Wer nur etwas ſeyn, in keinem Sinne des Worts etwas ſcheinen will, für den giebt es einen Rang in der Welt, aber keinen Rangſtreit. Denn der Platz, den Jemand in der moraliſchen Welt über einem Andern wirklich einnimmt, bleibt ihm ja, und wenn die ganze Welt dagegen ſtritte. Aber von dieſem Platze aus wirken, wie man möchte, kann der vortrefflichſte Menſch ſo wenig, als der verdorbenſte, wenn ihn nicht ein gewiſſer Schein umgiebt, den man die Atmoſphäre des Verdienſtes nennen könnte.

könnte. Das Scheinverdienſt iſt, wie ein Kometenſchweif, ganz Atmoſphäre. Wo nun entweder ein ſolcher Schweif in die Bahn des wahren Verdienſtes eintritt, oder wo ähnliche Atmoſphären mit unähnlichen, und noch mehr, wo ſie mit ähnlichen in Berührung kommen, da entſteht Rangſtreit.

Der wirkliche Rang, den kein Menſch dem andern weder geben, noch nehmen kann, und der Platz, um den man ſtreitet, wenn man über den Rang zu ſtreiten ſcheint, ſind ſo verſchieden, wie der Mann und das Kleid. Aber in geſitteten Staaten gehört das Kleid zum Manne.

Ob die Schaafe zur Rechten ſtehen und die Böcke zur Linken, oder umgekehrt, macht an ſich keinen Unterſchied in der Rangordnung der Schaafe und der Böcke. Die Frage iſt, wer ſie ſo ſtellte.

Mehr als Ein freier Mann von Geiſt und Kenntniſſen verkaufte ſchon ſeinen Rang, und mit ihm ſein Recht, die Wahrheit zu ſagen, für eine Stelle, auf der er ſie nicht mehr ſagen durfte.

Ueberall, wo ſtrenge Rangordnung eingeführt iſt, ſtolzirt der zweite Rang mehr, als der erſte, aus demſelben Grunde, warum ſich der Küſter in der Kirche für eine wichtigere Perſon hält, als den Paſtor.

Wer am meiſten gegen eine eingeführte äuſſere Rangordnung eifert, iſt gewöhnlich derjenige, der ſie zu ſeinem Vortheile geſtiftet haben würde, wenn noch keine vorhanden geweſen wäre. Wir wiſſen auch längſt aus der Erfahrung, daß im Weſentlichen nicht viel mehr, als gar nichts, gewonnen wird, wenn man durch Eifern und

Necken dem Zufalle, der die Menſchen in der Außenwelt oben oder unten ſtellt, ſein launiſches Spiel verbietet.

VIII. Die Gewohnheit.

Es läßt ſich nicht bezweifeln, daß der Menſch am Ende ſelbſt die Hölle erträglich finden würde, wenn er lange genug in ihr geſeſſen, und ſich mit allen ihren Qualen und Schrecken hinlänglich familiariſirt hätte. Oder vielmehr, eine Hölle, die ewig dauern ſoll, muß unerſchöpflich an Neuheit der Qualen ſeyn.

Jeder Reiz, ohne Ausnahme, hört auf, ein Reiz zu ſeyn, wenn er oft genug in beſtändiger Wiederholung empfunden wird. Der Schmerz ſowohl, als die Freude, bedarf, wo nicht Abwechſelung, doch wenigſtens lange Pauſen, wenn beide nicht entweder ſich ſelbſt, oder die empfindende Natur zerſtören ſollen, auf die ſie wirken. Und aus eben der Urſache bedürfen beſonders lebhafte Naturen der Abwechſelung.

Wenn der Menſch nicht die Gewohnheit mit ihren eigenen Waffen ſchlagen und dadurch bis auf einen gewiſſen Punkt ihr Herr werden könnte, müßte er ſich ſeines menſchlichen Daſeyns ſchämen. Denn das Gute in der Welt ſollte uns doch nie einen Augenblick gleichgültig werden, weder überhaupt, noch in Verhältniſſen, die ſchon beſtimmt ſind. Aber wir werden auf die Länge auch des Beſten müde, wenn wir nicht unſer Leben wenigſtens zwiſchen Genuß und Arbeit in natürlicher Abwechſelung vertheilen.

Die Natur hat dafür geſorgt, daß der Menſch immer weniger der Abwechſelung bedarf, je näher er

ge

gegen das Alter verrückt. Das Einerlei, das die dem glücklichen Greiſe genügt, macht ſchon dem Manne von mittleren Jahren lange Weile. Nachahmung der regelmäßigen Thätigkeit des Mannes ermüdet gewöhnlich den Jüngling. Das Kind wirft zehn Kartenhäuſer um, und bauet zehn neue, während der Jüngling, von Wünſchen glühend, vor dem Fenſter der Geliebten Stunden lang auf und abgeht, um nur Einen Blick von ihr zu erhaſchen.

Die Gewohnheit will cultivirt ſeyn, wie in Weſtindien die Caſſave-Pflanze. Wie dieſe Pflanze, deren Saft ein tödtliches Gift iſt, durch Auslaugen und Trocknen zu einem geſunden und kräftigen Nahrungsmittel wird, ſo ſollte man auch die Gewohnheit behandeln, daß ſie uns die Beſorgung unſrer Geſchäfte erleichtert, ohne den freien Willen zu lähmen. Das Beſte, was der Menſch lange thut, thut er doch nur zu oft aus Gewohnheit.

IX. Die Täuſchungen.

Gemeine Täuſchung muß überall zerſtört werden, wo die Vernunft das letzte Wort behält, das ihr zukommt. Aber wo die Vernunft auch die ſchönen und unſchuldigen Täuſchungen zerſtört, die eine unverwelkliche Phantaſie wie einen Schleier um das nackte Leben webt, da iſt das Leben ſelbſt kein wahrhaft menſchliches mehr.

Wahrheit hat einen unbedingten Werth. Wo ſie ernſthaft in Frage kommt, da ſoll ſich der Menſch nichts einbilden, und wenn ſeine Phantaſie auf Engelsflügeln

ſchwebte,

ſchwebte. Aber dieſe heilige Wahrheit, die einen unbedingten Werth hat, iſt auf unſrer Erde ſelten mehr, als ein gebrochener Lichtſtrahl; und ſo wenig unſre Lungen in reiner Lebensluft athmen können, ohne von der Schwindſucht aufgezehrt zu werden, kann der beſchränkte menſchliche Geiſt von reiner Wahrheit leben.

Mit der reinen Wahrheit verwechſelt man öfter die nackte. Einer anſtändigen Bekleidung bedarf ſeit dem Verluſte des Standes der Unſchuld die Wahrheit oft eben ſo ſehr, als der menſchliche Körper. Alle Nuditäten hören auf, unſchuldig zu ſeyn, ſobald ſie ein Aergerniß erregen.

IX.

Die Freuden der Geſelligkeit.

Die Freuden der Geſelligkeit.

Der Menſch gehört durch, ohne, und wider ſeinen Willen der Welt an. Sein natürliches und ſein künſtliches Daſeyn iſt ein Fragment des Ganzen, das ihn umfängt. Alles Verlangen iſt ein Streben, das eigne Daſeyn, an welchem immer etwas mangelt, durch ein fremdes zu ergänzen, durch ein Umfaſſen mit Herz und Sinnen ſich ſelbſt zu einer kleinen Welt umzubilden. Aber dieſe kleine Welt, in der wir eigentlich leben, weil wir nur in dem leben, was mit uns wie durch einen und denſelben Pulsſchlag des Daſeyns verbunden iſt, verliert ſich unaufhörlich in der großen; und niemand weiß am Ende genau, wo ſein wahres Ich aufhört, und wo das Nicht-Ich anfängt.

Alles natürliche Streben nach Einſamkeit iſt von einem entgegengeſetzten Streben nach Geſellſchaft begleitet.

Wer

Wer die Geſellſchaft flieht, zürnt mit einem Freunde, den er im Grunde doch ungern entbehrt. Aber alle natürliche Geſelligkeit ſchließt auch ein entgegengeſetztes Verlangen, wenn nicht nach eigentlicher Einſamkeit, doch nach Abſonderung von der größeren Geſellſchaft in ſich. Der Menſch ſehnt ſich, ohne es zu wiſſen, nach Abſonderung, indem er das Ziel eines Wunſches erreicht, und mit der neuen Freude zu ſeinem Ich, wie die Biene mit dem neuen Honig zu ihrer Zelle, zurückkehrt. Aber eben dieſes Ich kann ihm, ſo lange er natürlich empfindet, auch nicht einen Augenblick genügen. Der Einſame fühlt ſich verlaſſen, zwar, wenn er ſtolz und ſtark genug iſt, nicht von ſich, aber von der Welt, ohne die er ſelbſt im Grunde nichts iſt. Der natürlich empfindende Menſch ſehnt ſich alſo nie auf die Länge nach der engſten und eigentlichen Einſamkeit, in der das Ich ſich nur mit ſich ſelbſt beſpricht. Eben ſo wenig kennt er das unnatürliche Bedürfniß der Zerſtreuung. Wahrhaft menſchliches Leben iſt ein abwechſelndes Streben des Menſchen, die Sphäre ſeines Daſeyns zu erweitern und zu verengen, eine kleine Welt, die denn freilich wieder ziemlich groß werden kann, ſowohl in und aus ſeinem Ich, als um ſich zu bilden, und in dieſe Heimath ſo viel von dem, was draußen liegt, herüberzuziehen, als er bedarf.

Neuere Moralphiloſophen, beſonders Engländer, haben das geſellige Verlangen mit der Liebe verwechſelt. Liebe und Egoismus ſind die ſtreitenden Elemente der moraliſchen Welt, durchaus verſchieden von Geſelligkeit und Verlangen nach Einſamkeit. Das Princip der Liebe iſt

Un-

Uneigennützigkeit, ſo weit ſie in einem menſchlichen Buſen Raum hat; die Geſelligkeit iſt gewöhnlich ſehr eigennützig. Die Liebe giebt immer; die Geſelligkeit will oft nur empfangen; und was ſie giebt, leiht ſie gewöhnlich auf Zinſen aus. Liebe ſchließt eine unwillkürliche Bereitwilligkeit in ſich, ſich ſelbſt hinzugeben für das Geliebte. Die Geſelligkeit fordert Erhaltung unſers eigenen Daſeyns als erſte Bedingung der Möglichkeit, uns ein fremdes anzueignen. Aber die Liebe iſt geſellig, weil ſie, nach Plato's ſchöner Allegorie, ein Kind des Ueberfluſſes, des moraliſchen nehmlich, und der Armuth iſt. Es giebt keine Liebe ohne Verlangen nach Vereinigung mit dem Geliebten. Aber die Liebe ſucht die Einſamkeit, wenn nichts in der Welt ihr das Geliebte erſetzen kann, von dem ſie getrennt iſt.

Unbillig und unverſtändig war der Eifer, mit dem einige neuere Aufklärer das Recht verwandter Herzen anfeindeten, ſich der Geſellſchaft ganz zu entziehen. Wer ſich der Geſellſchaft egoiſtiſch entzieht, wird bald wieder von ſelbſt zu ihr zurückkehren, wenn er ſeinen geheimen Vortheil im einſamen Winkel erreicht hat. Allerdings giebt es eine egoiſtiſche Ungeſelligkeit. Der Hochmüthige zieht ſich oft zurück, um ſich, ſeines Bedünkens, mit Andern nicht gemein zu machen. Der Geizige ſchmollt oft im Winkel gegen die Menſchheit, die ihm nicht Alles zufließen läßt: und der iſt ihm verhaßt, wer etwas von ihm verlangt. Aber wenn der Geizige klug genug wird, die Welt zu nehmen wie ſie iſt, mag er zuweilen ganz gern eine geſellige Verſchwendung mitmachen, die ihn in

eine

einträglichen Verbindungen erhält. Und der Hochmüthige, was iſt er denn, wo man ihn nicht feiert? Sich ganz der Geſellſchaft entziehen kann freilich auch der Schwärmer, der der Natur den unmöglichen Umgang mit höheren Weſen abtrotzen will; aber außer ihm kann es nur der Unglückliche, dem die Welt, ſeiner Meinung nach, keine Freuden mehr zu bieten hat. Eine ſolche Meinung iſt auch Schwärmerei; aber keinem Egoiſten wird ſie in den Sinn kommen. Und wenn der Einſiedler kein einſamer Müßiggänger iſt, was hat denn die Welt für Rechte an ſeiner Perſon? Aber ſolche Ausnahmen von der Regel des Lebens ſind um ſo ſeltener, je natürlicher die Verhältniſſe ſind, in denen der Menſch lebt. Der wohlwollende Menſch iſt von Natur geſellig. Ohne nachzurechnen, wie viel er der Geſellſchaft giebt, und wie viel er von ihr empfängt, giebt er ſich ſelbſt ihr hin, und verliert ſich in ihr. Nur die Freude, die er mit Andern theilt, iſt für ihn wahre Freude.

Aber wo lebt denn der Menſch nur in natürlichen Verhältniſſen? Wo haben Convenienz und Meinung nicht die Formen des menſchlichen Daſeyns im gemeinſten, wie im eleganteſten Leben verſchroben? Die Freuden der Geſelligkeit in London und Paris ſind endlich gar für ganz Europa Muſterfreuden geworden, die im Gefolge der Modepuppe, der Göttin der eleganten Welt, einherziehen, zwar kein Herz ausfüllen, aber deſto mehr Herzen und Geldbörſen ausleeren, und ſich endlich alle in einen allgemeinen Maskentanz verwandeln, den der Zeitvertreib mit der langen Weile eröffnet.

In einem Zeitalter, wie das unſrige, kann man den inneren Werth eines gebildeten Menſchen ziemlich ſicher nach dem Grade beurtheilen, in welchem er die Einſamkeit liebt. Aber ſo wie Gifte, in gehörigen Doſen und zur rechten Zeit gebraucht, die kräftigſten Arzneien ſind, ſo heilt jetzt den Hypochondriſten, wie ſonſt nur den Traurigen, die Zerſtreuung. Daß ein Glücklicher in bloßer Zerſtreuung ſich ſelbſt zu verlieren ſucht, iſt durchaus unnatürlich. Ein unterhaltender Anblick müßte es ſeyn, nach einer Luſtbarkeit, wo alle gemeinſchaftliche Freude nur auf Zerſtreuung berechnet war, Alles, was da gewöhnlich zerſtreuet wird, in allegoriſcher Miſchung durch einander auf dem Boden umher liegen zu ſehen, Köpfe, Herzen, klingende Münze, Wechſelbriefe, gute Vorſätze, feierliche Verſprechungen, Souvenirs aller Art, kindlichen Gehorſam, Credit, Hoffnung, und dergleichen.

Der Menſch müßte ein ganz anderes Geſchöpf ſeyn, als er iſt, wenn er auf der höchſten Stufe der Cultur nicht das Bedürfniß einer künſtlichen Verwilderung fühlen ſollte. Je höher die Cultur ſteigt, deſto mehr ſehnt ſich deßwegen die Welt nach zerſtreuenden Geſellſchaften, in denen die äußere Form des Sittlichen reſpectirt wird, das Sittliche ſelbſt aber, das ſich durch ein langſames Sammeln im Innerſten des Menſchen ausbildet und ſich von da der Geſellſchaft mittheilt und ſie moraliſch begründet, nicht weiter in Betracht kommt. Das iſt eben die künſtliche Verwilderung, die alle feſten Bande der Geſellſchaft auflöſet, die flatternden aber nicht fahren laſſen will.

Sie verlangt, daß man höflich ſey; aber ſie hat nichts dagegen, daß das Wohlwollen, aus dem die Höflichkeit entſtanden iſt, dem gemeinen Manne überlaſſen werde. Sie kann es ſogar nicht dulden, daß in der eleganten Geſellſchaft, die das Innere des Lebens übertünchen ſoll, hier und da etwas von der höheren Geſelligkeit durchſchimmere, die auf ein Anſchließen der Seelen hindeutet. Unvermeidlich muß alſo alle Anlage zu dieſer höheren Geſelligkeit in der Bruſt Deſſen abſterben, der in den zerſtreuenden Geſellſchaften einen beträchtlichen Theil ſeines Lebens verliert. Das ganze Daſeyn eines ſolchen Menſchen gleicht am Ende einem Schwamme, der alle Feuchtigkeit, die er einſaugen kann, in ſein lockeres Gewebe aufnimmt, und der ſich dann von Jedermann wieder zuſammendrücken und auspreſſen läßt.

Wer ſich im geſelligen Leben noch nicht ganz von der Natur losgeſagt hat, dem ſind zerſtreuende Geſellſchaften nie mehr als Erhohlung von den großen und kleinen Mühſeligkeiten, die faſt einen Jeden drücken, wer für einen ernſten Beruf lebt. Da herrſcht aber auch zugleich ein beſſerer Geiſt in der Zerſtreuung, wo die Mitglieder einer Geſellſchaft wirklich nach nützlicher Arbeit der Erhohlung bedurften. Dann iſt die zerſtreuende Munterkeit eine Art von poetiſchem Ausflug in eine freiere Welt. Jeder hat zu Hauſe gelaſſen was ihn drückte, wie der Dichter hinter ſich die Laſten der Erde abwirft. Dann bleiben auch oft Familienhaß, alter Groll, und was ſonſt noch die gemeinſchaftliche Freude ſtören könnte, zu

Hau-

Hauſe, wenn denn auch nur bis zur Zurückkunft aus der Geſellſchaft, und mit Ausnahme der weiblichen Eiferſucht, die nie zu Hauſe zurückbleibt. In ſolchen zerſtreuenden Geſellſchaften, wenn ſonſt nur ein guter Ton im wirklich gutem Sinne an der Geſetzgebung der Freude den nöthigen Antheil hat, genießt auch die junge Welt, der an den Blüthen des Lebens mehr gelegen iſt, als an den Früchten, ohne ſonderliche Gefahr die flüchtige Naturpoeſie der Jugend. Aber ſolche Zerſtreuungstage, müſſen wie Feſttage nur ſelten die Gewöhnlichkeit des Lebens unterbrechen, um ihren ganzen Werth zu behalten.

Wer nichts weiter, als Zerſtreuung, im geſelligen Leben ſucht, dem iſt an der Auswahl ſeiner Geſellſchaft im Grunde wenig gelegen. Iſt er leichtſinnig genug, ſich auch über die Regeln der Rechtlichkeit hinauszuſetzen, ſo iſt ihm ſelbſt die ſchlechteſte Geſellſchaft nicht zu ſchlecht, ſobald in ihr der Wein, oder das Spiel, und was dazu gehört, oder eine Art von Witz, leidlich die Zeit verkürzen. Nimmt er es ein wenig feiner mit der Rechtlichkeit, ſo vermeidet er das Anſtößige in ſeinem Umgange, oder er ſucht es zu verbergen. Iſt er eitel, und gefällt er ſich in eleganten Formen, ſo darf auch die Geſellſchaft, die er beſucht, oder die er bei ſich ſieht, gegen jene Formen nicht verſtoßen; und wer ſich durch guten Weltton auszeichnet, wird ihm beſonders willkommen ſeyn. Uebrigens gilt es auch in ſolchen gebildeten Zirkeln dem Herrn und der Dame, die nur anſtändige Zerſtreuung ſuchen, faſt gleich, gegen wen ſie die Karte ausſpielen, und mit wem ſie converſiren. Jeder weiß, daß er nicht um des Andern willen ſpielt und converſirt.

Aber wer Freuden der höheren Geſelligkeit ſucht, die ohne innere Annäherung und Anſchließung weder entſtehen, noch dauern, der kehrt aus den anſtändigſten Zerſtreuungszirkeln oft ſo ſchläfrig zurück, als ob man ihm ein langweiliges Mährchen erzählt hätte. Je mehr ein Menſch Sinn für jene höhere, das Gemüth erweiternde, das Leben wirklich verdoppelnde und vervielfachende Geſelligkeit hat, deſto eigenſinniger iſt er auch in der Wahl ſeines Umgangs. Eine Geſellſchaft, in der nicht wenigſtens Ein Weſen gegenwärtig iſt, mit dem er ſich vertrauter unterhalten möchte, wird ihn bald ermüden. Unwillkürlich wird er in jeder Geſellſchaft ſich immer zuerſt nach einem ſolchen Weſen umſehen. Selbſt unter völlig Unbekannten wird er unwillkürlich einen Bekannten, oder eine Bekannte, ſuchen. Und ehe er ſich die Zeit unter Menſchen vertreibt, denen er im Grunde ſo wenig zu ſagen hat, als ſie ihm, wird er in hundert Fällen gegen einen leicht den Umgang mit der Natur, die dem denkenden Geiſte immer etwas zu ſagen hat, oder mit der Kunſt, die wenigſtens nie ſtumm ſeyn ſollte, oder mit einem vernünftigen Buche vorziehen. Der Grad der Geiſtescultur iſt es aber im mindeſten nicht, was die höhere Geſelligkeit von der gemeinen unterſcheidet. Ein verſtändiger, zur vernünftigen Unterhaltung mit ſeines Gleichen wohl aufgelegter Handwerksmann, der eitles

Geſchwätz nicht liebt; eine uncultivirte, aber redliche Hausfrau, die ganz gern plaudert, aber nur unter Freundinnen; und ſo Mancher, der von der gelehrten Welt ſo weit abſteht, wie von der eleganten, kann ſelbſt an Erhohlungstagen lieber arbeiten, als, in Geſellſchaften, die von Andern ſeines Gleichen beſucht werden, ſich bloß zerſtreuen wollen.

Nur die Geſelligkeit, die vom Wohlwollen ausgeht, verdient, die wahre zu heißen. Denn das wahre Ich ſucht ein Du. Die Welt, die es wirklich in ſich aufnimmt, indem es ſich ihr hingiebt, iſt die unſichtbare, in welcher die Vielheit zur Einheit wird durch innige Anſchließung. Nur thue man aus Menſchenliebe ſeinem Herzen nicht die Qual an, den Verſtand nachrechnen zu laſſen, wie viel Antheils-Procente das Wohlwollen, und wie viel der Egoismus, an dieſem oder jenem Inſtitute der Geſelligkeit hat, und wie viel von beiden Procenten man ſelbſt in dieſe oder jene Geſellſchaft mitbringt. Das Wohlwollen und der Egoismus ſpielen gewöhnlich ſo fein zuſammen, daß nur ein höchſter Geiſt, der Alles durchſchauet, die linke Herzkammer des moraliſchen Menſchen genau von der rechten ſcheiden kann.

Im rauſchenden Tumulte der geſellſchaftlichen Zerſtreuung tönt zuweilen ein lieblicher Klang des ſchönſten Mitgefühls; und in den engſten Geſellſchaften, die nur die Liebe geſtiftet haben ſollte, ſchnarrt durch die Harmonie der beſſern Gefühle oft der eiskalte Egoismus.

Manche Inſtitute, die nur der Egoismus geſtiftet zu haben ſcheint, nahmentlich gewiſſe, ja nicht alle, Kartenſpiele, haben ſo viel gute Seiten, daß die Vorträge einiger Moraliſten und Sentimentaliſten gegen die Karten die Zahl der Spieltiſche in vernünftigen Erholungsgeſellſchaften eher vermehren, als vermindern könnten. Denn eben um ſolchen und ähnlichen Vorträgen zu entgehen, darf man wohl zum Spieltiſche flüchten. Es giebt ſehr ehrenwerthe Männer und Frauen, die ſich nicht ſatt ſprechen und nicht ſatt hören können, wenn der Strom des alltäglichen Geſprächs recht im Fließen iſt. Aber es giebt auch Andere, die um des wenigen Waſchgoldes willen, das dieſer Strom zuweilen mit ſich führt, weder ſtundenlang Waſſer zu ſchöpfen, noch ſelbſt Waſſer zuzutragen, Luſt haben. Eine Stunde iſt ſchon eine geraume Zeit zum Geſpräch unter Menſchen, die einander nichts Beſtimmtes zu ſagen haben. Binnen zwei Stunden kann auch der Witz ſich erſchöpfen, der das Recht hat, in gemiſchten Geſellſchaften das große Wort zu führen. Das zerſtreuende Mitſprechen und Hin- und Herſprechen macht am Ende auch den aufgeweckten Kopf ſo müde, daß er aufrafft, was ihm nur einfällt, um die Wirkungen der langen Weile, und in ihnen ſich ſelbſt zu zerſtreuen. Nur den Frauen ſcheint die Gabe ſelten zu fehlen, in endloſen Sitzungen immer behaglich fort zu converſiren, ohne einander etwas mehr ſagen zu wollen, als, was ſie auch nicht geſagt haben würden, wenn der Zufall das Geſpräch anders geleitet hätte. In Männergeſellſchaften, die ſich ſtundenlang bloß mit Sprechen unterhalten wollen,

len, öffnet ſich, wenn die erſte Stunde vorüber iſt, und die Quelle des Witzes nicht ſprudeln will, der Mund ſchon etwas weiter, als zur Bildung articulirter Töne nöthig iſt. Dann verbreitet ſich unvermerkt eine ſchleichende Verlegenheit, die aus Höflichkeit Keiner dem Andern geſtehen darf. Dann werden die verlegenen Anekdoten ſchon hervorgeſucht. Dann ſchwatzt ſchon Mancher, was er nachher bereut. Es entſteht eine falſche Traulichkeit. Oder das Geſpräch, das unterhalten ſollte, ſchlägt in eine unerfreuliche Diſputation aus. Allen dieſen Uebeln in langen Sitzungen vorzubeugen, iſt das Kartenſpiel als Zwiſchenſpiel ein ſchätzbares Inſtitut. Wenn dann die Converſation erneuert wird, haben ſich indeſſen die verſiegten Unterhaltungsquellen wieder gefüllt.

Man kann das geſellige Leben überhaupt nach Naturgeſetzen, wie ein Planetenſyſtem, in concentriſche Kreiſe abtheilen, die das Ich zum gemeinſchaftlichen Mittelpuncte haben. Aus dem Ich wirkt bald das Wohlwollen, bald der Egoismus, ſtärker gegen die Außenwelt; die Kreiſe ſelbſt aber bleiben nach der allgemeinen Einrichtung des menſchlichen Daſeyns ungefähr immer dieſelben. Der erſte und engſte Kreis ſchließt alles Fremde aus. Er nimmt ſelbſt von der kleinen Welt, die der Menſch ſein nennen darf, nur das Allernächſte auf: nur Gatten, Geſchwiſter, Eltern und Kinder, und nur unter Unverheiratheten auch den wahren Freund. Auch die vertrauteſte Freundſchaft wird durch eheliche Verhältniſſe wenigſtens ſo weit beſchränkt, daß die Gegenwart des Freundes in dem engſten Familienkreiſe doch immer, wär' es auch noch ſo wenig, als Annäherung eines Fremden empfunden wird. Das Herz ſey noch ſo ſtark; die Natur iſt doch ſtärker. Nur was ſie vereinigt, erſcheint dem natürlich empfindenden Menſchen als ganz unbezweifelbar Eins.

Der zweite Kreis der Geſelligkeit umfaßt die genaueren Bekannten, die man Freunde vom Hauſe nennt, ſie mögen zugleich Herzensfreunde, oder nur Umgangsfreunde, Verwandte, oder Fremde ſeyn. In dieſem Kreiſe zeigt ſich beſonders, welch ein großer Unterſchied zwiſchen Geſelligkeit und Freundſchaft iſt. Auch die edelſte Geſelligkeit begnügt ſich da mit dem Wohlwollen, das ſich über Viele verbreiten kann, mit denen man gern, allenfalls täglich, zuſammenkommt, ohne weder ihnen das Innerſte ſeiner Seele zu öffnen, noch auf ihr Vertrauen beſondern Anſpruch zu machen. Wahre Freundſchaft ſondert, wie wahre Liebe im eigentlichſten Sinne, ein Paar von dem Ueberreſte der Menſchheit aus. Was dieſes Paar mit einander verhandelt, geht die Welt nichts an. Der wahre Freund iſt, wie die Geliebte, der auserwählte Gegenſtand des geſelligen Verlangens. Aber das geſellige Verlangen kann ſehr delicat in der Auswahl, und doch von keinem Bedürfniß des engſten Vertrauens und der ganzen Hingebung begleitet ſeyn. Die Freuden der Freundſchaft ſind die Krone der Geſelligkeit. Aber wo das geſellige Verlangen allein wirkt, da macht es keinen Unterſchied zwi-

ſchen

ſchen dem Freunde und dem guten Bekannten. Das Weſen des zweiten Kreiſes der Geſelligkeit iſt immer nur der beſondere Umgangston, bei dem man ſich wie zu Hauſe fühlt, und nicht aus dem Gleiſe zu rücken braucht, in welchem uns die Gewohnheit fortbewegt. Jeder, deſſen Gegenwart uns ein wenig beengt, wenn wir auch übrigens noch ſo gern mit ihm beiſammen ſind, gehört ſchon in den dritten Kreis, der alle Fremden aufnimmt, mit denen uns freie Wahl, oder bürgerliche Nothwendigkeit, oder der Zufall, in Verbindung bringen.

Aber ſo gewiß die Natur ſelbſt dieſe drei Kreiſe des geſelligen Lebens um das menſchliche Ich gezogen hat, ſo unvermeidlich werden ſie faſt immer vom Zufalle und von der menſchlichen Thorheit verwirrt; und es wäre wieder Thorheit, ſich dieſes unvermeidliche Uebel nicht gefallen laſſen zu wollen. Nur um ſich ſelbſt im Wechſelfalle beſtimmter ſagen zu können, woran man mit den Menſchen iſt, hat die Kenntniß jener allgemeinen Kreisverfaſſung praktiſchen Werth. Peinlich iſt zum Beiſpiel für den natürlich empfindenden Menſchen der Anblick einer inneren Zerrüttung des erſten und engſten Kreiſes der Geſelligkeit. Wenn Gatten, Geſchwiſter, Eltern, und Kinder einander fremd werden; wenn ſie in der engſten Geſellſchaft zuſammen nicht einmal wie zu Hauſe ſind; dann iſt es, als ob die Natur ſelbſt einen Fluch über Diejenigen ausſpräche, die es zu verantworten haben, daß die Freuden der Geſelligkeit gerade da verſchwinden, wo ſie anfangen ſollten. Aber in der großen Welt gelten freilich Familienfreuden nur wenig.

Mit dem zweiten Kreiſe der Geſelligkeit fangen die Verhältniſſe an, die der Deutſche Umgang nennt. Von Perſonen, die unzertrennlich zuſammengehören, oder die wenigſtens ſo angeſehen werden, als ob ſie unzertrennlich zuſammengehörten, ſagt man nicht, daß ſie Umgang mit einander haben, auch wenn ſie einander nur von Zeit zu Zeit aus der Ferne beſuchen. Aber wenn Eltern und Kinder, oder Geſchwiſter, die durch Familienzwiſt getrennt ſind, nicht einmal Umgang miteinander haben, dann drückt dieſes Wort vielbedeutend aus, wie viel mehr als Umgang da Statt finden ſollte. Wer faſt nur unter den Seinigen lebt, kann täglich in zahlreicher Geſellſchaft ſeyn, und hat doch wenig Umgang. Wo verſchiedene Familienkreiſe in einander eingreifen und einander gegenſeitig erheitern und belehren, da iſt der Umgang, was er ſeyn ſoll. Wer in keinen engern oder eigentlichen Familienkreis eingeſchloſſen iſt, der kann ſich durch vernünftigen Umgang zu entſchädigen ſuchen. Wer in dieſer Entſchädigung nicht etwas vermißt, der empfindet nicht mehr natürlich. Vor der Welt hat man mit ſeinem vertrauteſten Freunde nur traulichen Umgang.

Die Formen des traulichen Umgangs im zweiten Kreiſe der Geſelligkeit können nicht auf allen Stufen der Cultur dieſelben ſeyn; aber der Geiſt der Geſelligkeit in allen dieſen Formen muß derſelbe ſeyn, man komme mit Kutſche und Pferden, oder auch beym ſchlechteſten Wetter zu Fuß zuſammen; man ſetze ſich um Tiſche von Mahagoni, oder von Eichenholz. Auch wie und womit man ſich

un-

unterhält, ändert hier im Weſentlichen nichts. Eben ſo wenig macht es in dieſen Verhältniſſen einen weſentlichen Unterſchied, ob hier und da ein Paar Mitglieder der Geſellſchaft wirklich in vertrauter Verbindung ſtehen, oder ob man ſich einander nur mit wahrer Honnettetät ohne Mißtrauen nähert. Aber hier zeigt ſich auch die moraliſche Seite der Geſelligkeit auf eine negative Art ſehr hervorſtechend. Denn in demſelben Verhältniſſe, wie gegenſeitiges Mißtrauen die Menſchen trennt, bildet ſich der feine Umgang, der conventionsmäßig erlaubt, daß man ſich ungezwungener betrage, als in Aſſembleen, ob man gleich um der Convenienz wiſſen in ſolche ungezwungene Geſellſchaften ſelbſt den T — einzuladen kein Bedenken trägt, wenn er ſich anſtändig zu betragen weiß. Und dieſes Verfahren macht wenigſtens dem Geſchmacke der feinen und großen Welt mehr Ehre, als die entgegengeſetzte Sitte dem Kleinſtädter, der einen cordialen Ton in einem Zirkel anſtimmt, wo der Eine nur darauf lauert, dem Andern ein Bein unterzuſchlagen

Aber auch in feinere Zirkel dieſer Art ſchleicht ſich der Geiſt der falſchen Vertraulichkeit ein, beſonders in die weiblichen Cotterien, wo man zu viel Lebensart hat, um ſich ungeziemende Aeußerungen zu erlauben, und wo man dann dringender das Bedürfniß der Sprechfreiheit fühlt. Da bildet ſich der geſellige Zirkel ein, er ſtelle eine Corporation vor, in welcher alle Frauen für Eine ſtehen; mithin dürfe man in ſolchen Parlamenten (das Wort Parlament ſtammt bekanntlich von parler ab) das Recht

der

der Sprechfreiheit in ſeinem ganzen Umfange geltend machen gegen Alles, was draußen iſt. Die guten, und ſelbſt die ſchlimmen Seelen vergeſſen dann zuweilen daß jede auch ihr Intereſſe für ſich hat, ſobald die auswärtigen Angelegenheiten verhandelt werden, die denn doch gewöhnlich nicht weit her ſind, und in welche bald das eine, bald das andere Mitglied der Corporation mit verflochten iſt. So verräth die eine ſich an die Andere, zuweilen zum Vortheil einer Dritten, die zwar kein Waſſer trübt, aber nicht ungern im Trüben ein Fiſchgen fängt. Eine geheime Ahndung ſagt dieß auch bald der Einen, bald der Andern. Aber ohne den Ton der Vertraulichkeit litte die Sprechfreiheit der Cotterie. Die guten und auch die ſchlimmen Seelen debattiren alſo in ſolchen Sitzungen mit parlamentariſcher Kühnheit. Sie ignoriren, daß ſie ſo gut wie bei offenen Thüren ihre Stimmen geben; denn übrigens wiſſen ſie recht gut, daß außerhalb des Parlaments Jede ſich noch ihrer beſondern Nächſten mittheilt; daß auf dieſe Art die geheimen Verhandlungen bald öffentlich werden; und daß einem ſolchen weiblichen Parlamente faſt zu rathen ſeyn möchte, hinter dem Theetiſche lieber ein Paar Geſchwindſchreiber anzuſtellen, damit die Debatten doch wenigſtens unverfälſcht in das Publicum kämen. Schwer muß es, auf alle Fälle, den jugendlichen Herzen werden, in dieſen Cotterien nicht den Sinn für die innige Mittheilung zu verlieren, die die Seele der Freundſchaft iſt.

Alles, was das geſellige Leben noch auſſer den engſten Verbindungen Schönes hat, veredelt ſich in dem zweiten

Kreiſe

Kreiſe der Geſelligkeit, wenn er gebildete Menſchen umſchließt, die die Kunſt, ſich zuſammen zu freuen, noch nicht verlernt haben; die dieſes eben dadurch beweiſen, daß ſie am liebſten unter ihres Gleichen ſind; die dann einander frei in's Geſicht ſehen, aber auch von einander gegenſeitig, ſelbſt im muthwilligſten Scherze, die Achtung verlangen, auf welche der rohere Menſch um der Spaßhaftigkeit willen Verzicht thut. Dann können auch die Muſen mit ihrem Gefolge ungezwungen in ſolchen Geſellſchaften einkehren, und die Gaben, die ſie da im Kleinen austheilen, können zur höheren Bildung des Geiſtes mehr beitragen, als öffentliche Kunſtausſtellungen und Kritiken.

Aber die äußere Politur der Sitten gewinnt ohne allen Zweifel mehr in Geſellſchaften, die ſich nur das Anſehen der Ungezwungenheit, oft mit peinlicher Selbſtverleugnung, geben, und die ſich nur von weitem ausnehmen, als könnte die unverſtellte Freude bei ihnen Eingang finden. Eine gewiſſe elegante Stille darf da zur Abwechſelung nicht fehlen, damit Jeder den Andern, und noch mehr ſich ſelbſt, hinlänglich bemerken kann. Ein lautes Wort, ein lautes Lachen, würde Prätenſionen verrathen, wenn es oft wiederkehrte. Wo aber wäre eine ſolche Selbſtverrätherei unſchicklicher, als da, wo Alles Prätenſionen macht, und wo niemand ſich hingiebt? Die Eitelkeit befindet ſich vortrefflich bei dieſer Anordnung. Mit einem geringen Aufwande von Artigkeit kann ſie ſich da ſo intereſſant machen, als ſich überhaupt ziemt, in ſolchen Ge-

ſell-

ſellſchaften intereſſant zu ſeyn. Denn das Hervorſtechende wird da nicht geduldet. Auch kann man bei dieſer Art von Umgange ſeinen Verſtand beſonders dadurch zeigen, daß man ſich hütet, etwas zu ſagen, das ungewöhnlichen Verſtand verriethe. Solche Zirkel ſind alſo die Vorſchulen der Höfe. Manche Dame iſt auch nirgends mehr in ihrem Elemente, als, wo man mit ſchöpferiſcher Artigkeit aus Nichts Etwas macht, und wo Jung und Alt nur leiſe um einander herumwedeln.

Vergiftete Pfeile mag in ſolcher Geſellſchaft Jeder abſchießen, ſo viel er will; nur dürfen ſie nicht laut ziſchen.

X.

Die guten Eigenſchaften.

Ein Brief an eine Freundin.

Die guten Eigenſchaften.

Ein Brief an eine Freundin.

Ich ſoll widerrufen? Soll geſtehen, daß ich durch ein übereiltes Urtheil dem Finanzrath S** Unrecht gethan? Daß er die Hand der guten und liebenswürdigen Cäcilie, die ihm zu Theil, oder zur Beute geworden iſt, wegen ſeiner vielen guten Eigenſchaften verdiene?

Wenn Cäcilie ſelbſt, nachdem ſie durch unverantwortliche Ueberredungskünſte hingeopfert iſt, ſich mit der Betrachtung der vielen guten Eigenſchaften ihres Eheherrn tröſten kann, ſoll es mich freuen. Denn welcher Troſt bleibt ihr noch, außer dieſem? In ſolchen Fällen iſt es nützlich, daß der Verſtand das Herz täuſche.

Darin beſteht ja ſehr oft die große Kunſt, ſich in ſeine Lage zu fügen, daß man leidige Dinge, die nicht zu ändern ſind, ſo lange kehrt und wendet, bis man ihnen eine leidliche Seite abſieht. Aber ſo ſehr ich wünſche, daß niemand die arme Cäcilie in ihrer nützlichen Selbſttäuſchung ſtöre, ſo wenig kann ich mich bei dieſer Gelegenheit eines Eifers gegen Sie, meine Freundin, erwehren. Wie? Auch Sie, mit Ihrem richtigen Gefühle für das Gute, können den Werth oder Unwerth eines Menſchen, wie eines Hausthiers, aus dem Mehr oder Weniger ſeiner guten und ſchlechten, das heißt hier, nützlichen, oder ſchädlichen Eigenſchaften zuſammen addiren?

Es giebt gewiſſe Vorurtheile, die ſolange nicht ſchädlich ſind, als ſie ſich in der Anwendung von ſelbſt berichtigen, etwa wie die Grundſätze einer Moral, die dem Menſchen die Freiheit des Willens abſpricht, aber ihn doch ganz ſo handeln lehrt, als hätte er einen freien Willen. Ungefähr eben ſo ſcheint es Ihnen, Freundin, mit dem Vorurtheile von den ſogenannten guten Eigenſchaften zu gehen, durch das Sie in der richtigen Schätzung des menſchlichen Werths ganz irre werden müßten, wenn es ſich nicht in der Anwendung ohne Ihr Wiſſen berichtigte. Sie haben mir mehr als Ein Mal geſagt, daß Sie den Finanzrath G** nicht leiden können, und Sie wiſſen recht gut, daß dieſes bei ihnen eine tiefere Bedeutung hat, als eine bloße Geſchmackſache. Der Finanzrath mit allen ſeinen guten Eigenſchaften wirkt auf Sie, wenn Sie nicht nach Grundſätzen ſich ſelbſt täuſchen, wie der verkleidete Mephiſtopheles in Göthe'ns Fauſt auf das gute Gretchen.

„Seine Gegenwart bewegt mir das Blut;
Ich bin ſonſt allen Menſchen gut;
Aber wie ich mich ſehne, Dich zu ſchauen,
Hab' ich vor dem Menſchen ein heimlich Grauen."

Aber

Aber warum ich dieſen Finanzrath mit allen ſeinen guten Eigenſchaften für einen ſchlechten Menſchen halte, wollen Sie wiſſen. Ich kann es Ihnen mit drei Worten ſagen: Weil ſeine Wille nichts taugt. Aber damit habe ich mich noch nicht verſtändlich erklärt. Ich muß ein wenig weiter ausholen.

Es giebt nichts in der Welt und nichts auſſer der Welt, ſagt Kant, was ohne Einſchränkung für gut gehalten werden könnte, als allein ein guter Wille. Dieſer Meinung bin ich nicht. Aber wo der Wille nichts taugt, da taugt der ganze Menſch nichts; und was ein guter Wille zu heiſſen verdient, iſt nicht aus Neigungen, Maximen, Gewohnheiten und Eigenſchaften ſo zuſammengeſetzt, wie ein guter Punſch aus Arack, Zucker, Zitronen und anderen Ingredienzien.

Das Gute und das Böſe in einer menſchlichen Geſinnung ſind wie magnetiſche Pole einander entgegengeſetzt. Vergleichen Sie den Willen mit einer Magnetnadel. Ein guter Wille iſt auf das Gute gerichtet, wie die Magnetnadel auf den Nordpol, wenn ſie nicht durch beſondere Urſachen in dieſer Richtung geſtört wird. Wie es nur einer Erſchütterung bedarf, die Magnetnadel auf einige Augenblicke aus der eigentlichen Richtung zu verrücken, ſo iſt jede leidenſchaftliche Aufwallung hinreichend, die gute Richtung des Willens zu ändern. Unvermeidlich nähert ſich dann von der einen, oder der andern Seite die Spitze, die ſonſt nach Norden zielt, dem Punkte, den wir Süden nennen. Nur im ruhigen Zuſtande zeigt ſich der wahre

Stand der Magnetnadel. Nur da erſcheint der gute Charakter in ſeiner Reinheit, wo der Menſch durch keine Leidenſchaft und keinen erſchütternden Eindruck aus ſeiner Faſſung gebracht iſt. Durch gar keinen Eindruck aus ſeiner Faſſung gebracht zu werden, iſt nur dem Weiſen in der Idee verliehen. Aber der wahrhaft gute Menſch liebt das Gute, auch wenn er fehlt. Er kehrt von jeder Verirrung zurück zum Guten, ſo bald er ſich beſinnt. Das Gute iſt ihm heilig. Aus der Liebe zum Guten entſpringen die wahrhaft guten Eigenſchaften. Aber mehrere Eigenſchaften, die in ihrer äuſſern Erſcheinung jenen ähnlich ſind, kann auch ein ſchlechter Menſch haben, ein Menſch, dem nichts heilig iſt, der das Gute weder liebt, noch achtet.

Nach der einfachen Moral des Chriſtenthums werden die Schafe von den Böcken geſchieden, und am jüngſten Gerichte wird keinem Bocke die Ausrede geſtattet, er ſey kraft dieſer oder jener Eigenſchaften den Schafen beizuzählen. Auf den ernſtlichen guten Willen kommt alles bei dieſem Gegenſatze an. Da iſt von keiner Addition und Subtraction der Eigenſchaften die Rede, ſondern von einer entſchiedenen Richtung des Willens auf das Gute; von Liebe zum Guten, und Achtung und Ehrfurcht vor dem Guten. Im Grunde iſt ohne Zweifel jeder Menſch, der Begriffe von Recht und Unrecht hat, entweder gut, oder ſchlecht, je nachdem die gute, oder die ſchlechte Richtung ſeines Willens ſein Bewußtſeyn auf die Dauer beherrſcht. So weit aber einer von uns im Stande iſt, von den Eigenſchaften des Andern auf den Willen zu ſchließen, den

er

er nicht ſieht, erſcheinen allerdings die meiſten Menſchen weder gut, noch ſchlecht. Bei Einigen ſcheint die moraliſche Magnetnadel beſtändig hin und her zu gehen; und welches ihre wahre Richtung in ruhigen Augenblicken iſt, ſcheinen ſie ſelbſt kaum zu wiſſen. Aber ſo gewiß es Menſchen giebt, deren Wille, bei allem Schwanken zum Schlechten, im Grunde gut iſt, und immer wieder gut wird, ſobald ſie ſich beſinnen, ſo gewiß ſind in Andern auch die ſogenannten guten Eigenſchaften nur gemeinnützige Laſter. Ein völlig ſchlechter Menſch iſt der entſchiedene, gegen das Gute gleichgültige Egoiſt, in welchem ſich die moraliſche Magnetnadel umgekehrt hat. Ob nun Dieſer oder Jener ein ſolcher Menſch iſt, ſchließen wir wieder nur auf gutes Glück aus ſeinen Handlungen und Eigenſchaften; aber dieſe Handlungen und Eigenſchaften ſprechen zuweilen ſo laut, daß wir nicht mehr zweifeln können.

Was kann denn nun eigentlich gemeint ſeyn mit der gewöhnlichen Addition und Subtraction von guten und ſchlechten Eigenſchaften, wenn der Werth eines Menſchen, ſo weit er von Andern errathen werden kann, moraliſch geſchätzt werden ſoll? Nur auf Schätzung im Sinn der Taxatoren kann es dabei abgeſehen ſeyn. So wie man ein Pferd taxirt, je nachdem es alt, oder jung iſt, mit dem Reiter durchgeht, oder vor dem Schuſſe und vor der Trommel ſteht, und überhaupt angenehme und nützliche, oder widerwärtige und gefährliche Eigenſchaften hat, ſo ſucht ein Menſch an dem andern die Eigenſchaften auf, die er und Andere gebrauchen können; und wer mehr Eigenſchaften hat, die dem gemeinen Weſen nützen, als ſolche, die ihm ſchaden, der heißt dann gut in dieſem Sinne.

Werden Sie nicht ungehalten, Freundin. Nicht mit Ihnen, nur mit einem gemeinen Vorurtheile ſtreite ich. Die allgemeine Ordnung der Welt bringt es ſo mit ſich, daß auch ein ſchlechter Menſch, wenn er ſich auf ſeinen wahren Vortheil verſteht, nicht nur die ſämmtlichen zehn Gebote, hunderttauſend kleine Ausnahmen abgerechnet, aus egoiſtiſcher Klugheit hält, ſondern daß ihm, beſonders wenn er ſich einer leidlichen Erziehung erfreuete, eine äußere Rechtlichkeit, wie mechaniſch, durch Angewöhnung zum wahren Bedürfniſſe wird. Noch mehr. Man kann auf ſolche Leute, die im Innerſten nichts taugen, zuweilen ſicherer rechnen, als auf manchen guten, aber ſchwachen, mit Leidenſchaft und Laune redlich kämpfenden, aber ihnen nicht immer gewachſenen Willen. Wer öffentliche Aemter zu vergeben hat, ſieht mit Recht zuerſt immer auf die guten Eigenſchaften nach der Taxe. Wer ein Dieb iſt in ſeinem Herzen, kann aus bloßer Klugheit und aus Angewöhnung ein beſſerer Caſſenverwalter ſeyn, als der grundehrliche Menſch, der ſchlecht rechnet, oder ſich leicht betriegen läßt, oder nicht ſtark genug iſt, dringenden Bitten zu widerſtehen. Und was kümmert es den General, der ſeine Soldaten zum Sturmlaufen gebrauchen will, ob ſie aus Gier nach Beute in den Tod rennen, oder aus Ehrgeitz, oder aus Patriotismus? Nur feig dürfen ſie nicht ſeyn.

Im gemeinen Leben dient faſt Jeder dem Andern, auch der Gute dem Guten, nur als Werkzeug. Aber wenn auch in den engern Verbindungen, wo das Herz eine Heimath ſucht, die höhere Schätzung menſchlicher Vortrefflichkeit dem Calcül der nützlichen und in ſofern guten Eigenſchaften unterworfen wird, ſo verſchwindet der Werth des Lebens. Zu vernachläſſigen iſt die Rückſicht auf die ſogenannten guten Eigenſchaften auch da nicht, wo das moraliſche Bedürfniß eine reinere Befriedigung ſucht. Wer über eine Tochter zu wachen hat, muß zu verhüten ſuchen, daß ſie einem Manne zu Theil werde, der zwar im Grunde ein guter Menſch, aber ein ſchlechter Wirth iſt, oder andre ſchlimme Eigenſchaften hat, die das eheliche Glück ſtören. Zuweilen iſt in den engſten und heiligſten Verbindungen, um ihre Dauer zu ſichern, und um das Glück, das ſie mit ſich bringen, zu erhöhen, an einer gewiſſen Summe beſtimmter Eigenſchaften ſehr viel gelegen, weil ſelbſt die beſten Menſchen ohne ein glückliches Zuſammentreffen in unweſentlichen Neigungen und Gewohnheiten nicht für einander paſſen. Aber wer über der zufälligen Uebereinſtimmung die nothwendige und weſentliche vergißt, der hat, wenn er fehl greift, und zu ſpät ſeine Wahl bereuet, ſein Schickſal verſchuldet.

Doch ich wollte Ihnen keine Abhandlung ſchreiben. Eine kleine Charakteriſtik dreier Perſonen, die mir jetzt als Beiſpiele dienen ſollen, wird die Sache hinlänglich aufklären.

Herr von R**, in deſſen elegantem Hauſe Sie gern von Zeit zu Zeit einige Stunden zubringen, hat, wie Sie wiſſen, ſehr viel glänzende, und nicht wenig angenehme und nützliche, alſo, nach gemeiner Art zu reden, gute Eigenſchaften. Er hat Verſtand, Geſchmack, gute Lebensart. Er iſt gaſtfrei, dienſtfertig, zuvorkommend. Er ſteht ſeinem Amte mit vieler Thätigkeit vor. Er widmet den geſellſchaftlichen Zerſtreuungen nur die Zeit, die ſeine Geſchäfte ihm übrig laſſen. Er unterſtützt gemeinnützige Inſtitute. Kein Nothleidender ſpricht ihn vergebens um Hülfe an. Liebt er darum das Gute? Verdient er Achtung? Ihm liegt, wenn er ſein Schäfchen im Trocknen weiß, an der ganzen Welt nicht mehr, als an den Karten, die er mit Anſtand niederlegt, wenn er vom Spieltiſche aufſteht. Keine Leidenſchaft bringt ihn aus ſeinem epikureiſchen Gleichgewichte; aber jede Leidenſchaft macht aus ihm, was ſie will, ſo weit es die Klugheit erlaubt. Die Intriguen, in denen er lebt und webt, haben kein anderes Ziel, als, ihn höheren Orts zu empfehlen, ſeinen Einfluß und ſeinen Credit zu erhalten und zu vermehren, ſo, daß es ihm nie an Gelde fehlt, den Aufwand fortzuſetzen, der ihn ſonſt längſt zu Grunde gerichtet haben müßte. Er hat ſeine Gläubiger ſo in ſeiner Gewalt, daß ſie nicht wagen dürfen, laut zu ſagen, in welchem Verhältniſſe ſie zu ihm ſtehen. Seine Thätigkeit iſt ihm nothwendig, wenn er ſeinen Einfluß behalten und auf ſeinem Poſten von Creaturen umgeben ſeyn will; zum Theil iſt ſie ihm durch Gewohnheit zum Bedürfniſſe geworden. Dienſtfertig zeigt er ſich aus denſelben Gründen. Was er zur Unterſtützung gemeinnütziger Anſtalten beiträgt, ſoll in's Auge fallen und höheren Orts zu Ohren kommen.

men. Ein Concurs bricht gewiß über ſeinem Grabe aus, aber nicht früher. Er iſt Egoiſt nach Grundſätzen, und krönt durch dieſe Conſequenz ſeine übrigen guten Eigenſchaften.

Dem Herrn von R** gegenüber wollen wir den Hauptmann W** ſtellen. Ich wähle mit Fleiß dieſen Menſchen, weil er mit R** viel Aehnliches in ſeiner äußern Lebensart, dabei aber der ſchlechten Eigenſchaften eine ſo große Anzahl hat, daß man beinahe Gefahr läuft, ſich ſelbſt verdächtig zu machen, wenn man ihn auch nur gegen das Uebermaß von Schmähungen, die ihn von allen Seiten als gerechte Verdammungsurtheile verfolgen, in Schutz nimmt. Wenn er das Fegfeuer paſſirt, muß er ganz ausgekocht werden, ehe er ſich der Schwelle des Himmels nähern darf. Er iſt ein eben ſo arger Verſchwender, als Herr von R**. Er ſteckt ungefähr eben ſo tief in Schulden. Jede Ausſchweifung, bei der es luſtig hergeht, macht er mit. Ohne habſüchtig zu ſeyn, iſt er ein Spieler, weil er durch das Spiel wieder gewinnen will, was er auf andre Art verliert. Er hat längſt erfahren, daß ihn dieſer Weg nur immer näher an den Abgrund führt, den ſeine Gläubiger ſchon umringen: aber er ſpielt fort, und wird durch keinen Schaden klüger. Seinen Dienſt verſieht er mit genauer Noth ſo, daß er nicht caſſirt wird. Was bleibt nun an dieſem Menſchen zu loben übrig? Denn was man ſeine gute Eigenſchaften nennen kann, iſt beinahe nur ein Wiederſchein ſeiner Untugenden. Er iſt freigebig, weil er das Geld nicht achtet. Er opfert, um Andern gefällig zu ſeyn, einen Theil ſeiner Bequemlichkeit auf, aber gewöhnlich nur da, wo auch die Unbequemlichkeit etwas Neues für ihn hat, das Abwechſelung in das Leben bringt. Und doch ſoll dieſer Menſch nicht zu den ſchlechten gezählt werden? Nein, nicht zu den ſchlechten in dem Sinne wie N** ſo zu heißen verdient; aber freilich auch nicht zu den Guten in irgend einem vorzüglichen Sinne. W** würde ein ganz anderer Menſch ſeyn, wenn nicht durch die verkehrteſte Erziehung, faſt von der Wiege an, ſein gutes Herz mißleitet, ſeine Sinnlichkeit gereizt, und ſeine Begriffe von Recht und Unrecht verwirrt worden wären. Jetzt iſt er ein verdorbener Menſch. Wer ſich überzeugen will, daß nicht wenig an ihm zu verderben war, der beobachte ihn in Augenblicken, wo von etwas wahrhaft Großem und Edeln geſprochen wird. Wie glänzt da ſein Auge! Wie bereit iſt er, für eine gute Sache thätig zu ſeyn und Alles zu wagen! Er hat, ſo verworren auch ſeine Begriffe ſind, Intereſſe für Recht und Pflicht. Er weiß, wo es ihm fehlt. Er iſt unzufrieden mit ſich ſelbſt. Aber ſein Leichtſinn läßt ihn ſelten zur Beſinnung kommen. Achtung verdient er nicht; aber er würde ſie verdienen, wenn er hielte, was er ſich ſelbſt verſpricht, ſo oft er ſich vornimmt, nicht länger leichtſinnig zu ſeyn; und weil er ſich dieß wenigſtens zuweilen aus wahrer Liebe zum Guten ernſtlich vornimmt, gehört er nicht ſowohl zu den Böcken in der moraliſchen Welt, als, zu den räudigen Schafen.

Viele Stufen über dieſem verdorbenen Menſchen ſteht unſer guter bekannter C** der Schauſpieler. C** hat Charakter im eigentlichſten Sinne. Die natürliche Form ſeiner Denk- und Sinnesart iſt durch Cultur entwickelt, nicht weſentlich verändert. Er vereinigt mit einer ungemeinen Biegſamkeit des Betragens eine Feſtigkeit, die zuweilen in Starrſinn übergeht. Was er will, das will er. Er iſt Enthuſiaſt für das Gute; tolerant gegen Schwächen; entſchiedener Feind alles Niedrigen in der Geſinnung. So wenig man ſeinen Lebenswandel einen ordentlichen nennen kann, handelt er doch eben ſo oft nach Grundſätzen, als nach Gefühl. Aber wenn wir nur Eigenſchaften abzählen wollen, möchte unſer C** bei der Abrechnung der guten und ſchlimmen doch am Ende übel fahren. Denn wer kann ihm trauen, wo ſeine Sinnlichkeit aufgeregt iſt, und wo ſein Verſtand ſophiſtiſch das Spiel ſeiner Leidenſchaften in Schutz nimmt? Die meiſten bürgerlichen, zum Theil zwar conventionellen, zum Theil aber auch nothwendigen Formen und Schranken der Freiheit ſind, nach ſeinem Bedünken, nur für gemeine Menſchen erfunden. Ein wackerer und kräftiger Menſch, meint er, müſſe ſich um ſubalterne Geſetze nicht kümmern. Das haben beſonders die Frauen und Mädchen erfahren, die das Schickſal traf, von ihm geliebt zu werden. So lange bei ihm der Rauſch einer Leidenſchaft währt, iſt C** ein äußerſt leichtſinniger und ſogar ein gefährlicher Menſch. Warum verachten wir ihn dennoch nicht? Warum ſchämen wir uns ſeiner Geſellſchaft nicht?

nicht? Weil wir die edle Grundlage ſeines Charakters von ſeinen ſchlechten Eigenſchaften zu unterſcheiden wiſſen, die ſich auch ſchon zu verlieren anfangen, und in zehn Jahren, wenn ſein Blut ruhiger fließt, vielleicht ganz verloren haben werden.

Das Bildniß des Finanzrath S** wünſche ich nun von Ihnen, Freundin, gemahlt zu ſehen. Aber wenn Sie die Farben auftragen, vergeſſen Sie die Grundfarbe nicht.

XI.

XI.

Züge aus dem Leben

des

Johann von Caſtro.

Züge aus dem Leben
des
Johann von Caſtro.

Wenn man mit den merkwürdigen Menſchen des ſechzehnten Jahrhunderts Bekanntſchaft macht, hat man das Vergnügen, auf eine beſonders intereſſante Art zu erkennen, wie der perſönliche Charakter im äußern Leben ſich zeigt. Der Weltton jener Zeit und die Regeln der guten Lebensart unter den höheren Ständen waren ſehr verſchieden von den unſrigen. Man konnte für einen Weltmann gelten, auch wenn man nicht, wie es bei uns die gebieteriſche Convenienz verlangt, im äußern Leben ſorgfältig alles vermied, was eine ungewöhnliche Denk- und Sinnes-Art vermuthen läßt. Man fand es gar nicht auffallend, noch weniger lächerlich, daß der ungewöhnliche Menſch ſo gut, wie der gewöhnliche, nach ſeiner Weiſe handelte, wie es ihm gefiel, mochte es noch ſo ſehr abſtechen gegen das, was Andere thaten. Dieſe

offene

offene Phyſionomie des Zeitalters konnte nicht hindern, daß auch damals Lug und Trug und Affectation unter den Menſchen walteten, wie bei uns; aber wahre Charakterindividualität konnte ſich ungeſtörter entwickeln. Daher die kraftvolle Beſtimmtheit in den merkwürdigen Charakteren jener Zeit. Große Männer kann es in jedem Zeitalter geben; aber die großen Männer des ſechzehnten Jahrhunderts ſprechen uns freier und natürlicher an, als die des unſrigen. Sie haben mehr Aehnliches mit den alten Griechen und Römern. In die Reihe dieſer Männer gehört der Portugieſe João (Johann) de Caſtro, deſſen Leben ein Schriftſteller des ſiebzehnten Jahrhunderts, Jacintho Freire de Andrada, in portugieſiſcher Sprache erzählt hat. Genauere Nachricht von dieſem Buche giebt der dritte Band der Geſchichte der neueren Poeſie und Beredſamkeit. Ein Theil dieſer leſenswerthen Biographie hat nur ein hiſtoriſches Intereſſe. Sie enthält aber auch zur Erweiterung der Menſchenkenntniß einen pſychologiſchen Beitrag, der in einem Auszuge um ſo mehr hervorgehoben zu werden verdient, da der Mann, wie das Buch, das ſeine Lebensgeſchichte enthält, in Deutſchland wenig bekannt iſt.

Johann von Caſtro wurde im Jahr 1500 geboren. Seine Familie war eine der vornehmſten in Portugal. Aber er war ein jüngerer Sohn. Die Güter ſeines Vaters fielen ihm nicht zu. Er mußte etwas lernen. Bis in ſein achtzehntes Lebensjahr erhielt er mit der Erziehung eines jungen Mannes vom Stande ſorgfältigen Unterricht in mehreren Wiſſenſchaften, vorzüglich in der Mathematik.

tik. Er lernte ſchnell. Aber er konnte den Augenblick nicht erwarten, ſeine Kenntniße durch Thaten auf dem Schauplatze der großen Welt geltend zu machen. Das Zeitalter, in welchem er geboren war, mußte den thatenluſtigen Jüngling begeiſtern durch alles, was er hörte und ſah. Beſonders glänzte damals die portugieſiſche Nation auf dem Gipfel ihres Ruhms. Johann von Caſtro, der in jedem Zeitalter ſich über das Gewöhnliche erhoben haben würde, fühlte ſich nicht eher in ſeiner Beſtimmung, bis er unter den Fahnen ſeines Vaterlandes den Degen führte. Er entſchlüpfte, als er achtzehn Jahre alt war, ſeinen Lehrern, um ſich nach Afrika einzuſchiffen und gegen die Marokkaner zu fechten. Bald zeichnete er ſich in einem Treffen ſo rühmlich aus, daß der portugieſiſche Obergeneral kein Bedenken trug, den jungen Mann, nach der Sitte des Zeitalters, zum Ritter zu ſchlagen, und, was er gethan, dem Könige zu melden. Der König wünſchte jetzt, Johann von Caſtro perſönlich kennen zu lernen. Er berief ihn an ſeinen Hof. Der junge Mann erſchien, bewundert und beneidet, und erhielt zur Belohnung ſeiner Verdienſte eine Ordens-Commende.

So früh vom Glücke begünſtigt, zeigte Johann von Caſtro ſchon beſtimmter, daß der Enthuſiasmus, der ihn zum Großen und Ungewöhnlichen hinriß, etwas anderes, als gemeiner Ehrgeiz, war. Er blieb einige Zeit am Hofe, wo man beſonders an ihm bewunderte, daß er ſich immer mit Würde betrug, ohne ſeine jugendliche Heiterkeit zu verleugnen, und daß er bei aller Urbanität und

Gewandtheit des Betragens ſtrenge in ſeinen Sitten war. Bald fühlte er auch das Bedürfniß häuslicher Freuden. Er ſuchte ſich eine würdige Gattin, unbekümmert, ob ſie ihm einen Brautſchatz mitbringen würde. Seine Commende gab ihm ein anſtändiges Auskommen; und nach Reichthum verlangte ihn nie. Es wird beſonders von ſeinem Biographen angemerkt, daß ihm ſeine Gattin Leonore Coutinho viele Tugenden und den zufälligen Glanz einer vornehmen Geburt, aber kein Vermögen mitgebracht habe. Wir dürfen hinzuſetzen, daß es nicht weniger bemerkenswerth iſt, einen ſo unternehmenden jungen Mann, der mit Lorbern gekrönt in die große Welt eintritt, von keinem jugendlichen Schwindel bethört, vor allen weiter ausſehenden Unternehmungen zuerſt auf verſtändige Gründung eines häuslichen Glücks bedacht zu ſehen.

Johann von Caſtro ſcheint gefühlt zu haben, daß das Vaterland, das ihn kannte, ihn ſchon rufen würde, wenn es ſeiner bedürfe. Er drängte ſich zu keinem militäriſchen Poſten mehr. Aber als der Kaiſer Carl V. das halbe Europa in Bewegung ſetzte, um den furchtbaren Tuneſer Corſaren, den man Barbaroſſa nannte, zu züchtigen, und als auch die portugieſiſche Regierung beſchloß, an der abenteuerlichen Expedition Theil zu nehmen, um die Schmach der Chriſtenheit zu rächen, blieb Johann von Caſtro nicht zurück. Ihm vertraute der König von Portugal das wirkliche Commando der portugieſiſchen Hülfstruppen an, während er dem Prinzen Don Luis den Titel eines Oberbefehlshabers gab. Dieſer Prinz war damals beinahe auf dieſelbe Art, wie Johann Caſtro mehrere Jahre vorher, vom Hofe entſchlüpft, um, gegen den Willen ſeines Vaters, zur Beſiegung des Barbaroſſa das Seinige beizutragen. Der König, der ſich genöthigt ſah, nachzugeben, traf die Auskunft, dem Range des Prinzen gemäß ihm die Würde zu ertheilen, deren Functionen Johann von Caſtro übernehmen mußte. Eine anſehnliche Zahl portugieſiſcher Fidalgos und Ritter aus den erſten Häuſern ſchifften ſich mit dem Prinzen ein. Viele mochten leicht älter ſeyn, als Johann von Caſtro, unter deſſen Befehle ſie ſtanden.

Der Feldzug gegen den Barbaroſſa endigte ſo abenteuerlich, wie er angefangen hatte. Die verbündeten Mächte ſiegten zwar; der Seeräuber wurde ein wenig gedemüthigt; ſeine Flotte im Hafen von Tunis wurde verbrannt; aber er ſelbſt blieb reich und mächtig genug, ſich zu erhohlen, mit neuen Kräften auf Beute auszuziehen, und über das ganze mittelländiſche Meer und an den Küſten umher den Schrecken ſeines Namens zu verbreiten. Johann von Caſtro hatte ſich indeſſen wieder ſo hervorgethan, daß der Kaiſer Carl V. ſelbſt ihm noch ein Mal den Ritterſchlag ertheilen wollte. So verführeriſch dieſe Ehre war, ſo edel wurde ſie von dem Helden abgelehnt. Sie anzunehmen, ſagte er, würde Beleidigung des Mannes ſeyn, der ihn ſchon zum Ritter geſchlagen habe, und der zwar kein Kaiſer, oder König, aber ein wahrhaft ritterlicher Mann ſey. Als der Kaiſer jedem Capitän von der portugieſiſchen Hülfsflotte zwei tauſend Cruſaden als eine Gratification auszahlen ließ, war Johann von Caſtro nicht zu bewegen, die für ihn beſtimmte Summe anzunehmen.

Es war ein allgemeiner Jubel in Portugal, als die ſiegreiche Flotte zurückkam. Der König umarmte den Johann von Caſtro, der ihm den Prinzen unverſehrt wiederbrachte. Aber der Mann, auf den nun die Augen der Nation gerichtet waren, ſuchte jetzt nichts ſo angelegentlich, als die Einſamkeit. Er eilte, den Hof zu verlaſſen, und einige Zeit wieder ſich ſelbſt, ſeiner Gattin, und ſeinen Kindern anzugehören. Er bezog ſein Landgut bei Cintra in einer Gegend, deren Felſen oft in der portugieſiſchen Poeſie genannt werden. Die Reize dieſer ſchönen Natur zogen ihn ſo an, daß er ſich beſonders mit ihr beſchäftigte, um ſie kunſtreich nach ſeinem Sinne auszubilden. Man fand ſonderbar, daß er, um ſchöne Anlagen zu machen, einige fruchtbare Grundſtücke in Wildniſſe verwandelte, und einige Obſtbäume wegſchaffen ließ, um wilde Stämme anzupflanzen. Denn von dem, was man jetzt engliſche Gartenkunſt nennt, hatte man damals noch keine Kenntniß in Europa. Johann von Caſtro folgte in ſeinen Landſchaftsverſchönerungen ſeinem Naturgefühle. Er ließ ſich auch in dieſer Beſchäftigung durch keinen Tadel irre machen. Seine Biographen bemerken nicht unrichtig, daß er ſich vermuthlich auch hier in einer faſt ſchwärmeriſchen Uneigennützigkeit gefallen, und es unter ſeiner Würde gehalten habe, die Gaben der Natur ängſtlich zu berechnen. Ein vorzüglicher Landwirth zu werden, war er alſo nicht der Mann. Aber ihm war auch eine Beſtimmung vorbehalten, in welcher

nur

nur ein Mann von faſt ſchwärmeriſcher Uneigennützigkeit ſich um ſein Vaterland im Großen verdient machen konnte. Uebrigens widmete Johann von Caſtro auf dem Landgute bei Cintra ſeine Muße den Wiſſenſchaften. So lebte er mehrere Jahre im Schooße ſeiner Familie, als ginge ihn die große Welt nichts mehr an.

Im vollen Kraftgefühle des männlichen Alters ſich für immer in die Einſamkeit zurückzuziehen, war auch nicht die Meinung des Johann von Caſtro. Das Bedürfniß, an großen Unternehmungen Theil zu nehmen, war in ſeiner Bruſt nicht erſtorben. Als ein Verwandter von ihm, Don Garcia de Noronha, als Vicekönig nach Indien abging, konnte Johann von Caſtro der Verſuchung nicht widerſtehen, ihn zu begleiten. Er wollte ſelbſt ſehen, was ſich in der Weltgegend ereignete, wo damals der portugieſiſche Nahme ſo furchtbar war, daß die Eingebornen von Indien ſagten, Gott habe aus beſonderer Weisheit nicht noch mehr Portugieſen erſchaffen, weil dieſes Volk ſich ſonſt die ganze Erde unterwürfig machen würde. Sobald der König erfuhr, daß Johann von Caſtro Indien beſuchen wolle, trug er ihm die Stelle eines Gouverneurs der Feſtung und Inſel Ormus an. Johann von Caſtro erklärte, daß er dieſes Mal als Privatmann und Freiwilliger ſeinen Vetter zu begleiten wünſche. Er nahm die Gouverneurs-Stelle nicht an. Aber ſeinen dreizehnjährigen Sohn Alvaro nahm er mit ſich, als er ſich wieder von ſeiner Gattin und ſeinen häuslichen Freuden trennte. Der Knabe ſollte unter ſeinen Augen lernen, vor keiner Gefahr zu erſchrecken.

Es gab zu viel in Indien zu thun, als daß Johann von Caſtro dort hätte müſſiger Zuſchauer bleiben können. Ob er gleich keine öffentliche Beſtallung mitbrachte, war er doch bereit, ſeinem Vaterlande zu dienen, wo es der Vicekönig für gut finden würde. Die portugieſiſche Macht in Indien war auf das äußerſte bedrängt. Aber was Johann von Caſtro beitrug, den indiſchen Angelegenheiten eine andere Wendung zu geben, gehört nicht in dieſen pſychologiſchen Auszug aus der Geſchichte ſeines thatenreichen Lebens. Sein Sohn wich nicht von ſeiner Seite. An der Küſte des wüſten Arabiens, im Angeſichte des Berges Sinai, den die Portugieſen mit der religiöſen Ehrfurcht anſtaunten, machte der Befehlshaber der portugieſiſchen Flotte, Don Eſtevão (Stephan) de Gama dem Johann von Caſtro die Freude, den jungen Alvaro, der ſchon tapfer mitgefochten hatte, zum Ritter zu ſchlagen. Nach dieſer Expedition kehrten Vater und Sohn nach Portugal zurück. Während die indiſchen Schätze ausgeladen wurden, die mit demſelben Schiffe angekommen waren, ſtand Johann von Caſtro auf dem vaterländiſchen Boden nicht reicher, als er ihn verlaſſen hatte. Aber er gewann auch kaum Zeit, die Seinigen wieder zu beſuchen. Der König ernannte ihn ſogleich zum Befehlshaber der Küſtenflotte, welche die Schiffe, die nach Indien abgingen, eine Strecke begleiten, und denen, die von dort her kamen, entgegen ſegeln mußte. Kaum hatte ſich Johann von Caſtro dieſes Auftrags entledigt, als er wieder gegen die Türken abgeſchickt wurde. Erſt nachdem auch dieſer Feldzug geendigt war, konnte er auf kurze

Zeit

Zeit ſeinen Landſitz und ſeine Felſen von Cintra wieder begrüßen.

Jetzt war der Augenblick gekommen, da der außerordentliche Mann das Amt übernehmen ſollte, das ihm der König vielleicht längſt zugedacht hatte. Er wurde von ſeinem Landſitze an den Hof berufen, um zum Vicekönig des portugieſiſchen Indiens ernannt zu werden. Unerwartet konnte ihm dieſer höchſte Beweis des Vertrauens, mit dem ihm ſein König beehrte, nicht ſeyn; und die allgemeine Stimme war für ihn. Es bedurfte zur Erhaltung der portugieſiſchen Macht in Indien eines Mannes von eben ſo vieler Milde, als Unerſchrockenheit. Denn gefürchtet genug waren die Portugieſen in Indien, aber auch ſo verhaßt, daß ſie ſich ihrer Feinde kaum noch erwehren konnten. Die Vorgänger des Johann von Caſtro hatten einen Heroismus bewieſen, der an das Wunderbare grenzt, aber ſich auch gegen die Ungläubigen, denen ſie die Herrſchaft entreißen mußten, Grauſamkeiten erlaubt, die nur das blindeſte Religionsvorurtheil entſchuldigen konnte. Johann von Caſtro war ſehr religiös. Als orthodoxer Katholik im Geiſte ſeines Zeitalters opferte er, wenn es ihm nöthig ſchien, dem Glauben Alles auf. Aber die Milde ſeines Charakters verſchönerte auch ſeinen Religionseifer, wie ſeinen Heroismus.

Hätten die Biographen dieſes Mannes für gut gefunden, der Nachwelt noch etwas mehr von ſeinen Familienangelegenheiten zu melden, würden wir vermuthlich auch wiſſen, ob ſeine Gattin damals noch lebte, als er, mit der höchſten Gewalt bekleidet, die einem Privatmann zu

Theil

Theil werden kann, Europa wieder verließ. Daß er ſich von ſeinen Kindern ſo wenig, als möglich, trennen wollte, bewies er wieder dadurch, daß er nun auch ſeinen zweiten Sohn Fernando mitzunehmen beſchloß. Alvaro, der ältere, ſchien über ſeiner frühen Ritterſchaft und der neuen Würde ſeines Vaters ein wenig eitel geworden zu ſeyn. Er beſtellte ſich, während der Vater in Liſſabon die Anſtalten zur Abreiſe traf, einige ſehr koſtbare Galakleider. Der Vater, dem es vermuthlich hinterbracht wurde, ritt, wie von ungefähr, durch die Straße, wo die Herrlichkeiten, mit welchen der junge Alvaro in Indien glänzen wollte, zur Schau ausgehängt waren. Er hielt an, und fragte, wem die ſchönen Sachen gehörten. Man antwortete, ohne ihn zu kennen, der junge Don Alvaro de Caſtro, Sohn des Vicekönigs von Indien, habe ſie beſtellt. Johann von Caſtro ließ ſich eine Scheere geben, nahm die ſchönen Sachen, und ſchnitt ſie in das Kreuz und in die Quer durch. Den Schneidermeiſter, der proteſtirte, fertigte er mit den dürren Worten ab: "Sagt dem Burſchen, er ſolle ſich eine Rüſtung machen laſſen!"

Während der Ueberfahrt nach Indien konnte der Vicekönig die ſchöne und durchaus unſtudirte Menſchlichkeit ſeines Charakters ſchon bei mehr als Einer beſondern Veranlaſſung zeigen. Die Schiffe waren etwa einige Tage in See, als man die Entdeckung machte, daß ſich auf dem Admiralſchiffe an zweihundert nicht eingeſchriebene Perſonen befanden. Es waren Arme und Unglückliche, die ihr Vaterland verlaſſen und in Indien ihr Schickſal

zu

zu verbeſſern ſuchen wollten, aber gerade nicht für tauglich gehalten waren, um auf Koſten der Regierung hinüber transportirt zu werden. Unter ihnen mochte es auch wohl Verbrecher geben, die den Geſetzen entgehen wollten. Sie hatten ſich in das Schiff geſchlichen und ſo lange verſteckt gehalten, bis die Flotte ihretwegen nicht umkehren konnte. Die Frage war nun, was mit dieſen Leuten anzufangen ſey. Denn die Flotte war nur für eine beſtimmte Mannſchaft mit Mundvorrath verſorgt. Man erwartete, daß der Vicekönig ein Exempel ſtatuiren würde. Er ließ aber nur, ohne weiter etwas dazu zu ſagen, die gewöhnlichen Proviant-Rationen ein wenig ſchmälern. Darüber fing die Schiffsmannſchaft zu murren an. Sie brachte ihre Klagen vor den Vicekönig. Sein Mitleid, ſagte man, das gern Alle retten wolle, könne eben dadurch den Untergang Aller herbeiziehen. Die Meiſten waren der Meinung, man ſolle dieſe armen Leute an den Inſeln des grünen Vorgebirges ausſetzen. Da hätten ja, fügte man hinzu, die Bettler nichts vom Hunger zu beſorgen, und die Verbrecher nichts von der Juſtiz. Der Vorſchlag ſchien annehmlich. Aber Johann von Caſtro wußte, daß die Luft auf den Inſeln des grünen Vorgebirges ungeſund, und daß ſie beſonders um die Jahrszeit, in der die Flotte abgeſegelt war, für die neu ankommenden Europäer faſt tödtlich iſt. Kraftvoll und beſtimmt, nach ſeiner Art, erwiederte er der Schiffsmannſchaft auf ihre Beſchwerden nichts weiter, als, "es ſey unmenſchlich, diejenigen, die vor dem Lande flöhen, auch von der See auszuſtoßen."

An der Küſte von Moſambique mußte gelandet werden, damit die Kranken, deren es auf den Schiffen, die nach Indien gehen, bald eine beträchtliche Anzahl zu geben pflegt, ſich erhohlen konnten. Johann von Caſtro wies beſonders ſeine beiden Söhne an, bei dem Ausſchiffen und bei der Verpflegung der Kranken thätig zu ſeyn.

Die Geſchichte der Adminiſtration und der Feldzüge des Johann von Caſtro in Indien hat ganz das Intereſſe eines heroiſchen Romans. Das Schickſal ſtellte ihm unter den Feinden der Portugieſen Männer gegenüber, die ihm an Unerſchrockenheit nicht wichen, und die über alles Gewöhnliche ungefähr eben ſo weit hinausſahen, wie er, in deren Denkart aber eine barbariſche Härte eben ſo hervorſtach, wie die energiſche Menſchenfreundlichkeit im Charakter des Johann von Caſtro. Nicht weniger contraſtirte ſeine Uneigennützigkeit mit dem habſüchtigen Verfahren der meiſten Portugieſen in Indien. Selbſt das Intereſſe ſeines Königs ſchien er nicht zu achten, wo dem Volke geholfen werden mußte. So fing er ſeine Adminiſtration zu Goa, der Hauptſtadt des portugieſiſchen Indiens, mit der Abſchaffung einer neuen Münze an, die man mit Fleiß zu leicht ausgeprägt hatte, um die Ausgaben der Regierung zu vermindern, indem man die Indier zwang, dieſe Münze für vollgültig anzunehmen. Man wollte nicht einſehen, daß dieſe elende Operation der Regierung ſelbſt höchſt nachtheilig war, da ſie den Handel und Wandel gewaltthätig ſtörte. Der neue Vicekönig griff mit ſeiner wohlthätigen Maßregel durch;

durch; und der Handel in das Innere des Landes bekam ein neues Leben. Aber in eine gefährlichere Colliſion kam das Pflichtgefühl des Vicekönigs mit der Politik durch ſeine Verhandlungen mit einem gewiſſen Hidalkan, einem indiſchen Uſurpator.

Ein indiſcher Fürſt, an deſſen Nahmen jetzt wenig gelegen iſt, hatte einen noch unmündigen Erben ſeines Throns hinterlaſſen. Der junge Prinz hieß Meale. Ihm wurde von den Unterthanen gehuldigt. Im Nahmen des Prinzen regierte Hidalkan, der mächtigſte Mann im Lande. Hildalkan's Abſicht, ſich ſelbſt der Souveränetät zu bemächtigen, blickte bald durch. Auch ſchien er zum Herrſchen geboren. Indeſſen wuchs der Prinz heran. Hidalkan durfte nicht wagen, raſch zu verfahren, und doch auch mit der Ausführung ſeines Plans nicht lange mehr zögern. Endlich, als die Gefahr für den Prinzen größer wurde, riethen dieſem ſeine Freunde zur Flucht. Er entkam glücklich zu einem andern indiſchen Fürſten, mit welchem die Portugieſen in Verbindung ſtanden. Durch dieſe Verbindung war er zuletzt unter portugieſiſchen Schutz in Goa gekommen, wo er mit aller Aufmerkſamkeit behandelt wurde, die man ſeinem Stande zuerkannte. Der portugieſiſche Vicekönig, der damals die indiſchen Angelegenheiten leitete, hatte eine ſchlaue Politik mit dem blendenden Scheine der Gerechtigkeit und Großmuth vereinigen wollen. Während er den Prinzen in Verwahrung hielt, ſollten in dem Staate, den Hidalkan nun wirklich beherrſchte, innere Unruhen unterhalten, und dadurch ſollten die portugieſiſchen Be-

ſitzun

ſitzungen von dieſer Seite geſichert werden. Der Nachfolger dieſes Vicekönigs, der Vorgänger des Johann von Caſtro, hatte ſich mit Hidalkan ſogar in Tractaten über die Auslieferung des Prinzen eingelaſſen. Dieſe Tractaten fortzuſetzen, ſchickte jetzt Hidalkan eine Geſandtſchaft an Johann von Caſtro.

Die Lage der Dinge war bedenklich. Seinem Vaterlande zu dienen, war der Vicekönig unmittelbar verpflichtet; die Bedingungen, zu denen ſich Hidalkan erbot, konnten nicht verführeriſcher ſeyn. Hidalkan verſprach außer einer großen Summe an baarem Gelde, die er für die Auslieferung des Prinzen zahlen wolle, den Portugieſen einen bedeutenden und ihnen ſehr vortheilhaft gelegenen Landſtrich an der Küſte abzutreten. Auf den Fall aber, wenn man ſeinen Anträgen nicht Gehör geben werde, drohte er mit Feuer und Schwerdte. Ueberdieß gab er dem Vicekönige zu bedenken, daß der Prinz in ſeinem Vaterlande keine Partei mehr habe, die wagen dürfe, ſich zu zeigen. Für den rechtmäßigen Regenten müſſe jetzt der angeſehen werden, dem ſich das Volk unterworfen habe; und dieſer dürfe die Portugieſen für Friedensſtörer halten, wenn ſie nicht aufhörten, ſich in ſeine Landesangelegenheiten zu miſchen. Zwiſchen Krieg und Frieden bleibe alſo, außer unter den angegebenen Bedingungen, keine Wahl. Sollte nun der neue Vicekönig ſeine Regierung mit einem Kriege anfangen, den er vermeiden konnte? Sollte er den friedlichen Erwerb der Beſitzungen, die ſeinem Vaterlande nützlich werden konnten, um eines mahomedaniſchen Prinzen willen ver-

ſchmä-

ſchmähen, der doch auch mit der Zeit ein Feind der Portugieſen werden konnte? Denn der Religionshaß, der die Portugieſen von den Mahomedanern trennte, ließ an keine dauerhafte Freundſchaft zwiſchen ihnen denken.

Aber Johann von Caſtro war der Meinung, daß eine gewiſſenloſe Politik eine ſchlechte ſey, und daß kein wahrer Patriot die Ehre ſeiner Nation aufopfere, um dem Vaterlande einen Dienſt zu erweiſen. Da die Geſandten des Hidalkan auf einer kategoriſchen und unzweideutigen Antwort beſtanden, ließ Johann von Caſtro dem Uſurpator zurückſagen: Es ſei bey den Portugieſen Gebrauch, nicht zu Verräthern an ihren Freunden zu werden. Sein Vorgänger habe ſich in dieſe Unterhandlungen vermuthlich in der Abſicht eingelaſſen, um ſich von dem Zuſammenhange genauer zu unterrichten, nicht, um den Prinzen auszuliefern. Der Landſtrich, den Hidalkan den Portugieſen angeboten, gehöre ihnen ſchon wirklich kraft älterer Schenkungen, und die Einkünfte von demſelben müſſen dem Prinzen zu Gute kommen, deſſen Vorfahren ſich ein Recht auf die Dankbarkeit der Portugieſen erworben. Hidalkan möge bedenken, was er thue, wenn er die Portugieſen zum Vertheidigungskriege reize. Er möge nicht vergeſſen, daß die portugieſiſchen Feſtungen in Indien auf der Aſche verbrannter Städte erbauet wären.

Der Krieg brach aus. Johann von Caſtro führete ihn ſo glücklich, daß ein einziger Sieg, den die Portugieſen unter ſeiner Anführung erfochten, zur Sicherung ihrer Hauptſtadt in Indien hinreichend war. Die Fortſetzung des Krieges überließ er ſeinem Sohne Alvaro, dem er in Liſſabon die ſchönen Kleider zerſchnitten hatte; und auch dieſer war ſo glücklich in ſeinen Eroberungen, daß Hidalkan demüthig um Frieden bat, der ihm dann zugeſtanden wurde.

Wäre nicht bald darauf ein anderer und weit blutigerer Krieg zwiſchen den Portugieſen und einem andern indiſchen Fürſten ausgebrochen, würde Johann von Caſtro Mühe gehabt haben, ſeine Menſchenfreundlichkeit mit dem Gehorſam gegen ſeinen Monarchen und deſſen intolerantes Bekehrungsſyſtem in Harmonie zu erhalten. Durch ein beſonderes Schreiben erhielt er den Befehl, den Götzendienſt der Indier in den portugieſiſchen Beſitzungen mit Gewalt zu vernichten, alle Pagoden oder indiſchen Tempel zu zerſtören, alle heidniſchen Bildſäulen zu zertrümmern. Die ſtrenge Befolgung dieſes Befehls würde der portugieſiſchen Macht höchſt verderblich geworden, und die zweckloſeſte Grauſamkeit geweſen ſeyn. Johann von Caſtro hätte ſich ſchwerlich dazu entſchloſſen, ſo ein frommer Katholik und treuer Unterthan er übrigens war. Aber der neue Krieg, in den er verwickelt wurde, brachte die intoleranten Maßregeln gegen die Indier in Vergeſſenheit. In dieſem Kriege, der von beiden Parteien mit der äußerſten Anſtrengung geführt wurde, ſah Johann von Caſtro die Wirkung des Beiſpiels an ſeinen Soldaten und ſeinen Söhnen. Die Soldaten wollten ihres uneigennützigen Oberbefehlshabers nicht unwürdig ſeyn. Sie erboten ſich, als die Kriegscaſſe erſchöpft zu ſeyn ſchien, ohne Sold zu dienen. Die Söhne des Vicekönigs

geriet

geriethen in Streit mit ihrem Vater darüber, daß er dem jüngeren eine gefährliche Expedition anvertrauet hatte, auf die der ältere Anſpruch machte. Dieſe Expedition koſtete aber auch dem jungen Fernando de Caſtro das Leben. Er wurde bei der Vertheidigung der Feſtung Diu mit ſechzig Mann tapferer Streiter von einer Pulvermine in die Luft geſprengt, noch nicht neunzehn Jahr alt. Sein Vater erhielt die Nachricht von dieſem Verluſte, zugleich mit anderen nicht erfreulicheren Botſchaften, aus der bedrängten Feſtung Diu, die kaum noch gerettet werden zu können ſchien. Er vernahm mit derſelben Faſſung die Erzählung von dem Tode ſeines Sohnes, und von der Gefahr, die das portugieſiſche Reich in Indien bedrohete. Er verbot denen, die ihm dieſe Nachrichten gebracht, in Goa weiter zu erzählen, wie ſchlimm die Sachen in Diu ſtänden. Dann entließ er ſie, ohne eine Miene zu verändern. Nun erſt eilte er in ſein Zimmer, wo er ſich ſeinen Schmerzen ohne Zeugen überlaſſen konnte.

Aber die öffentlichen Angelegenheiten, die immer bedenklicher für die Portugieſen in Indien wurden, verlangten eine ſo raſtloſe Thätigkeit des Vicekönigs, daß er ſich nicht lange Zeit nehmen durfte, ſeinen Privatverluſt zu beweinen. Tröſtlich war es ihm, zu vernehmen, daß ſein älterer Sohn Don Alvaro vorzüglich vieles zur Vertheidigung von Diu beitrug. Daß er ſelbſt nicht perſönlich zum Entſatz dieſer Feſtung aufbrechen durfte, ſchmerzte ihn. Seine Pflicht feſſelte ihn an die Hauptſtadt; denn nur von hier aus konnte er einen freien Blick auf

das

das Ganze der Angelegenheiten werfen, alle Nachrichten erhalten, deren er bedurfte, und nach allen Richtungen Indiens die nöthigen Befehle ergehen laſſen. Endlich aber konnte er den Gedanken nicht mehr ertragen, da nicht in Perſon gegenwärtig zu ſeyn, wo die Hülfe am nöthigſten war. Er berief eine Verſammlung der vornehmſten Portugieſen in Goa, um ſich mit ihnen zu berathſchlagen über den Entſchluß, den er gefaßt hatte. Alle riethen ihm, dieſen Entſchluß zurückzunehmen. Sie ſuchten ihm zu beweiſen, daß er ſeinem Vaterlande durchaus ſchuldig ſey, ſein eigenes Leben in dieſer Kriſe nicht auf das Spiel zu ſetzen. Gut denn, ſagte Johann von Caſtro; da ihr alle der Meinung ſeyd daß ich hier bleiben ſoll, ſo ſeyd ihr vollkommen gerechtfertigt, wenn es mir vor Diu ſchlimm geht. Aber nach Diu muß ich. Die Schuld trifft mich alleine

Die Geſchichte des Entſatzes von Diu durch Johann von Caſtro beweiſet, wie ein Heroismus, der faſt alle Tugenden in ſich vereinigt, auch das Glück bezwingen kann. Der religiöſe Glaube der Portugieſen will bei dieſer Gelegenheit mehrere Wunder bemerkt haben, die ſich ereignet haben ſollen, um das Leben des großen Mannes zu retten, der im Schlachtgetümmel an ſich ſelbſt zuletzt dachte. Wie Johann von Caſtro ſeinen Zweck erreichte und dadurch das portugieſiſche Indien rettete, kann hier nicht erzählt werden. Aber eine Anekdote, die zur ſpeciellen Geſchichte ſeines Charakters gehört, darf hier nicht fehlen. Nachdem die Armee der Belagerer, die größten Theils aus Türken beſtanden, völlig geſchlagen, und Diu entſetzt war, mußte vor allen weiteren Unternehmungen die faſt zertrümmerte Feſtung wieder hergeſtellt werden. Dazu fehlte es auf der Stelle an Hülfsmitteln, beſonders an Gelde. Die portugieſiſchen Sieger hatten bei der Eroberung des feindlichen Lagers große Beute gemacht; Johann von Caſtro hatte, nach ſeiner Gewohnheit, nicht einer Lanzenſpitze werth, wie damals die Portugieſen in Indien ſprachen, angenommen. Geld für die öffentlichen Bedürfniſſe auf dem gewöhnlichen Wegen anzuſchaffen, war unmöglich. Der Vicekönig mußte eine ungewöhnliche Maßregel ergreifen; und doch durfte es keine gewaltthätige ſeyn. In Goa wohnten die reichſten Kaufleute, die gegen gute Pfänder wohl bereit waren, der Regierung anſehnliche Summen zu leihen. Aber woher ſollte Johann von Caſtro die Pfänder nehmen? Er ließ die Leiche ſeines Sohnes Fernando ausgraben. Dieſe wollte er als einen Theil ſeines Herzens den reichen Leuten in Goa verpfänden. Aber die Leiche war ſchon durch die Verweſung ſo entſtellt, daß ſie nicht transportirt werden konnte. Johann von Caſtro fand anderen Rath. Er ſchnitt einen Theil ſeines langen ſchönen Bartes ab, den er nach der Sitte des Zeitalters trug. Dieſes Pfand ſchickte er nach Goa mit einem Briefe, der ſich als ein ehrwürdiges Document erhalten hat. Hier iſt in einer treuen Ueberſetzung ein Theil des Briefes.

"Edle Herren Senatoren, Richter und Einwohner der edeln und getreuen Stadt Goa! Vor einigen Tagen ſchrieb ich Euch durch Simon Alvarez, Bürger Eurer

Stadt, die Nachricht von einem Siege, welchen mir der Herr verliehen gegen die Hauptleute des Königs von Camboya; und ich verſchwieg in dem Briefe die große Noth, in welcher wir uns befanden; denn Ihr ſolltet nur Freude über unſern Sieg empfinden. Aber jetzt ſcheint es mir Noth, nicht länger zurückzuhalten, und Euch die Verlegenheit, in der ich bin, zu melden, und Euch um Hülfe zu bitten in den großen Geſchäften, die mir obliegen. — Zu dieſem Ende bedarf ich unumgänglich einer gewiſſen Summe Geldes, um welche ich Euch höflichſt bitte, wenn Ihr, angeſehen den Dienſt des Königs unſers Herrn und auch Eure Ehre, einen Beweis Eurer alten Gewohnheit und großen Tugenden geben wollet, welche Ihr immer gezeigt, Sr. Majeſtät in der Noth beizuſtehen als gute und treue Unterthanen. Alſo erſuche ich Euch bei der großen und innigſten Liebe, die ich für Euch in meinem Herzen hege, mir zwanzig tauſend Pardaos vorzuſtrecken, welche ich Euch binnen Jahresfriſt wieder zu bezahlen auf mein ritterliches Ehrenwort verſpreche, und bei dem heil. Evangelium angelobe, ſelbſt auf den Fall, daß ich in neue Noth und Bedrängniſſe gerathen ſollte, die noch drückender wären. Ich habe deßhalb meinen Sohn Don Fernando, den die Mohren vor dieſer Feſtung erſchlagen haben, als er ſtritt im Dienſte Gottes und des Königs unſers Herrn, ausgraben laſſen, um ſeine Gebeine bei Euch zu verpfänden. Man hat aber ſelbigen in einem Zuſtande gefunden, welcher noch nicht erlaubt, ihn der Erde, in der er jetzt ruht, zu entreißen. Derowegen iſt mir kein anderes Pfand

übrig

übrig geblieben, als mein eigner Bart, welchen ich Euch anbei durch Don Diogo Rodriguez de Azevedo überſende. Denn Gold und Silber, wie Ihr ſchon wiſſen werdet, beſitze ich nicht, auch weder bewegliches noch unbewegliches Gut, womit ich das Eurige verſichern könnte, ſondern nur eine gerade und ſich kurz faſſende Redlichkeit, die mir der Herr verliehen."

Wie dieſer Brief auf die Bürgerſchaft von Goa wirkte, ſiehe man aus dem Antwortſchreiben, deſſen Anfang und merkwürdigſte Stellen ſo lauten:

"Hochgeborner, edler Herr, u. ſ. w. Diogo Rodriguez de Azevedo iſt in dieſer Stadt am zweiten Markttage dem ſechſten des Monats December angekommen, und hat uns des Tages darauf ein Schreiben von Ew. Herrlichkeit überreicht, welches mit großem Vergnügen und vieler Freude geleſen worden, indem es uns von Eurem Wolbefinden unterrichtet; welche gute Nachricht wir längſt zu vernehmen gewünſcht. Und danken für ſelbige die Stadt und dieſes ganze Volk insgeſammt und insbeſondere unſerm Herrn Gott, und hegen die ſichere Hoffnung zu unſerer lieben Frauen, der Mutter Gottes, unſerer Fürſprecherin u. ſ. w. — Und was das Anſehen betrifft, welches Ew. Herrlichkeit im Nahmen des Königs unſers Herrn von uns begehren, ſo antwortet die Stadt, daß die Einwohner ſogleich und fernerhin Ew. Herrlichkeit willfahren, und Sr. Majeſtät zu dienen bereit ſind mit Gut, Blut und Leben. — Und was das Pfand anbelanget, welches Ew. Herrlichkeit uns geſchickt haben, ſo thut es der Stadt und den Einwohnern gar

Leid, daß Ihr ſo wenig Vertrauen zu uns und unſern pflichtmäßigen Geſinnungen habet, indem zum Behuf eines in Dienſten königl. Majeſtät ſo nothwendigen Geſchäfts es keines ſo hochverehrlichen und anſehnlichen Pfandes bedarf."

Das Geld wurde ſogleich entrichtet, und der Bart dabei durch den Ueberbringer zurückgeſchickt. Wie kommt es doch, daß ſolche treuherzigen Verhandlungen der Männer des ſechzehnten Jahrhunderts einen Eindruck hinterlaſſen, gegen welchen die Bewunderung und Rührung, mit der wir ähnliche Begebenheiten aus neueren Zeiten hören und leſen, nur ein unvollſtändiges Gefühl iſt?

Als der Friede wiederhergeſtellt war, erwarteten die Einwohner von Goa die Zurückkunft ihres geliebten und hochverehrten Vicekönigs mit einem ſo enthuſiaſtiſchen Verlangen, daß ſie nicht von dem Vorhaben abzubringen waren, einen förmlichen Triumphzug für ihn zu veranſtalten. Johann von Caſtro ſträubte ſich gegen allen Prunk. Aber man gab ihm zu bedenken, der Ruhm der Nation verlange eine ſolche Feierlichkeit, wenn auch der Vicekönig für ſeine Perſon ſich ihrer entziehen wolle. Er möge immerhin Belohnungen verſchmähen; einer Gedächtnißfeier dürfe er ſich nicht ſchämen. Johann von Caſtro muſte nachgeben, um ſeine braven Mitſtreiter nicht zu kränken, die ſich mit einem belohnenden Selbſtgefühle nicht ſo leicht begnügen konnten. Der Einzug der zurückkehrenden Armee in Goa war ſo prächtig und von ſo vielen Feſtlichkeiten begleitet, als ob jetzt erſt der Orient mit allen ſeinen Schätzen den Portugieſen geöffnet wäre.

Die Stadtmauer war mit koſtbaren Teppichen behängt. Sammt von mancherlei Farben wechſelte mit Gold und Silberſtoffen. Das Thor wurde oben eingeriſſen, damit es vor dem Triumphator nicht zu klein erſchiene. Am Thore ſtanden zwei vergoldete Löwen mit dem Wappen der Familie Caſtro. Das Meer wimmelte von aufgeſchmückten großen und kleinen Schiffen. Jeder Einwohner von Goa bis auf den geringſten Mann erſchien in feſtlichen Kleidern. Auf den Straßen waren Sänger vertheilt, das Lob der wiederkehrenden Helden und ihres Anführers zu ſingen. Johann von Caſtro ſelbſt, der ſonſt immer in militäriſcher Rüſtung, oder einfach gekleidet ging, bequemte ſich, ein prächtiges Kleid anzulegen. Als er unter dem Donner der Kanonen daher geſegelt kam, wichen alle Schiffe nach beiden Seiten aus einander. Einer der Senatoren von Goa empfing ihn mit einer lateiniſchen Rede. Die Geiſtlichkeit eröffnete den Zug durch die Stadt mit einem Crucifix, das die Sieger begleitet hatte. Den Beſchluß des Zuges machten ſechshundert Gefangene in Ketten. Die Fenſter der Häuſer waren von Damen beſetzt, die den vorbeigehenden Sieger, nach der Sitte der Zeit, mit duftenden Waſſern beſprengten.

Wenn Johann von Caſtro nicht ganz ohne Eitelkeit dieſe Huldigungen annahm, ſo konnte ihn wenigſtens die Politik überreden, daß er nur als kluger Staatsmann gehandelt habe. Denn eine ſolche Feierlichkeit, wie dieſer Triumphzug, imponirte den orientaliſchen Völkern, die das Gepränge lieben, vielleicht eben ſo ſehr, als ein neuer Sieg. Auch änderte ſich nachher in der einfachen Lebensweiſe des Johann von Caſtro gar nichts. Er blieb uneigennützig und arm. Der Friede, den er dem portugieſiſchen Indien erworben hatte, war von kurzer Dauer. Der Krieg brach von einer andern Seite wieder aus. Aber wir lernen durch die Geſchichte dieſes Krieges den Helden und Staatsmann als Menſchen nicht näher kennen. Alſo mögen nur noch einige Nachrichten von ſeinem Tode hier ſtehen.

Johann von Caſtro war noch nicht neun und vierzig Jahr alt, als ihn in Goa eine Krankheit ergriff, die ihn ſelbſt fühlen ließ, daß er nicht wieder geneſen werde. Er berief die vornehmſten Perſonen von der Geiſtlichkeit und der Regierung an ſein Sterbebette, übergab ſeine Functionen in ihre Hände, und bat ſie, ihm in ſeinen letzten Tagen die nöthige Unterſtützung zukommen zu laſſen, da er ſelbſt kaum reich genug ſey, eine Mahlzeit zu bezahlen. Zur Beglaubigung ſeiner Ausſage ließ er ſich ein Meßbuch bringen, und ſchwur auf das Evangelium, daß er den königlichen Caſſen nicht einen Cruſado ſchuldig ſey, auch auf Rechnung der Caſſe nicht das Mindeſte von einem Chriſten, oder Juden, oder Muſelmann, oder Heiden, für ſeine Perſon erhalten habe. Selbſt was er von Hausgeräth und Mobilien bedurfte, um ſeinem Range gemäß zu leben, habe er aus Portugal mitgebracht. Nur ſeinem Sohne Alvaro habe er einen Degen machen laſſen, der mit einigen, nicht ſehr koſtbaren Edelſteinen beſetzt ſey. Nachdem er dieſe Erklärung von ſich gegeben, die in die Stadtbücher der Regierung zu Goa eingetra-

gen

gen wurde, ſchien er ſich für weltliche Dinge nicht weiter zu intereſſiren. Sein Herz verlangte nach geiſtlicher Beruhigung. Er ſtarb als frommer Katholik im Jahre 1548. Unter ſeinem Nachlaſſe fand man in ſeinem Schreibepulte eine Kleinigkeit an indiſcher Scheidemünze, eine Geiſſel, deren er ſich nach dem Gebrauche ſeiner Kirche öfter zur Züchtigung ſeiner irdiſchen Natur bedient zu haben ſchien, und das Stück von ſeinem Barte, das er einmal hatte verpfänden wollen. Ein feierliches Begräbniß war der letzte Tribut der öffentlichen Dankbarkeit, der ſeinem Nahmen in Goa zu Theil wurde. Nach ſeinem Wunſche wurden ſeine Gebeine in ſein Vaterland zurückgeſandt. Sie ruhen, nachdem ſie mehrere Male verſetzt worden, jetzt neben den Gebeinen ſeines Sohnes Alvaro in einer eigenen Capelle, die ihm einer ſeiner Enkel mit anſtändiger Pracht geweihet hat.

Johann von Caſtro hat, wie ſein Biograph Andrada richtig bemerkt, in ſeinem ganzen Leben einen Grundſatz befolgt, den die meiſten Menſchen nicht einmal mit praktiſchem Ernſte denken können, den Grundſatz, nichts zu verlangen und alles zu verdienen. Der höchſte, aber auch der edelſte Stolz, deſſen die menſchliche Seele fähig iſt, gehört zu einem ſolchem Charakter. Und giebt es ohne dieſen Stolz eine heroiſche Tugend?

Unter andern ſchönen Charakterzügen des Johann von Caſtro rühmt die Geſchichte noch die Beſcheidenheit, mit der er ſich über das Verfahren ſeiner Vorgänger in der Regierung äußerte, auch wo er es mißbilligte.

Wo die Gerechtigkeit ſprach, war Johann von Caſtro unerbittlich. Aber in zweifelhaften Fällen hielt er auf die

Maxime, lieber ein Verbrechen unbeſtraft zu laſſen, als einem Unſchuldigen weh zu thun.

Wie väterliches Beiſpiel wirken kann, beſtätigt das Leben des Alvaro von Caſtro, der in ſeinem Jünglingsalter zur Verſchwendung und eitlen Pracht geneigt war, und doch, mit Narben bedeckt, ſich ſchämte, reicher, als ſein Vater, aus Indien zurückzukehren. Er bekleidete nach ſeiner Zurückkunft mehrere Geſandtſchaftsſtellen, hinterließ aber kein Vermögen.

Capellen, wie die des Johann von Caſtro in Portugal, ſollte es überall geben; und zu ſolchen Capellen ſollte Jeder wallfahrten, wer die Religion der Menſchheit in ſeinem Buſen trägt, welches Glaubens er auch übrigens ſeyn mag.

XII.

Idee einer Litteratur.

Idee einer Litteratur.

Wie iſt es gekommen, daß das viel bedeutende Wort *Litteratur* im Deutſchen eine ſo kleinliche Bedeutung erhalten hat? Denn, was man in Deutſchland gewöhnlich ſo nennt, iſt eine Bücherkenntniß, die man auch dem nicht abſprechen kann, der von den vielen Büchern, die er kennt, nichts weiter weiß, als, wer ſie geſchrieben hat, und wann und wo ſie herausgekommen ſind. Einen Bücherkenner in dieſem Sinne nennt man unbedenklich einen Litterator. Das Buch enthält viel Litteratur, ſagt man, wenn Titel von vielen andern Büchern darin verzeichnet ſind. Und doch dehnt man bei uns den Begriff auch weiter aus, wenn man zum Beiſpiel von Litteraturzeitungen, oder von der deutſchen, oder ausländiſchen Litteratur, oder von Litteratur überhaupt ſpricht.

Eine

Eine andere Bedeutung hat das Wort in Frankreich. Da unterſcheidet man die Litteratur von den Wiſſenſchaften, als ob wiſſenſchaftliche Litteratur gar keine wäre. Was wir im Deutſchen ſchöne Litteratur nennen, nachdem der linkiſche Ausdruck Schöne Wiſſenſchaften aus der Mode gekommen iſt, verbinden die Franzoſen mit ein wenig Philoſophie und ein wenig Geſchichte; und dieſes Gemenge heißt bei ihnen Litteratur ohne nähere Bezeichnung.

Alles wohl erwogen, iſt in dem franzöſiſchen Litteraturbegriffe mehr richtiger Sinn, als in dem beſchränktern, der in Deutſchland neben dem viel umfaſſenden beliebt geworden iſt. Man dachte ſich in Frankreich einen zweckmäßigen Anfang der litterariſchen Geiſtesbildung; eine gewiſſe, aus mancherlei Büchern zu ſchöpfende Summe von Kenntniſſen, die Jeder ſich zu erwerben ſuchen ſoll, wer zur gebildeten Welt, wenn gleich nicht zur gelehrten, gehören will; und was zu dieſen Kenntniſſen ungefähr zu zählen iſt, nennt ſich Litteratur in der franzöſiſchen Bedeutung. Etwas Aehnliches bezeichneten die alten Griechen mit dem Worte Grammatik. Die griechiſchen Grammatiker, wie ſie hießen, unterrichteten die Jugend nicht nur in den Regeln der Mutterſprache; ſie gaben auch eine gemeinnützige Anleitung zur ſchönen Litteratur; ſie erklärten vorzugsweiſe die homeriſche Poeſie, und lehrten überhaupt, was man nothwendig wiſſen muß, um über Dinge, die jeden gebildeten Menſchen intereſſiren ſollten, verſtändig mitſprechen zu können. Es mag ſeyn, daß in Frankreich die Art von Philoſophie, die man mit

der

der ſogenannten Litteratur verbindet, und die, ihrer Natur nach, mehr in einem oberflächlichen, als in einem gründlichen Räſonniren über die Welt und den Menſchen beſteht, nicht wenig dazu beigetragen hat, eine wahrhaft wiſſenſchaftliche Philoſophie dort aus der Mode zu bringen, und die armſelige Starkgeiſterei zu befördern, die mit einer eben ſo armſeligen Schöngeiſterei Hand in Hand geht. Aber Ehre macht es dem franzöſiſchen, wie dem griechiſchen Sinne für liberale Bildung, daß man zuſammenzufaſſen ſuchte, was von der einen Seite als die zweckmäßigſte Vorbereitung zur eigentlichen Gelehrſamkeit, von der andern als weſentlicher Beſtandtheil der allgemeineren Veredelung des menſchlichen Daſeyns angeſehen werden kann. Natürliche Folge davon war, daß die eigentlichen Gelehrten in Frankreich nicht mit Geringſchätzung auf die ſchöne Litteratur herabblicken; daß ſie ihre Mutterſprache in ihrer Gewalt haben; und daß ſie wiſſenſchaftliche Werke ſchreiben können, die nicht den Geſchmack beleidigen. Wie lange hat es nicht gewährt, ehe man in Deutſchland einſehen gelernt hat, wo es unſrer wiſſenſchaftlichen Litteratur von dieſer Seite bis auf die neueſten Zeiten fehlte! Und wie weit ſind wir in dieſer Hinſicht noch vom Ziele entfernt! Wie viele deutſche Bücher voll Verſtand und Gelehrſamkeit kommen nicht noch heraus, die in einem ſteifen, ſchleppenden und verworrenen Style geſchrieben, und ſogar durch grobe Sprachfehler entſtellt ſind! Aber die eigentlich gelehrte Bildung ſchadet nicht nur ſich ſelbſt und ihrem wünſchenswerthen Einfluſſe auf die Welt, wenn ſie ſich von der

allgemeineren vornehm und geſchmacklos abſondert; ſie verliert dann auch die wahre Nationalität, an der keinem Volke jetzt mehr, als den Deutſchen, gelegen ſeyn ſollte. Wahre Nationalität und Achtung der Mutterſprache hängen faſt unzertrennlich zuſammen. In Deutſchland hat ſich auffallend gezeigt, wie erſt ſeit der Periode, da unſre wiſſenſchaftliche Litteratur ſich der deutſchen Sprache nicht mehr ſchämt, und auf die rechte Art an unſre ſchöne Litteratur ſich anzuſchließen angefangen hat, ein deutſcher Nationalgeiſt, der beinahe ohne Rettung verloren ſchien, ſich zu erheben verſucht.

Aber in welchem Verhältniſſe die wiſſenſchaftliche Litteratur zu der ſchönen ſtehen ſoll, fällt nicht auf den erſten Blick ins Auge. Mit dem franzöſiſchen Litteraturbegriffe reichen wir nicht aus. Er iſt ſo unbeſtimmt, daß auf Befehl Napoleon's, der vor einer wahrhaft philoſophiſchen Denkart ſich zu fürchten alle Urſache hatte, die geſammte Philoſophie in den Akademien und öffentlichen Lehranſtalten in die ſogenannte Litteratur eingeſchoben werden konnte, um ſich wenigſtens dem Nahmen nach zu erhalten. Bei uns wird das weſentliche Verhältniß der wiſſenſchaftlichen Litteratur zur ſchönen eben ſo ſehr verkannt, wo unſre Gelehrten ſich tief genug zu den Dichtern herabgelaſſen zu haben glauben, wenn ſie in müßigen Stunden zur Unterhaltung dann und wann in ein deutſches Gedicht einen Blick werfen, oder, wenn ſie nicht verſchmähen, nach den grammatiſchen und styliſtiſchen Forderungen, die man an ein erträgliches Gedicht macht, ſich in einer deutſchen Proſe auszudrücken, die nicht ge-

gen

gegen die gemeinſten Regeln der Sprache und des Styls ſündigt. Nach der Idee einer Litteratur überhaupt muß beſtimmt werden, wie das Aeſthetiſche in ihr zu dem Wiſſenſchaftlichen ſich verhalten ſoll; wie jeder ihrer Theile ſich auf den andern bezieht; welche Art von ſchriftlichen Werken des Genies, des Verſtandes und des Fleißes nothwendig vorhanden ſeyn müſſen, wenn nicht die übrigen in barbariſcher Disharmonie ſtehen und ohne Gewinn für das Ganze ſich vervielfältigen ſollen. Es giebt am Stamme der menſchlichen Erkenntniß Zweige, die wenigſtens zu gewiſſen Zeiten in voller Blüte ſtehen müſſen, und zu keiner Zeit ganz abblühen dürfen, wenn nicht der ganze Baum unreife Früchte tragen ſoll; es giebt andere, die ohne Nachtheil für das Ganze früher oder ſpäter von ſelbſt verdorren; es giebt Waſſerreiſer, die ausgeſchnitten werden müſſen.

Einige vorläufige Bemerkungen über den gewöhnlichen Gegenſatz zwiſchen ſchöner und wiſſenſchaftlicher Litteratur mögen hier eine Stelle finden. Welche Theile der Litteratur es ſind, die allen übrigen ein harmoniſches Leben mittheilen, würde ſchon die allgemeine Geſchichte der Litteratur lehren, auch wenn es nicht aus der Natur der Sache folgte. Poeſie und Philoſophie ſind die freieſten Erzeugniſſe des menſchlichen Geiſtes; in ihnen ſpricht ſich die ganze menſchliche Natur aus; in ihnen thut ſich das wahrhaft Menſchliche kund, wenn beide auf dem rechten Wege ſind. Wenn alſo die harmoniſche Ausbildung des wahrhaft Menſchlichen in uns es iſt, was die Menſchen, die wir vorzugsweiſe die Gebildeten und Liberalen nen dürfen, von den Barbaren und Idioten unterſcheidet, ſo darf auch eine Gelehrſamkeit, die weder mit der Poeſie, noch mit der Philoſophie, in Verbindung treten mag, ohne Bedenken barbariſch und illiberal genannt werden. Eine Litteratur, auf deren Ganzes weder die Poeſie, noch die Philoſophie, jemals einen entſcheidenden Einfluß gehabt haben, iſt ohne innern Zuſammenhang. Sie verhält ſich zu einer Litteratur, wie ſie ſeyn ſoll, wie eine Sammlung von Knochen zu einem lebendigen Körper. Durch die Philoſophie allein kommt das Verhältniß des Wahren zu dem Guten und Göttlichen an den Tag. Der Gelehrte, der nicht philoſophiren mag, ſammelt nur Garben für ſeine Scheuer. Er trägt Kenntniſſe in ſein Fach ein, das freilich ſeine abgeſonderte Welt iſt, aber für die wirkliche Welt, in welcher Alles zu Allem gehört, erſt dadurch einen Werth erhält, daß auch Andere hineingreifen, um es in andern Beziehungen zu benutzen. Die Rede iſt hier nicht davon, ob durch die Bemühungen der Philoſophen, das Räthſel des Daſeyns und der Beſtimmung des Menſchen zu löſen, dieſes letzte Ziel alles menſchlichen Forſchens jemals erreicht werden wird. Auch wenn es nie erreicht werden ſollte, darf das Philoſophiren ſchon um des Zuſammenhangs willen, den es in alle Wiſſenſchaften bringt, indem doch alles Wiſſen ſich auf etwas Höchſtes und Letztes bezieht, nicht aus der Litteratur verſchwinden. Aber die Philoſophie ſelbſt kann nicht die ganze Litteratur einer Nation beleben, wenn ihr die Poeſie nicht zu Hülfe kommt. Abgeſondert von der Poeſie, entwickelt ſich die Philoſophie, wie jede

ander

andere Wiſſenſchaft, entweder nur für die Schulen, denen ſie gelehrt und gelehrt und gelernt wird, oder ſie bringt durch das trockne Zerſpalten der Begriffe, das zu ihrer wiſſenſchaftlichen Entwickelung gehört, auch in die übrigen Wiſſenſchaften einen Scholaſticismus, der das eigentliche Lebensprincip des Geiſtes unterdrückt. Denn Anſchauung und Gefühl ſind und bleiben die Elemente alles menſchlichen Wiſſens. Von Anſchauung und Gefühl geht die wahre Philoſophie, wie die Poeſie, urſprünglich aus. Ein größeres Unglück kann freilich der Philoſophie, wie jeder Wiſſenſchaft, nicht begegnen, als, wenn ſie zu dichten anfängt, wo ſie erklären und beweiſen ſoll, oder, wenn ſie die Blößen des Verſtandes mit poetiſchen Bildern und Phraſen zudeckt. Ueberhaupt müſſen wir bei der Würdigung der Poeſie im Verhältniſſe zur Litteratur als einem Ganzen nicht vergeſſen, daß keine Wiſſenſchaft bei der Poeſie in die Schule gehen, und keine ſich poetiſch geſtalten und gebehrden ſoll. Jede Wiſſenſchaft gehe auf ihre Art den Weg des kalten Verſtandes. Aber der denkende Kopf, der Gelehrte, und ſelbſt der Philoſoph, der immer und überall nichts weiter will, als klare Begriffe folgerecht verbinden, erſtarret zuletzt in einer folgerechten Einſeitigkeit; denn er vernachläſſigt die Cultur des Anſchauungs- und Gefühlsvermögens, durch das ſich uns eine wirkliche Welt außer uns und in uns mit ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit zuerſt und unmittelbar kund thut. Daß die natürlichen Wirkungen des Anſchauungs- und Gefühlsvermögens in unſerm Geiſte ſich nie verlieren, iſt nöthig, wenn keine unnatürliche und ſchiefe Bildung entſtehen ſoll. Wo dieſe Wirkungen nicht auch in der Litteratur als einem Ganzen erſcheinen, da kann kein kalter Verſtand dieſes fehlende Lebensprincip erſetzen. Aus dieſem Grunde iſt die Poeſie nothwendig, das Ganze der Litteratur in harmoniſcher und fortſchreitender Lebendigkeit zu erhalten. Von dem Dichter lernen wir, wie Anſchauung und Gefühl den Geſetzen einer harmoniſchen Thätigkeit aller Geiſteskräfte gemäß in der Betrachtung der endlichen Dinge und im freien Emporſtreben zum Unendlichen ſich ausſprechen. Dieſe Geſetze ſind die Principien des guten Geſchmacks. Der wahrhaft gute Geſchmack, ſehr verſchieden von dem ſchöngeiſtiſchen Dilettantismus, vermengt nicht etwa die Poeſie mit der Proſe; denn er leiſtet auch dem kalten Verſtande ſchon dadurch treffliche Dienſte, daß er das Natürliche und Schickliche in allen Verhältniſſen nicht verfehlt. Wo er in die Litteratur eingedrungen iſt, ſondert er die Poeſie, die nur durch lebendige Darſtellung intereſſiren will, von der vernünftigen Proſe ab, deren vorzüglichſtes Intereſſe immer auf Belehrung gerichtet iſt. Prunkende Phraſen und Floskeln ſind dem Gelehrten, der ſich nach den Principien des guten Geſchmacks über das wahre Verhältniß der Proſe zur Poeſie mit dem Dichter verſteht, eben ſo ſehr, wie dieſem, zuwider. Aber guter Geſchmack verträgt ſich auch in der Gelehrſamkeit mit keiner Langweiligkeit und keinem Pedantismus. Der gute Geſchmack muß in der wiſſenſchaftlichen Litteratur bewirken, daß, wer dem Verſtande etwas zu ſagen hat, nicht mit Kleinigkeiten groß und wichtig thue; nicht Nebenſachen zu Hauptſachen mache;

nicht

nicht das Alltägliche mit einer Umſtändlichkeit abhandle, als ob es etwas Neues und ſchwer zu Begreifendes wäre; nicht mit Kunſtwörtern prunke, wo etwas in der Sprache des gewöhnlichen Lebens verſtändlich genug ausgedrückt werden kann; daß der Philoſoph und der Gelehrte nicht den vernünftigen Sinn der Worte in Perioden einwickeln, die man wie verworrenes Garn mühſam auflöſen muß, ehe man verſteht, was ſie eigentlich ſagen wollen; daß überhaupt nicht die Aufmerkſamkeit, die durch eine vernünftige Behandlung des Stoffes verſtärkt werden ſoll, durch eine unbehülfliche, geiſtloſe, langweilige Art, ſich auszudrücken, geſchwächt, zerſtreuet, oder wohl gar abgetödtet werde. Wo der gute Geſchmack in der Litteratur ſich auch nur dieſes negative Verdienſt um die Wiſſenſchaften erwirbt, hat er ſchon vieles geleiſtet, was beſonders den deutſchen Gelehrten Noth thut. Aber alles negative Verdienſt iſt nur ein halbes. Wie der Dichter das Gemüth auf eine ſolche Art ergreift, daß der Leſer oder Zuhörer durch die Richtung, die ſeiner Phantaſie gegeben wird, in der poetiſchen Welt ſo einheimiſch, wie in der wirklichen, wird, ſo ſoll auch, wer für den Verſtand ſchreibt, den Leſer in die Stimmung des Selbſtdenkens ſetzen, und zwar um ſo mehr, je weniger der Gegenſtand durch ſich ſelbſt anzieht, oder, je ſchwerer es iſt, ſich ſeiner auf die rechte Art zu bemächtigen. In der Seele des Leſers müſſen die Gedanken des Schriftſtellers wiedergeboren werden; nur dann hat er den Schriftſteller in der That verſtanden. Noch mehr. Wie der Dichter das Gemüth erwärmt, indem er es feſſelt, ſo ſollen der Philoſoph und der Gelehrte, wo die Natur der Wiſſenſchaft es erlaubt, durch die Art, wie ſie ihren Gegenſtand behandeln, einen ſtillen Enthuſiasmus für das Wahre und Würdige zu wecken wiſſen, ein Gefühl, das dem Verſtandesintereſſe keinesweges hinderlich iſt, und auch in der ruhigſten Unterſuchung die Fortſchritte und die Verbreitung der Wiſſenſchaft mächtig befördert. Aber einige Formen der Wiſſenſchaften, beſonders die compendiariſche, laſſen eine ſolche Behandlung des Stoffs nur ſelten zu. In den mathematiſchen und phyſikaliſchen Wiſſenſchaften hat das Gefühl unmittelbar gar keine Stimme. Und ehe man in hochtönenden Vorreden vom Werthe der Wiſſenſchaft, oder von ihrer Beziehung auf das Wohl und Wehe der Menſchheit, die gewöhnlichen breiten Phraſen wiederhohlt, laſſe man lieber ohne alle ſolche Zugaben die Wiſſenſchaft durch ſich ſelbſt ihren Werth und Nutzen beweiſen. Wer Sinn für die Würde der Wahrheit hat, erkennt leicht auch in der trockenſten Behandlung eines Gegenſtandes, ob der Schriftſteller ſein Werk mit inniger Liebe zur Sache verfaßt hat, oder ob es eine Lohnarbeit iſt, oder irgend einen andern gemeinen Zweck zu erreichen dienen ſoll.

Aber auch durch dieſe vorläufigen Bemerkungen iſt uns der wahre Begriff von einer Litteratur überhaupt noch nicht klar geworden. Und von dieſem Begriffe müſſen wir doch ausgehen, um ein Ideal zu entwerfen von einer Litteratur, wie ſie ſeyn ſoll.

Niemand wird alles, was geſchrieben, oder gedruckt, oder auf eine ähnliche Art für das Auge durch Buchſtaben ausgedrückt iſt, zur Litteratur zählen, obgleich von den Buchſtaben die Litteratur ihren Nahmen erhalten hat. Was nicht für das Publicum beſtimmt iſt, gehört nicht zur Litteratur, bis es entweder abſichtlich, oder zufällig, gegen ſeine urſprüngliche Beſtimmung, öffentlich bekannt wird. Auch was für das Publicum beſtimmt iſt, gehört nicht zur Litteratur, wenn es ſeiner Natur nach nur ein vorübergehendes, kein bleibendes Intereſſe hat, wie z. B. ſo manche öffentliche Bekanntmachungen, Verordnungen, Warnungen, und dergleichen. Aber was von gedruckten, oder geſchriebenen Sachen, die Schrift ſey von welcher Art ſie wolle, für das Publicum beſtimmt iſt, und zugleich ein bleibendes Intereſſe hat, oder haben ſoll, darf als ein Theil der Litteratur angeſehen werden. Dieſe Definition des allgemeinen Litteraturbegriffs iſt nicht willkürlich; ſie beruht auf einer natürlichen und vernünftigen Abſonderung des Oeffentlichen und Allgemeinen von den Privatangelegenheiten, und des Bleibenden von dem Vergänglichen. Dadurch erhält die Litteratur eine Würde. Sie ſoll der ganzen Menſchheit angehören, wenn auch nicht Alles in ihr einen beſondern Werth für Alle haben kann. Sie ſoll dem Strome der Zeit entreißen, was aufbewahrt zu werden verdient. Aber eine genau beſtimmte Gränze zwiſchen dem, was zur Litteratur gezählt werden muß, und dem, was von ihr auszuſchließen iſt, läßt ſich deſſenungeachtet nicht nachweiſen. Denn wer könnte genau angeben, was ein bleibendes und allgemeines, und was nur ein vorübergehendes und ein Privat-Intereſſe hat? Eine Polizeiverordnung für den Augenblick, ein Komödienzettel, eine Einlaßkarte, ein Reiſepaß, ein Billet von der Hand eines merkwürdigen Mannes, können unter gewiſſen Umſtänden eine Bedeutung erhalten, durch die ſie als Beiträge zur Geſchichte des menſchlichen Geiſtes wichtiger werden können, als mancher Foliant, der Jahrhunderte lang ſeinen Platz in den Bibliotheken behauptet. Und wie viele Bücher ſtehen in gewiſſen Fächern, nur als Bände, nach denen ſich niemand mehr umſieht! Wie viele werden noch aufgeſtellt, nach denen in hundert Jahren niemand mehr ſich umſehen wird! Unſre Bibliotheksvorſteher werden deßwegen bei der täglich zunehmenden Büchermenge vielleicht bald ſich genöthigt ſehen, die veralteten Sachen, die man nur noch um der Geſchichte der Litteratur willen vor dem Untergange zu retten ſucht, in abgeſonderten Nebenfächern, oder Nebengebäuden, wie die unbrauchbar gewordenen Waffen in den alten Rüſtkammern, abwarten zu laſſen, wie lange es währen wird, bis die Zeit Papier und Bände in ihre Elemente auflöſet. Bei dieſer natürlichen Wirkung der Zeit können ſich auch die beruhigen, die um der Geſchichte der Litteratur willen kein altes Buch miſſen wollen, und doch nicht begreifen, woher am Ende in den Bibliotheken der Platz für alle Bücher kommen ſoll. Alle Werke des Fleißes, und ſelbſt des gewöhnlichen Verſtandes, werden durch beſſere von gleichem oder ähnlichem Inhalt immer tiefer in das Dunkel gedrängt. Nur die Werke des Genies ſind unvergänglich, wo Menſchen ſind, die ſie zu ſchätzen verſtehen, und bleiben ewig jung. Solche Schriften, die durch andere nicht erſetzt werden können, und ſich ſelbſt, nicht den zufälligen und veränderlichen Bedürfniſſen der

Zeit,

Zeit, ihre Dauer verdanken, ſind der höchſte Stolz der Litteratur. Wo es an ihnen fehlt, da mögen der Schriften, die nur der Fleiß und der gewöhnliche Verſtand verfaßt haben, noch ſo viele in einer Sprache vorhanden ſeyn; man kann doch von der Litteratur in einer ſolchen Sprache nur ſagen, daß ſie grüne, nicht, daß ſie blühe. Nach den Werken des Genies machen die Schriften, die zur Litteratur gehören, dem Geiſte einer Nation um ſo mehr Ehre, je mehr ihr Inhalt das Allgemeine angeht, das über Provinzial- und Localverhältniſſe, und über das veränderliche Zeitintereſſe erhaben iſt, wenn gleich die Bücher, die mit dem Zeitintereſſe ſtehen und fallen, für eine gewiſſe Zeit wichtiger, als andere, ſeyn können, und in dieſer Hinſicht denen gleichen, die für eine gewiſſe Provinz, oder einen gewiſſen Ort, ein bleibendes Intereſſe haben. Das Allgemeine iſt es immer, wodurch die Litteratur der ganzen Menſchheit angehört.

Aber nur in wenigen Wiſſenſchaften, beſonders in den mathematiſchen und phyſikaliſchen, kann das Allgemeine auf eine ſolche Art herrſchen, daß die Litteratur von dieſer Seite ſich ehrenwerth auszeichnet, ohne zugleich national zu ſeyn. Eine Litteratur, wie ſie ſeyn ſoll, hat im Ganzen ein eben ſo beſtimmtes Nationalgepräge, als ſie ſich zum Allgemeinen erhebt. In allen Verhältniſſen, wo der Menſch, nicht bloß der Verſtand, ſich ausſpricht, dringt der Charakter der Nation, zu der ein Schriftſteller gehört, von ſelbſt in die Litteratur ein, wenn er nicht erſchlafft, oder durch Nachahmerei erſtickt iſt. Dieſer natürlichen Wirkung des Nationalcharakters entgegenwirken, würde für die Litteratur eben ſo verderblich ſeyn, wie der einzelne Menſch zu Grunde gerichtet wird durch eine ſchiefe Moral, die ihm verbietet, ſeine Individualität ſich ſelbſt entwickeln zu laſſen, wie die Natur es will, ſo lange ſie nicht der allgemeinen Norm des Guten widerſtreitet, die, wie die allgemeine Norm des Schönen, eine unendliche Menge von Varietäten zuläßt. Jeden kräftigen und zu mehr als gemeinen Dingen tüchtigen Menſchen erkennt man eben ſo beſtimmt an ſeiner individuellen Art, ſein inneres Daſeyn kund zu thun, als an der Uebereinſtimmung ſeines Denkens und Handelns mit Regeln, die überall beobachtet werden müſſen, wo etwas in irgend einem Sinne muſterhaft ausfallen ſoll. Beſonders darf der ſchönen Litteratur das Nationalgepräge nicht fehlen, das mit dem lebendigen Ausdrucke der Individualität des Dichters und geiſtreichen Schriftſtellers zuſammenfällt; denn in der Poeſie und den mit ihr verwandten Theilen der Litteratur ſoll das geiſtige Leben der Schriftſteller und ihrer Nation mit der freieſten Natürlichkeit, wenn gleich nicht roh, oder verwildert, hervortreten. Aber je edler eine individuelle Natur iſt, deſto mehr ſtrebt ſie nach vernünftiger Bildung. Der gewöhnliche Menſch hängt aus Bequemlichkeit auch an den Fehlern ſeiner Natur. Wo in einer Litteratur gewiſſe Nationalfehler eingewurzelt ſind, iſt es eben ſo ſchwer, ſie davon zu heilen, als, einen alten Sünder zu beſſern. Dieſe Fehler können eine Litteratur von der Seite der Nationalität ſo zu ihrem Nachtheile auszeichnen, daß ſelbſt das Treffliche in ihr dadurch verdunkelt wird. Warum fällt zum Beiſpiel ein Theil des Trefflichen und Beſten in unſrer wiſſenſchaftlichen, beſonders der philoſophiſchen Litteratur dem gebildeten Ausländer ſo unvortheilhaft ins Auge? Weil der deutſchen Philoſophie und Gelehrſamkeit gewöhnlich eine Unbehülflichkeit des Ausdrucks anklebt, die mit viel mehr umfaſſenden Nationalfehlern zuſammenhängt, in die wir ſeit mehreren Jahrhunderten verſunken ſind; weil ein ſeltſames Gemiſch von Pedantismus und falſchem Enthuſiasmus, zwei Fehlern, zu denen die deutſche Natur beſonders geneigt iſt, auch das Geiſtvolle und tief Gedachte in mehreren deutſchen Schriften wiſſenſchaftlichen, beſonders philoſophiſchen Inhalts faſt ungenießbar macht; weil die wahre Gründlichkeit im Denken, die den Deutſchen ſo rühmlich auszeichnet, ſo oft in eine Scheingründlichkeit übergeht, die ſich in unnützen Diſtinctionen, ſpitzfindigen Gegenſätzen, überflüſſigen Abtheilungen und Unterabtheilungen, hervorthut, und Dinge, die in der Sphäre des ſchlichten Menſchenverſtandes liegen, in das Gebiet metaphyſiſcher Abſtractionen hinaufzieht, wie z. B. ein achtungswerther, vor mehreren Jahren verſtorbener Gelehrter ein Buch über die allgemeine Oekonomie mit dem Satze anfing: “Der Menſch iſt ein bedürftiges Ich,” von dem er fortſchritt zu dem Satze: “Der Menſch iſt ein Etwas bedürftiges Ich.” Nicht wenig ähnliche Nationalfehler unſrer wiſſenſchaftlichen und ſchönen Litteratur laſſen ſich nachweiſen. Wer ſie in Schutz nimmt, weil ſie doch auch zur Nationalität gehören, gleicht dem ſchlechten Freunde, der auch die Fehler ſeines Freundes loben zu müſſen glaubt, um zu beweiſen, daß er ihn liebe.

Nach dieſen Bemerkungen über Litteratur überhaupt iſt es noch immer nicht ganz leicht, die natürlichen Abtheilungen oder Fächer der Litteratur in ihrem ganzen Umfange ſyſtematiſch zu ordnen. Denn es iſt nicht gleichgültig, welches Theilungsprincip man wählt, wenn man die Dinge ihrer Natur nach, nicht in beliebiger Hinſicht, ordnen will. So lange wir aber nicht wiſſen, wie die Theile der Litteratur in ihrem ganzen Umfange den wirklichen Bedürfniſſen des menſchlichen Geiſtes gemäß zuſammenhängen, läßt ſich die Idee einer Litteratur, wie ſie ſeyn ſoll, weder befriedigend für den Verſtand ausführen, noch praktiſch zur wahren Vervollkommnung der Litteraturen, wie ſie ſind, anwenden.

Alle dem menſchlichen Geiſte angebornen Bedürfniſſe zerfallen in die drei Hauptklaſſen, das wiſſenſchaftliche, das eigentlich moraliſche, und das religiöſe Bedürfniß; denn das Wahre, das Gute, und das Göttliche, ſind die drei aus unſerm geiſtigen Leben ſelbſt hervorſprießenden Ideen, nach denen mit und ohne unſer Wiſſen alles, was in unſerm Geiſte vorgeht, ſich richtet, ſobald wir uns über die bloße Animalität erheben. Mit dieſen Ideen vereinigt ſich aber die Idee des Schönen. In der wahrhaft äſthetiſchen Richtung des Geiſtes fällt das wiſſenſchaftliche Intereſſe mit dem moraliſchen und religiöſen zuſammen auf eine Art, über welche die Aeſthetik weitere Auskunft geben muß. Die äſthetiſche oder, wie wir ſie nennen, ſchöne Litteratur iſt alſo inſofern Grundlage der Litteratur überhaupt, als ein rein geiſtiges Bedürfniß, das von keinem Nebenzwek ſen weiß, in einem dunkeln Gefühle alles vereinigt, was ſich nachher in die Ideen vom Wahren, Guten und Göttlichen auflöſet. Daher iſt die äſthetiſche Litteratur die natürlichſte und die älteſte; ſie nimmt ihr eignes Fach ein, wo die Litteratur ſich theilt, indem ſie ſich weiter entwickelt wie die Zweige aus dem Stamme. Aber ebendeßwegen ſteht ſie nicht der wiſſenſchaftlichen allein gegenüber. Die eigentlich moraliſche und die religiöſe Litteratur verlangen auch einen Platz. Schriften, in denen über Sittlichkeit und Tugend nicht eigentlich philoſophirt wird, die aber das Gute dem Menſchen an das Herz legen, edle Gefühle wecken und beleben, und moraliſche Wahrheiten, die jedermann faſſen kann, in der Sprache des gemeinen Verſtandes verdeutlichen, ohne ſich auf Unterſuchungen über die letzten Gründe der Moral einzulaſſen, ſolche Schriften, zum Beiſpiel die moraliſchen Vorleſungen von Gellert, gehören eben ſo wenig in das Fach der wiſſenſchaftlichen, als der äſthetiſchen Litteratur. Mit den Andachts- und Erbauungsbüchern verhält es ſich eben ſo. Und wo blieben ſo mancherlei andere Schriften, die man nicht von der Litteratur ausſchließen kann, zum Beiſpiel die Kinderſchriften, die Zeit- und Flugſchriften vermiſchten Inhalts, wenn die Litteratur überhaupt in die ſchöne und die wiſſenſchaftliche abgetheilt werden müßte? Wir müſſen alſo ein anderes Theilungsprincip aufſuchen, das unbezweifelbar aus den wirklichen Bedürfniſſen des menſchlichen Geiſtes hervorgeht. Wir müſſen die allgemeine Beſtimmung des Menſchen unterſcheiden von der beſondern Beſtimmung gewiſſer Claſſen und Stände,

alſo

alſo auch die allgemeine Bildung des Geiſtes von der eigentlich wiſſenſchaftlichen oder gelehrten. Wenn wir dieſe Unterſcheidung in Verbindung bringen mit den Bedürfniſſen, die zwar jedem menſchlichen Geiſte angeboren ſind, aber in ſehr verſchiedenen Graden nach der natürlichen Verſchiedenheit der Anlagen und nach den Einflüſſen der Erziehung ſich entwickeln, ſo zerfällt die geſammte Litteratur auf das einfachſte und natürlichſte in die beiden Hauptabtheilungen, auf die man längſt, von der Natur der Sache getrieben, auch ohne philoſophiſche Zergliederung der Begriffe gerathen iſt. Die geſammte Litteratur theilt ſich in die allgemeine und die wiſſenſchaftliche oder gelehrte. Und hier treffen wir wieder auf den gemeinnützigen Begriff, den man ſich in Frankreich von Litteratur macht. Nur bedarf dieſer Begriff einer verbeſſerten Grenzbeſtimmung. Auch muß man dieſe Abtheilung nicht unter die contradictoriſchen Gegenſätze aufnehmen. Wo die allgemeine Litteratur in die gelehrte übergeht, und wo dieſe wieder wohlthätig auf jene zurückwirkt, da zeigt ſich der wahre Zuſammenhang aller Theile des Litteraturganzen; da wirkt das geiſtige Lebensprincip, das dieſe Theile zuſammenhält, in ſeiner ganzen Stärke.

Die allgemeine Litteratur, die wir von der wiſſenſchaftlichen oder gelehrten unterſcheiden müſſen, umfaßt Schriften ſehr verſchiedener Art, die aber alle darin einander ähnlich ſind, daß ſie zur allgemeinen Bildung des Geiſtes mitwirken, und nicht das Gebiet der Wiſſenſchaften erweitern, oder befeſtigen ſollen. Dieſe Schriften ſind zugleich die Canäle, durch die ſich die Reſultate

wiſſe-

wiſſenſchaftlicher Forſchungen durch alle Stände verbreiten, ſo weit die Wirkungen der Litteratur reichen. Die Gelehrten ſollen alſo nicht nur nicht mit Geringſchätzung auf dieſe Arten von Schriften herabſehen; ſie ſollen bedenken, daß der große Zweck der Litteratur, Veredelung des menſchlichen Daſeyns im Ganzen, außerhalb der Schulen nur durch ſolche Schriften erreicht wird, wenn ſie ſo beſchaffen ſind, wie man es wünſchen muß. Aber eben dieſe allgemeine Litteratur bedarf um ihrer Wichtigkeit willen auch einer beſondern Aufſicht der Kritik; denn auch die Mißbildung des Geiſtes und der Sitten geht im großen Publicum, das Geſchriebenes und Gedrucktes lieſt, zum Theil von dieſer Litteratur aus.

Die ganze ſchöne Litteratur iſt ein Theil der allgemeinen. In welchem Verhältniſſe zu der wiſſenſchaftlichen ſie ſtehen ſoll, haben ſchon die vorläufigen Bemerkungen verdeutlicht. Aber zur ſchönen Litteratur im eigentlichen Sinne gehört nicht alles, was man in dieſes Fach zu ſtellen pflegt. Der philologiſche, mythologiſche, antiquariſche, hiſtoriſche Apparat, deſſen man bedarf, um manches Gedicht, manches Werk in ſchöner Proſe, zu verſtehen, geht die ſchöne Litteratur unmittelbar nicht mehr an, als alle übrigen Schriften, die ſich nur mit Hülfe eines ſolchen Apparats verſtehen laſſen. Die ſchöne Litteratur im eigentlichen Sinne umfaßt nur poetiſche und in ſchöner Proſe geſchriebene Werke. Aber die in ſchöner Proſe geſchriebenen Werke können zugleich einen ausgezeichneten wiſſenſchaftlichen Werth haben, beſonders in den Fächern der Geſchichte, der Philoſophie und der Aeſthetik. We-

nig

nig iſt daran gelegen, ob man ſie in eins dieſer Fächer, oder in das äſthetiſche ſtellt; aber wo ſie in einer Sprache noch fehlen, oder ſelten ſind, da iſt die Litteratur der Nation noch lange nicht ein harmoniſches Ganzes; denn dieſe Schriften ſind die vorzüglichſten unter denen, durch welche die wiſſenſchaftliche Litteratur in die allgemeine übergeht. Zum beſondern Nachtheile gereicht es der deutſchen Litteratur, daß an die Stelle dieſer Art von Geiſteswerken, die das äſthetiſche Intereſſe mit dem wiſſenſchaftlichen verbinden, bei unſerm großen Publicum der Roman getreten iſt. Die Rede iſt hier nicht davon, daß der Roman, wie er ſeyn ſoll, in einer harmoniſch gebildeten Litteratur nicht fehlen darf, und daß ein guter Roman zu den vorzüglichſten Geiſteswerken gehört. Aber keine Art von Schriften verdirbt die Litteratur einer Nation mehr, als die gewöhnlichen Romane, die unſre Leihbibliotheken füllen, und unter den Büchern, die der Deutſche Leſebücher nennt, die beliebteſten ſind. Der Leſebücher, das heißt, der Bücher, die man nur zum Zeitvertreib und zur Unterhaltung lieſet, giebt es überhaupt leicht genug; und daß ſie nicht ganz überflüſſig ſind, macht dem Leſepublicum keine ſonderliche Ehre. Wo die Lectüre zu einem Mittel gegen die Langeweile herabgewürdigt wird, fällt ſie ganz aus ihrer wahren Beſtimmung. Das Bedürfniß der Lectüre zu dieſem Zwecke iſt eine Geiſteskrankheit. Nun werden aber von den Leſeluſtigen, die der Bücher gegen die Langeweile nicht entbehren können, die gewöhnlichen Romane vorzugsweiſe geſucht, weil es keine bequemere, eben der Abſpannung,

in

in der dieſe Leſeluſtigen ſich befinden, angemeſſenere Lectüre giebt. Ein Gedicht, das ſo zu heißen verdient, nimmt Gefühl und Phantaſie auf eine wahrhaft belebende, den Geiſt erfriſchende Art in Anſpruch. Wer es äſthetiſch verſtehen will, muß ſich über das Bedürfniß der bloßen Unterhaltung erheben; er muß mit liberalem Intereſſe bei dem ſprechenden Ausdruck der Gedanken und Gefühle verweilen; in der Kunſt die Natur, in der Dichtung die Wahrheit erkennen, und ſelbſt durch die Harmonie des Verſes zur Harmonie in ſeinem Innern ſich geſtimmt fühlen. Aber eine ſolche Unterhaltung, die zugleich äſthetiſche Bildung in ſich ſchließt, iſt nicht nach dem Geſchmacke der Romanenleſer, die ſich nur die Zeit vertreiben wollen. Dieſer Theil des Leſepublicums findet ſeine Rechnung weit beſſer bei den erdichteten Geſchichten, die zwar auch die Phantaſie beſchäftigen, aber es nur auf eine proſaiſche Täuſchung anlegen, bei der das empfangende Gemüth ſich ganz paſſiv verhalten kann. Auf dieſe Art vermehrt die gewöhnliche Romanenleſerei durch ihre erſchlaffenden Wirkungen die Geiſteskrankheit, von der ſie ausgeht. Je mehr das Bedürfniß einer ſolchen Leſerei zunimmt, deſto gleichgültiger werden dem Leſenden alle höheren Forderungen an die Kunſt. Das Natürliche und das Phantaſtiſche, das Platte und das Geiſtvolle, gelten ihm gleich viel, wenn nur durch die Verwickelung der Begebenheiten, oder durch eine gewiſſe Lebhaftigkeit des Styls, oder durch eine weichliche Sentimentalität, die Aufmerkſamkeit ſo unterhalten wird, daß die Zeit während der Lectüre ganz angenehm vergeht. Wie

dem

dem Bedürfniſſe einer ſolchen Unterhaltung wächſt natürlicherweiſe die Zahl der ſchlechten Bücher, die ſie befriedigen. So verderben Leſer und Schriftſteller einander gegenſeitig. Der guten Romane giebt es überall nicht viele. Die Menge der mittelmäßigen und ſchlechten, die ſich aus den deutſchen Leihbibliotheken nach allen Richtungen verbreiten, ſind ein häßlicher Auswuchs unſrer Litteratur. Man könnte ſich mit der Bemerkung tröſten, daß die Zeit keine Gattung von Büchern früher vernichtet, als dieſe, weil es zur Natur der gemeinen Romanenleſerei gehört, ſich nach der Mode zu richten, alſo nur nach dem Neuen und Neueſten zu greifen. Aber was hilft das frühe Verwelken eines Unkrauts, das unaufhörlich nachwächſt? Auch die Kritik kann zur Ausrottung eines Uebels, das in den Bedürfniſſen des Zeitalters wurzelt, wenig ausrichten.

In unmittelbarer Verbindung mit der ſchönen Litteratur ſteht ein Theil der *Zeitſchriften* vermiſchten Inhalts. Alle Zeitſchriften ſcheinen ſchon in ihrer Benennung das Zeichen der Vergänglichkeit zu tragen, und deßwegen wie die Zeitungen und wie die Flugſchriften, in denen das Intereſſe des Augenblicks das herrſchende iſt, von der eigentlichen Litteratur ausgeſchloſſen werden zu müſſen. Aber wir haben ſchon geſehen, daß der allgemeine Begriff der Litteratur immer etwas Schwankendes und Unbeſtimmtes behält, auch wenn wir ſeine weſentlichen Merkmale nicht verfehlen. Welch einen bleibenden Werth Zeitſchriften vermiſchten Inhalts erhalten können, beſonders wenn ſie das äſthetiſche Intereſſe mit dem motaliſchen verbinden, beweiſen der engliſche Zuſchauer und die ihm ähnlichen periodiſchen Werke in der engliſchen Litteratur. Es erklärt ſich auch leicht, warum dieſe Art von Schriften, nachdem ſie in England erfunden war, in ganz Europa mit Beifall nachgeahmt und zu mancherlei Zwecken umgeformt wurde. Alles, was zur allgemeinen Litteratur gehört, kann in ſolche Schriften aufgenommen werden, wenn es nur nicht ohne alle äſthetiſche Cultur iſt. Die Unterhaltung, nach der das große Leſepublicum ſo lüſtern iſt, läßt ſich durch litterariſche Unternehmungen dieſer Art in der größten Mannigfaltigkeit der Formen mit eben ſo mannigfaltiger Belehrung ohne wiſſenſchaftliche Strenge verbinden. Aber wenn die Anzahl ſolcher Zeitſchriften ſo zugenommen hat, wie ſeit einiger Zeit in der deutſchen Litteratur, hält der Schade, den ſie ſtiften, ihrer ausgezeichneten Gemeinnützigkeit ungefähr das Gleichgewicht. Dann iſt nicht mehr möglich, daß nicht eine Menge geiſtloſen und unbedeutenden Geſchreibes in ſie aufgenommen werde, damit immer auf den beſtimmten Tag das verſprochene Blatt oder Heft erſcheine. Oberflächlich mögen immerhin die Kenntniſſe ſeyn, die durch dieſe Zeitſchriften verbreitet werden; denn auch oberflächliche Kenntniſſe ſind denen nützlich, die keine Gelehrte werden wollen. Aber das Geiſtloſe und Unbedeutende wirkt eben ſo nachtheilig auf den Verſtand, als auf den Geſchmack des großen Leſepublicums. Es ſtumpft das Intereſſe für das Vorzügliche ab. Es hemmt die Intenſität der Geiſtesbildung.

Es befördert die Schlaffheit im Denken, zu der die Meiſten, die nur mitraiſonniren wollen, wie es die Mode will, von ſelbſt ſchon geneigt ſind.

Zwiſchen der allgemeinen und der wiſſenſchaftlichen Litteratur liegt die Zeitungslitteratur in ihrem ganzen Umfange. Die politiſchen Zeitungsblätter von der gewöhnlichen Art verdienen gar nicht, in einer allgemeinen Ueberſicht der Litteratur bemerkt zu werden. Sie liefern die Neuigkeiten des Tages als bloße Neuigkeiten, ohne ihre Zuverläſſigkeit zu verbürgen. Sie nützen für den Augenblick, der ſie in Umlauf ſetzt, damit jedermann ungefähr erfahre, oder aus den Umſtänden errathe, was die Menſchen in dieſer oder jener Weltgegend in Bewegung ſetzt. Sie ſind Maculatur, nachdem ſie dem Publicum dieſen Dienſt erwieſen haben. Zur Zeitungslitteratur gehören unter den politiſchen Zeitungen nur diejenigen, die entweder einen officiellen Charakter haben und dadurch als Beiträge zur Geſchichte der Regierungsmaximen merkwürdig werden, oder die mit ſo viel kritiſcher Umſicht abgefaßt ſind, daß ſie von einem künftigen Geſchichtſchreiber, auch mit kritiſcher Umſicht, wie die Chroniken benutzt werden können. Unſre litterariſchen Zeitungen machen größere Anſprüche, als die politiſchen. Auch die unbedeutendſte unter ihnen will der Litteratur angehören, nach der ſie ſich nennt. Sie ſind mehr, als Zeitungen, ſofern ſie mit den Nachrichten, die ſie von neuen Büchern geben, Beurtheilungen verbinden, auch wenn ſie ſich, wie die

gel

göttingiſchen, nur Anzeigen nennen. Sie gehören zur allgemeinen Litteratur, auch wenn ſie wiſſenſchaftliche Recenſionen liefern, ſobald ſie ſich auf kein beſonderes Fach beſchränken, und durch eine kritiſche Ueberſicht alles deſſen, was ſich im Gebiete der Litteratur ereignet, ſowohl den Leſern, die keine Gelehrte ſind, als den Gelehrten, die ſich vorzüglich nur für ihr Fach intereſſiren, eine bequeme Veranlaſſung geben, in alle Fächer zu blicken, um den Gang der Litteratur des Tages im Ganzen zu beobachten. Zeitungen, die ſich auf eine abgeſonderte Wiſſenſchaft, oder auf einen beſtimmten Theil der Litteratur beſchränken, gehören nicht hierher; ſie machen aber gewöhnlich auch wenig Glück, weil der Gelehrte, der in ſeiner Wiſſenſchaft fortſchreiten will, ſich lieber durch ſelbſtſtändige Abhandlungen belehren läßt, als durch Recenſionen; und ſelbſt das belletriſtiſche und kunſtliebende Publicum wird des ununterbrochenen Recenſirens in einem und demſelben Fache leicht müde. Deſto mehr Glück machen ihrer Natur nach die allgemeinen Litteraturzeitungen, wenn ſie nur einigermaßen erträgliche Recenſionen liefern; denn eben ihre Allgemeinheit macht ſie dem Publicum intereſſant, das von allem etwas wiſſen will, um über alles mitſprechen zu können. Dieſem Publicum kann man keinen größern Gefallen thun, als ihm mit der Notiz, die es erhält, zugleich ein Urtheil an die Hand zu geben, weil es ſich ſeiner Unfähigkeit, ſelbſt zu urtheilen, im Grunde wohl bewußt iſt, aber dieſe Unfähigkeit weder ſich ſelbſt, noch Andern, geſtehen will. Natürliche Folge dieſes Verhältniſſes der allgemeinen Litteraturzeitungen zu dem großen Leſepublicum iſt, daß ſolcher Zeitungen bei einer Nation um ſo mehrere entſtehen, und daß ſie einen um ſo größeren Einfluß auf den Gang der Litteratur erhalten, je weniger die Menge derer, die belehrt ſeyn wollen, an das Selbſtdenken gewöhnt iſt. In dieſer Hinſicht zeigt ſich uns die deutſche Nation auf dem gegenwärtigen Standpunkte ihrer geiſtigen Bildung nicht von der vortheilhafteſten Seite. Sie läßt der Zeitungen, die die geſammte Litteratur umfaſſen und leiten wollen, viel zu viele aufkommen, und richtet ſich in ihren Urtheilen über litterariſche Angelegenheiten viel zu ſehr nach den Recenſionen. Sie vergißt, daß es auch den beſten Redactoren ſolcher Zeitungen nicht möglich iſt, in ihren Blättern keine anderen Recenſenten zu Worte kommen zu laſſen, als ſolche, die entweder den Schriftſteller, den ſie muſtern, überſehen, oder die wenigſtens mit ihm auf derſelben Stufe ſtehen. Wo aber die Mittelmäßigkeit ein öffentliches Richteramt in Sachen des Geiſtes und der Wiſſenſchaften verwalten darf, da iſt die Litteratur nicht berathen, wie ſie es überall ſeyn ſollte. Man hat oft genug geſagt, daß die Folgen dieſer verkehrten Einrichtung wegfallen, und die Einrichtung ſich ſelbſt großen Theils aufheben würde, wenn man die Anonymität der Recenſenten nicht länger geſtattete. Aber wer kann ſie denn verbieten? Und wenn ſie verboten werden könnte und dürfte, würde der Nachtheil von einer andern Seite überwiegend ſeyn; denn auch Recenſenten, vor deren Urtheile das Publicum die größte Achtung haben

muß

muß, können hinreichende Gründe haben, ſich nicht zu nennen, um nicht genöthigt zu ſeyn, ſich mit den Schriftſtellern in Weitläuftigkeiten einzulaſſen, bei denen überdieß die Perſönlichkeit ſo leicht ins Spiel kommt. Die Freiheit des Urtheils, die durch die Anonymität befördert wird, iſt ſelbſt durch Gründlichkeit nicht immer zu erſetzen, weil ſogar dieſe nicht ſelten durch die Rückſichten auf perſönliche Verhältniſſe leidet, die den Recenſenten, der ſich nennt, beſchränken, wenn er ſich nicht cyniſch über die Geſetze der Schicklichkeit hinwegſetzen will. Die Litteraturzeitungen, die das alte Privilegium der Anonymität nicht aufgeben, werden immer die Oberhand behalten. Aber in ſolchen Zeitungen kann auch der Recenſent von unbezweifelbarer Autorität nicht immer ſo viele Umſtände mit dem Autor machen, wie dieſer verlangt. Ein Buch, das keine umſtändliche Anzeige verdient, durch ein kurzgefaßtes Gutachten abzufertigen, muß erlaubt bleiben, wenn der Recenſent der Mann iſt, an deſſen bloßer Meinung uns mehr gelegen ſeyn kann, als an der kritiſchen Umſtändlichkeit eines Stümpers, der ſeine Urtheile mit einem Haufen von Beiſpielen aus dem recenſirten Buche belegt. Ohne ſolche orakelmäßig abgefaßten kurzen Recenſionen hat auch noch keine Litteraturzeitung das Ganze der Litteratur umfaſſen können. Wenn nun aber auch die Redactoren Sorge tragen können, daß nicht anonyme Stümper in den Litteraturzeitungen Orakel ſprechen, in denen ſie den entſcheidenden Ton der Männer von Anſehen nachahmen, ſo haben ſich doch die meiſten Redactionen bis jetzt noch in dieſer Hinſicht ſehr

man-

mangelhaft gezeigt, und auch der Mittelmäßigkeit ein Recht eingeräumt, das ihr nirgends zukommt. Das Publicum würde dabei nichts verlieren, wenn es die kritiſchen Machtſprüche nur als Winke benutzte, ſich nach einem auf dieſe Art verurtheilten Buche nicht zu eilig umzuſehen. Aber das deutſche Publicum geht bei den Recenſenten überhaupt mit einer ſo knechtiſchen Folgſamkeit in die Schule, daß kaum jemand zu loben wagt, was dieſes oder jenes kritiſche Zeitungsblatt, es ſey in welcher Form es wolle, verurtheilt hat. Die Urſachen dieſes Mangels an Selbſtſtändigkeit der deutſchen Leſewelt bedürfen einer beſondern Unterſuchung. Gewiß iſt, daß der Deutſche in ſeinen Urtheilen nicht ſo nach Andern ſich richten würde, wenn er überhaupt mehr Selbſtvertrauen hätte. Der Recenſentenſchaar in Deutſchland kommt der Mangel an Selbſtvertrauen, den ſie bei dem Publicum vorfindet, recht gelegen; denn zu dieſer Schaar, die in keinem andern Lande ſo groß iſt, geſellt, oder drängt ſich bei uns faſt Jeder, wer ſich eben dadurch von unſerm größeren Publicum unterſcheidet, daß er ſich ſelbſt, bis zum Dünkel, zu viel zutrauet. So erhält die kecke Anmaßung eine leicht zu erwerbende Herrſchaft über die Schlaffheit. Beſcheidenheit darf dieſe Schlaffheit des deutſchen Publicums in keinem Falle genannt werden; denn ſobald eine verehrliche Litteraturzeitung bei uns ein Urtheil über ein Buch gefällt hat, ſprechen Hunderte es mit einer Zuverſicht nach, als ob es ihr eigenes wäre. In England und Frankreich weiß man gute Recenſionen auch zu ſchätzen; aber die Recenſenten überhaupt ſpielen

dort

dort in der Litteratur eine untergeordnete Rolle, weil das Publicum in litterariſchen Dingen, wie in andern, ein Selbſtvertrauen hat, das zwar von der Mode beherrſcht wird, aber nicht von den Ausſprüchen dreiſter Tonangeber. Zu tadeln würde dieſes Selbſtvertrauen ſeyn, wenn es, wie die Stimme der Recenſenten, auf ein öffentliches Anſehen Anſpruch machte. Aber daß Jeder, der ſich nicht herausnimmt, Andere belehren zu wollen, über Dinge, die innerhalb ſeines Horizonts liegen, lieber ſelbſt, nach eigner An- und Einſicht, urtheilt, ſo gut er es verſteht, als, fremden Urtheilen huldigt, um ſie als eigne nachzuſprechen, iſt ſehr zu loben. Und wozu nützen am Ende die vielen Litteraturzeitungen und die Hunderte von öffentlichen Recenſenten im Deutſchland? Ihre Ausſprüche gerathen doch bald in Vergeſſenheit, nachdem ſie eine ſchnelle Wirkung gethan haben. Denn die Schlaffheit, die unſer Publicum ſo begierig auf Recenſionen macht, hängt zuſammen mit der Neugier. Man lieſet die Recenſionen wie Zeitungsartikel, und das Neue verdrängt bald das Alte. Die wenigen, die einen bleibenden Werth haben, müſſen noch ein Mal auf andere Art, etwa unter den vermiſchten Schriften ihrer Verfaſſer, untergebracht werden, wenn ſie ſich im Andenken erhalten und nach Jahren noch benutzt werden ſollen. Die übrigen erwartet daſſelbe Schickſal, das die vor funfzig Jahren ſo herrlich wirkende Allgemeine deutſche Bibliothek betroffen hat, deren lange Reihe von Bänden in den deutſchen Bibliotheken nur andern Büchern im Wege ſteht, und ſelbſt in Auctionen kaum noch für den Maculaturpreis einen Käufer findet.

In der allgemeinen Litteratur müſſen ferner die Kinderſchriften gezählt werden. Wer ſie für unbedeutend hält, hat einen ſehr dürftigen Begriff von der wahren Beſtimmung der Litteratur. Die eigentlichen Schulbücher, nach denen die Jugend in den Anfangsgründen der Wiſſenſchaften, oder auch der Sprachkenntniſſe, und ſelbſt der Religionslehren nach kirchlichen Begriffen, unterrichtet werden ſoll, haben ihren für ſich beſtehenden Werth, wenn ſie ſind, was ſie ſeyn ſollen. Sie müſſen der philologiſchen und der wiſſenſchaftlichen Litteratur beigeordnet werden, wo man ihnen in den Bibliotheken einen Platz gönnt. Kinderſchriften in der Bedeutung, die bei der Entwickelung des Begriffs von der allgemeinen Litteratur in Betracht kommt, ſind diejenigen, deren Beſtimmung iſt, den kindlichen Geiſt zugleich zu belehren und zu unterhalten; auf das Gefühl, wie auf den Verſtand, zu wirken; das Intereſſe für das Gute, Wahre, und Schöne, zu wecken und zu beleben; dem kindlichen Verſtande eine zweckmäßige Anleitung zum Selbſtdenken zu geben. Daß die Alten dieſe Art von Schriften für überflüſſig hielten, und daß ſie auch in den neueren Zeiten erſt ſeit der großen Veränderung, die Rouſſeau und ſeine Nachfolger in dem Erziehungsweſen bewirkt haben, beliebt geworden ſind, darf unſer Urtheil über dieſen neuen Theil der allgemeinen Litteratur nicht beſchränken. Ihren unbezweifelbaren Werth kann jeder Hausvater und Erzieher, der ſich auf die letzten Zwecke aller Geiſtesbildung verſteht, aus der Erfahrung kennen lernen. Aber wenn ſich nicht leugnen läßt, daß die deutſche Litteratur ſeit etwa vierzig Jahren mehr treffliche Kinderſchriften aufzuweiſen hat, als die Litteratur jeder andern Nation, ſo iſt doch das Meiſte, was bei uns in dieſes Fach gehört, bis jetzt noch zu den gemeinſten Auswüchſen unſrer Litteratur zu zählen. Der Beweis dieſes hart klingenden Ausſpruchs kann hier nicht geführt werden. Aber wer nicht ſelbſt zu den geiſtloſen Oberflächlern gehört, von denen die meiſten unſrer Dutzende von Kinderſchriften verfaßt ſind; wer einen richtigen Begriff von wahrer Bildung des kindlichen Geiſtes hat; der muſtere zur Probe die erſten Paar Dutzende ſolcher Schriften, die ihm in die Hände fallen. Kaum Einer unter Zehnen, die von dieſer Seite helfen wollen, wo es Noth thut, hat nur einmal die Kinder ſelbſt genau genug beobachtet, um zu wiſſen, was ſie anzieht, und was ihnen Langeweile macht; was ſie begreifen können, und was ihnen zu hoch iſt. Die meiſten unſrer deutſchen Kinderſchriften verderben das Gute, das ſie ſtiften wollen, bald durch läppiſchen Pedantismus, bald durch breites Geſchwätz, hohle Sentimentalität, geſchmackloſe Phraſeologie, und ein widriges Gemenge von halb wahren, halb falſchen Begriffen, unter denen wieder ſehr viele, der unendlichen Durchwäſſerung ungeachtet, mit Worten ausgedrückt ſind, die das Kind nicht verſteht, weil ſie im gemeinen Leben ſelten gehört werden.

Ueber die *Erbauungslitteratur*, die auch in dem allgemeinen Theil der Litteratur nicht zu überſehen iſt, kann hier kein Urtheil gefällt werden, das die kirchlichen Dogmen berührte. Jede Kirche, die nicht der Religion den Fanatiſmus unterſcheidet, hat das Recht, nach den ihr eigenen Begriffen Andacht zu erwecken und ein frommes Gemüth zu beſchäftigen. Ob und wie weit ſie ſich dabei mit dem guten Geſchmacke vertragen, oder entzweien will, muß ganz und gar ihr ſelbſt überlaſſen bleiben.

Viel ſcheint man ſich in neueren Zeiten, doch nur in Deutſchland, verſprochen zu haben von der eigentlichen Volkslitteratur oder der Litteratur des gemeinen Mannes. Bezweifeln läßt ſich nicht, daß ſolche Bücher, wie Becker's Noth- und Hülfsbüchlein, dem gemeinen Manne nützlich werden können, wenn er von Denen, die unmittelbaren Einfluß auf ſeine Bildung haben, alſo beſonders von den Pfarrern und Seelſorgern, eine gute Anleitung erhält, zu verſtehen, was er lieſet. Aber im Ganzen werden die Volksclaſſen, die wir die untern nennen, von der Lectüre immer nur wenig Vortheil ziehen, man cultivire ihre Köpfe, wie man will. Anſchauung, lebendiges Beiſpiel, und mündlicher Unterricht, ſind dem gemeinen Manne nützlicher, als das beſte Volksbuch. Sich durch Bücher bilden und leiten zu laſſen, ſetzt ſchon eine litterariſche Geiſtesrichtung voraus, die ſich mit den Beſchäftigungen der untern Volksclaſſen und mit der Lebensweiſe, die zu ihrem Berufe gehört, nicht leicht verträgt. Aber was für eine Art von Lectüre der gemeine Mann verlange, ſo weit ihm das Leſen überhaupt Bedürfniß iſt, die Andachtsbücher abgerechnet, hat die Erfahrung längſt bewieſen. Hiſtorienbücher und Liederbücher, dieſe beſonders für das weibliche Geſchlecht, jene für das männliche, brauchen dem Volke nicht erſt empfohlen zu werden, wenn

ſie

ſie ſich anſpruchlos und, was nicht zu überſehen iſt, im Style der Vorfahren an die Begriffe anſchließen, die ſich vom Vater und der Mutter auf Sohn und Tochter vererben. Daher werden auch die alten Volksromane nie durch neuere verdrängt werden. Aber dieſen Wink der Erfahrung ſollten Schriftſteller benutzen, hiſtoriſche Aufſätze, wie das Volk ſie gebrauchen kann, im Style der alten Volksromane zu verbreiten, unſer Volk auf die rechte Art mit der Geſchichte ſeines Vaterlandes bekannt zu machen, und dadurch den Vaterlandsgeiſt zu beleben. Dieſer Theil der allgemeinen Litteratur könnte einer der wichtigſten werden.

Von der allgemeinen Litteratur wollen wir uns zu der wiſſenſchaftlichen wenden. Je weniger Vorliebe zu dieſer oder jener Wiſſenſchaft ſich in unſer Urtheil einmiſcht, deſto richtiger erſcheinen uns die Verhältniſſe, in denen die wiſſenſchaftlichen Fächer zu einander ſtehen ſollen.

Den erſten Platz, nicht dem Range aber der natürlichſten Anordnung nach, nimmt die philologiſche Litteratur unter den wiſſenſchaftlichen Fächern ein. Die gewöhnliche Beſchränkung dieſes Worts in Beziehung auf die alten griechiſchen und römiſchen Schriftſteller geht uns hier nichts an. Der weite Umkreis der philologiſchen Litteratur ſchließt jede Art von Kenntniſſen in ſich, die dem nicht fehlen dürfen, wer über Sprachen überhaupt, oder auch nur über Eine Sprache, ihre Grammatik, ihren Wortvorrath, ihre Geſchichte, ihre gegenwärtige und künftige Cultur, ein gründliches Urtheil fällen will. Durch dieſe Beziehung auf

alle

alle Theile des menſchlichen Wiſſens erhält die Sprachgelehrſamkeit eine ausgezeichnete Bedeutung für die ganze Litteratur. Selbſt die gewöhnlichen Sprachlehren und Wörterbücher können nicht genug vervollkommnet werden; denn auf ſie muß Jeder ſich berufen können, wer den Werth einer genauen Bezeichnung der Begriffe und eines dem Geiſte der Sprache gemäßen Ausdrucks des Zuſammenhangs ſeiner Gedanken zu ſchätzen weiß. Aber noch tiefer greifen philologiſche Schriften, die den Charakter einer Sprache philoſophiſch und hiſtoriſch verfolgen, in das Innere des menſchlichen Wiſſens ein. Solche Schriften müſſen zu den Zierden der Litteratur gezählt werden, wenn ſie entweder neue Bahnen brechen, oder wenigſtens die bekannten Wege gangbarer machen. Synonymiſche Wörterbücher, wie z. B. das franzöſiſche von Girard, oder das deutſche von Eberhard, können Dämmerung in Licht verwandeln. Als Leibnitz ſeine Collectanea etymologica ſchrieb, ſchauete er in die Werkſtätte der menſchlichen Gedanken. Aber Grenzen, die in der Natur der Sache liegen, müſſen auch in dem Gebiete der Sprachforſchung nicht überſprungen werden. Wer z. B. ein Buch von mehreren ſtarken Bänden über die Metrik ſchriebe, die ſeit einiger Zeit Gegenſtand eines beſondern Studiums in Deutſchland geworden iſt, darf nicht übel nehmen, wenn man wünſcht, er möchte die Reſultate ſeines Nachdenkens über die Sylbenfüße kürzer gefaßt haben.

Ehe wir weiter fragen, nach welchem Princip die Wiſſenſchaften zu ordnen ſind, die Philologie abgerechnet, die als Einleitung zu der ganzen wiſſenſchaftlichen Litteratur

ratur gehört und auch mit der äſthetiſchen in unmittelbarer Verbindung ſteht, müſſen wir der Verſchiedenheit der **Formen**, die ein wiſſenſchaftliches Werk annehmen kann, in Beziehung auf das Ganze der Litteratur einige Aufmerkſamkeit gönnen. Man kann ſich als Schriftſteller um eine Wiſſenſchaft verdient machen durch **Abhandlungen**, oder durch **ausführliche hiſtoriſche Darſtellungen**, die nicht beſtimmt ſind, einem Lehrvortrage zum Grunde gelegt zu werden, oder durch **Lehrbücher**, **Leitfäden**, **Compendien**, **Grundriſſe**, und wie ſie ſonſt noch genannt werden, die alles Wiſſenswürdige innerhalb einer gewiſſen Beſchränkung, es ſey neu, oder längſt bekannt, dem Verfaſſer eigen, oder aus andern Büchern genommen, in einer verſtändigen Anordnung zuſammenfaſſen, und, nach der gewöhnlichen Beſtimmung ſolcher Bücher, einem Lehrvortrage zum Grunde gelegt werden ſollen. Den großen Werth eines guten Compendiums für jede Wiſſenſchaft hat noch niemand bezweifelt, wer die Bedürfniſſe des menſchlichen Geiſtes zu würdigen weiß. Die wiſſenſchaftliche Litteratur der Deutſchen hat vor jeder ausländiſchen den Vorzug, daß ſich in ihr für jede Wiſſenſchaft die beſten Compendien finden. Dafür aber wimmelt es auch in der deutſchen Litteratur von Compendien aller Art; und wenn wir von unſrer unendlichen Compendienlitteratur nach den Plätzen blicken, wohin die Abhandlungen, die nur Neues enthalten ſollen, oder, wohin die großen hiſtoriſchen Darſtellungen zu ſtehen kommen, iſt es auffallend, wie dürftig unſre Litteratur von dieſer Seite gegen die franzöſiſche, engli-

ſche,

ſche, und ſelbſt die italieniſche, abſticht. Die Urſache dieſes Mißverhältniſſes iſt bekannt. Unſre wiſſenſchaftliche Bildung geht faſt ausſchließlich von unſern Univerſitäten aus. Faſt alle unſre gelehrten Schriftſteller ſind Profeſſoren. Nun iſt keinem Profeſſor zu verdenken, daß er ſeinen Lehrvorträgen lieber ein eignes, als ein fremdes Compendium zum Grunde legen will. Aber nicht wenige dieſer Profeſſoren ſchaden offenbar dem Intereſſe der Wiſſenſchaft durch Vernachläſſigung jeder andern Form der Bearbeitung wiſſenſchaftlicher Ideen und Notizen, außer der Compendienform. Mit den Erzprofeſſoren muß man über dieſen Punkt gar nicht reden; denn ein Erzprofeſſor ſteht in ſeinen Gedanken immer auf dem Katheder; ſein Erſtes und Letztes ſind ſeine Collegia; und wenn er Bücher ſchreiben ſoll, kann er nicht begreifen, was das ſonſt für Bücher ſeyn könnten, als, Compendia für ſeine Collegia. In dieſe Schatzkäſtchen ſucht er alles unterzubringen, was er weiß. In ſolchen Compendien kann allerdings auch Einiges, oder ſelbſt Vieles, enthalten ſeyn, was die Wiſſenſchaft weiter bringt. Aber eben darin liegt das Nachtheilige unſrer geſammten Compendienlitteratur, daß ſie das Neue, das zur Erweiterung der Wiſſenſchaft dienen, und den Männern vom Fach zur Prüfung vorgelegt werden ſoll, vermengt mit dem längſt Bekannten, das zwar dem Anfänger unentbehrlich iſt, aber von keinem Gelehrten dem andern noch ein Mal vorgetragen werden ſoll. Der Gelehrte, der ſich aus dem neuen Compendium eines andern Gelehrten unterrichten will, muß ſich gewiſſermaßen auf deſſen Bänke im Au-

dito-

ditorium niederlaſſen, um aus dem, was der Profeſſor ſeinen Zuhörern zu ſagen hat, herauszuleſen, was nicht bloß dem Anfänger geſagt ſeyn ſoll. Wer mag ſich entſchließen, wenn er in einer Wiſſenſchaft fortarbeiten will, den ganzen Haufen von Compendien, die in ſein Fach einſchlagen, zu muſtern, um aufzuſuchen, was ſie hier und da Beſonderes enthalten, das einer genaueren Anſicht werth iſt? Daher kommt auch nicht leicht ein Compendium auf die Nachwelt. Die neuen verdrängen die alten. Aber den meiſten Compendienſchreibern iſt auch an Erweiterung der Wiſſenſchaft wenig gelegen. Sie wollen nur auf eine neue Art ordnen, was man längſt wußte, oder ſie wollen es dem Anfänger auf eine neue Art verdeutlichen. In keiner Wiſſenſchaft iſt es ſo leicht, das längſt Bekannte und Unbezweifelte in eine neue Form zu gießen, als in der Arithmetik. Aber wer zählt auch die Menge unſrer Rechenbücher, die im Grunde alle Daſſelbe enthalten? Selbſtdenkende Köpfe, die eine Wiſſenſchaft weiter zu bringen, oder ihr eine neue Wendung zu geben ſich berufen fühlen, werden durch die Compendienform auf eine widernatürliche Art beengt, wenn ſie anders nicht zu den oben bezeichneten Erzprofeſſoren gehören, deren Erſtes und Letztes ihre Collegia ſind. Andern ſchwellen die Lehrbücher, die ſie ſchreiben wollen, unter den Händen zu ſtarken Bänden an. Und durch dieſe ſtarken Bände, in denen auch das längſt Bekannte, aber mit merkwürdigen Zuſätzen, Veränderungen und Erweiterungen, zuſammengetragen iſt, ſoll man ſich wieder von einem Ende bis zum andern hindurcharbeiten, um herauszuſuchen, was man von dem Verfaſſer zulernen kann. Für die gemeinen Compendienſchreiber kann ſich kein größeres Glück ereignen, als, wenn ein großer Selbſtdenker oder Gelehrter in einer Wiſſenſchaft Epoche macht. Dann regnet es neue Compendien, wie zum Beiſpiel in der philoſophiſchen Litteratur der Deutſchen während der Kantiſchen Periode. Oder wenn eine Wiſſenſchaft zu bearbeiten iſt, mit der man, aller Anſtrengungen ungeachtet, noch immer nicht recht ins Klare kommen konnte, und mit der doch Jeder, wer ein wenig darüber nachgedacht hat, ins Klare gekommen zu ſeyn glaubt, jagen und drängen die Compendien einander. Nächſt den Rechenbüchern möchten wohl die Lehrbücher des Naturrechts in der deutſchen Litteratur die zahlreichſten ſeyn. Und wie ſteht es um dieſe Wiſſenſchaft, wenn wir ſie von allen Seiten beleuchten? Einen beſondern Reiz erhalten die Compendien für den deutſchen Geſchmack durch die hervorſtechende Bedeutſamkeit der ſyſtematiſchen Form. Wer ſyſtematiſche Form überhaupt nicht zu ſchätzen weiß, muß noch die Logik ſtudiren; aber die Logik lehrt auch, warum man bei den meiſten wiſſenſchaftlichen und andern Verſtandesverhandlungen mit wenigen Abtheilungen und Unterabtheilungen ausreicht, wenn man nicht am logiſchen Fachwerke mehr Geſchmack findet, als am Inhalte. Die alten Griechen waren vielleicht zu gleichgültig gegen die Strenge der ſyſtematiſchen Form. Selbſt Ariſtoteles, der größte Syſtematiker unter den Alten, muß, was die Genauigkeit der Abtheilungen und Unterabtheilungen betrifft, hinter dem gemeinſten unſrer Compendienſchreiber zurückſtehen.

ſtehen. Aber in Deutſchland verwechſelt man nicht ſelten das Eintheilen mit dem Ergründen, und das logiſche Fachwerk mit gründlicher Behandlung einer Wiſſenſchaft. Wer alſo unter uns nichts Neues zu ſagen weiß, und doch als wiſſenſchaftlicher Kopf hervortreten will, der theilt das Alte auf eine neue Art ein. Da heißt es dann in fortlaufenden Disjunctionen: Erſter Theil, zweiter Theil; erſte Abtheilung, zweite Abtheilung; erſtes Hauptſtück, zweites Hauptſtück; erſter Abſchnitt, zweiter Abſchnitt. Dann folgen die Capitel, oder die Paragraphen, wieder mit fortlaufenden Abtheilungen, durch Zahlen und Buchſtaben bezeichnet, von 1 und 2 zu A und B, weiter zu a und b, weiter zu aa und bb, oder zu α und β, u. ſ. w. Wer nun in ſeinem Häuschen auf dieſe Art logiſch alles mögliche Fachwerk ausgezimmert hat, glaubt, ein feſtes Schloß auf einen Felſen gebauet zu haben; und doch bedarf es nicht ſelten nur einer leichten Erſchütterung der Schwelle, das ganze Gebäude umzuſtürzen.

Wie die wiſſenſchaftliche Litteratur in ihrem ganzen Umfange zu ordnen iſt, läßt ſich nach keinem Princip beſtimmen, das die Brauchbarkeit jedes andern Theilungsprincips ausſchlöſſe. Sehr vernünftig in ihrer Art iſt die ſo oft verſpottete Facultätseintheilung der Wiſſenſchaften auf unſern Univerſitäten. Seltſam nimmt ſich freilich beim erſten Anblicke dieſe Eintheilung aus, weil der philoſophiſchen Facultät, wie ſie genannt wird, nicht nur der letzte Platz in der Reihe angewieſen iſt, ſondern überdieß dieſe Facultät, wie der mathematiſche Punkt, nur negativ definirt werden kann. Denn, wie der mathematiſche Punkt weder Länge, noch Breite, noch Dicke hat, ſo wird alles Wiſſenswürdige, das nicht zur theologiſchen, nicht zur juriſtiſchen, und nicht zur mediciniſchen Facultät gehört, es ſey übrigens, was es wolle, der ſogenannten philoſophiſchen Facultät einverleibt. Aber man vergeſſe doch nicht, daß die Stiftung der Univerſitäten zunächſt und unmittelbar einen bürgerlichen, nicht einen gelehrten Zweck hat. Auf die Bedürfniſſe des Staats iſt unſer Facultätsweſen gegründet. Der Staat bedarf gebildeter Religionslehrer und Seelſorger. Daß er der Theologie den Facultätsrang vor den übrigen Wiſſenſchaften einräumt, drückt vortrefflich aus, daß auch in den Augen der Regierung das Göttliche über alles Andre erhaben iſt. Für die wahre Religion gilt einer Regierung, die nicht theokratiſch ſeyn, oder gar philoſophirend den Volksglauben reformiren will, diejenige, zu der ſich der größte Theil des Volks bekennt. Was an dieſer zu berichtigen iſt, überläßt der Staat den Lehrern der Theologie, während er zugleich, wo alles in der Ordnung iſt, auch die philoſophirenden Köpfe nicht hindert, über göttliche Dinge frei und mit verſtändiger Umſicht ihre Meinung zu ſagen. Nächſt der Theologie erhält billig, der bürgerlichen Rangordnung der Wiſſenſchaften nach, die Jurisprudenz den Ehrenplatz. Denn auf der Geſetzgebung ruhet der Staat. Ohne Juſtizbehörden kann er nicht beſtehen. Mehr oder weniger juriſtiſche Kenntniſſe ſind Jedem unentbehrlich, wer an den Regierungsgeſchäften Theil nehmen will. Auf dieſe beiden Wiſſenſchaften folgt, der bürgerlichen Rangordnung nach, die

Medicin, weil an der Geſundheit, der Grundlage des phyſiſchen Wohlſeyns, auch allen Denen im Staate gelegen iſt, die der Gelehrſamkeit gern entbehren. Aber die eigentlich gelehrte Facultät iſt allein die ſogenannte philoſophiſche; denn von dieſer gehen alle die Kenntniſſe aus, ohne die es gar keine mediciniſche, juriſtiſche und theologiſche Facultät geben könnte. Was macht die Theologie zur Wiſſenſchaft? Gewiß nicht der Offenbarungsglaube, auf dem ſie ruht; denn dieſen Glauben hat der gemeine Mann mit dem gelehrteſten Theologen gemein, der ſich mit ihm zu derſelben Kirche bekennt. Die philologiſchen, philoſophiſchen und hiſtoriſchen Kenntniſſe, die der Theologe von der philoſophiſchen Facultät entlehnt, um ſie zur Erklärung, Vertheidigung und praktiſchen Benutzung der Glaubenslehren anzuwenden, machen ihn erſt zum Theologen. Wodurch unterſcheidet ſich der gelehrte Juriſt von dem Legulejer, der nur Geſetze auswendig lernt, um ſie als Advocat, oder als Richter, mit gedankenloſer Hingebung an den Buchſtaben des Geſetzes anzuwenden? Wieder nur durch die philologiſchen, philoſophiſchen und hiſtoriſchen Kenntniſſe, die ihm den Geiſt der Geſetze aufſchließen. Eben ſo wenig iſt die Medicin eine für ſich beſtehende Wiſſenſchaft. Sie iſt ein praktiſcher Sprößling der Naturwiſſenſchaften, die man eben deßwegen auch zum Theil in die mediciniſche Facultät aufgenommen, und nur zum Theil, nach praktiſchen Unterſcheidungen, in die philoſophiſche zurückgewieſen hat. Hieraus folgt nun, daß die theologiſche, juriſtiſche und mediciniſche Litteratur in denſelben Verhältniſſen ſich vervollkommnen, wie ſie mit den Wiſſenſchaften fortſchreiten, denen ſie ihren wiſſenſchaftlichen Charakter verdanken. In der theologiſchen Litteratur, wie ſie ſeyn ſoll, kommt allerdings zu dem Intereſſe der Belehrung das Intereſſe der Erbauung hinzu. Wo dieſes fehlt, iſt ein gelehrtes Buch kaum theologiſch zu nennen, wenn es auch noch ſo vieles zur Aufklärung der Glaubenslehren beiträgt. Aber im theologiſchen Fache, wie im juriſtiſchen und mediciniſchen, ſieht es übel aus, wenn dieſe Fächer größten Theils nur mit Büchern angefüllt ſind, um die ſich niemand mehr bekümmert, nachdem man in der Philologie, der Philoſophie, den hiſtoriſchen und den phyſikaliſchen Wiſſenſchaften über eine gewiſſe Beſchränkung hinaus iſt, mit der die Vorfahren ſich begnügten.

Abgeſehen von allen Facultätsabtheilungen, zerfällt das Ganze des menſchlichen Wiſſens in vier Haupttheile, den philoſophiſchen, mathematiſchen, phyſikaliſchen und hiſtoriſchen Theil. Denn alle Wiſſenſchaften ruhen entweder unmittelbar auf den allgemeinen Geſetzen des menſchlichen Erkennens, oder auf Thatſachen, die im Laufe der Zeit von dem Einen, oder dem Andern, wahrgenommen werden können, aber ſich nicht, den allgemeinen Geſetzen des menſchlichen Erkennens gemäß, in jedem menſchlichen Geiſte, der nur in ſich blickt, von ſelbſt erzeugen können. Die Wiſſenſchaften der erſten Claſſe nennen wir nicht unrichtig vorzugsweiſe Vernunftwiſſenſchaften, die der zweiten Claſſe Erfahrungswiſſenſchaften. Die Rede iſt hier nicht davon, ob nicht auch zur Entwickelung deſſen,

was

was in einigen Schulen Erkenntniß a priori heißt, innere Erfahrung gehört. Aber alles, was jeder Menſch, unter den nöthigen Bedingungen, und freilich auch oft nur mit Hülfe Anderer, im Innern ſeines eignen Geiſtes finden kann, unterſcheidet ſich hinlänglich von dem, was er außerhalb ſeines Geiſtes mit den Sinnen ſuchen muß, oder ſich von Andern berichten läßt. Philoſophie und Mathematik ſind die beiden Wiſſenſchaften, zu deren Begründung es nur des Denkens und der innern Anſchauung, aber keiner äußern Erfahrung, die vom Zufalle abhängt, und noch weniger hiſtoriſcher Berichte, bedarf. Warum die philoſophiſchen und die mathematiſchen Wiſſenſchaften auf dieſe Art neben einander zu ſtehen kommen, kann hier eben ſo wenig unterſucht werden, als, wodurch ſie ſich weſentlich von einander unterſcheiden. Aber was der Philoſoph und der Mathematiker von Andern lernen, wird doch nur dadurch für ſie zur Wiſſenſchaft, daß ſie es mit Hülfe Anderer im Innern ihres eignen Geiſtes auffinden und feſthalten lernen. Der Phyſiker muß Entdeckungen machen durch natürlichen und künſtlichen Gebrauch ſeiner Sinne. Der Hiſtoriker muß ſich an Thatſachen halten, die erzählt werden. Wir nennen alſo die Naturwiſſenſchaften und die hiſtoriſchen Wiſſenſchaften empiriſch im Gegenſatze mit den philoſophiſchen und den mathematiſchen; nicht, um zu behaupten, daß ſie der Philoſophie und Mathematik in keiner Hinſicht bedürften, oder, daß zur Begründung und Entwickelung philoſophiſcher und mathematiſcher Wahrheiten nicht auch innere Erfahrung und ein Unterricht, der von auſſen kommen muß, erfordert werde. Jede Wiſſenſchaft treibt ihre Wurzel in die Philoſophie. Die Mathematik ſteht mit den Naturwiſſenſchaften in der engſten Verbindung. Aber Erfahrungswiſſenſchaften im Gegenſatze mit den Vernunftwiſſenſchaften dürfen wir diejenigen nennen, die ihren ganzen Reichthum einer genauen Beobachtung deſſen verdanken, was ſich vor unſern Sinnen, alſo außerhalb der Werkſtätte unſrer Gedanken, ereignet.

Keine dieſer Claſſen der Wiſſenſchaften darf vorherrſchen, keine die andere verdrängen, oder verdunkeln in der Litteratur, wie ſie ſeyn ſoll. Von der philoſophiſchen Litteratur muß ein Licht ausgehen, das ſich über alle übrigen Claſſen verbreitet. Mag auch der Streit der Meinungen im Gebiete der eigentlichen Philoſophie unendlich ſeyn; der freie Forſchungsgeiſt, der auf das Weſen der Dinge und die Beſtimmung des Menſchen gerichtet iſt, darf zur Ehre des menſchlichen Geiſtes nicht ermüden; durch die Reſultate des Philoſophirens muß der Zuſammenhang aller Wiſſenſchaften unter einander erhalten und befördert werden. Die Philoſophie als Wiſſenſchaft muß die klare und ruhige Sprache des Verſtandes reden. Sie muß nicht Verzicht thun auf die Strenge der logiſchen Formen, unbekümmert über die Urtheile, die im großen Publicum über die Verhandlungen der Schulen gefällt werden. Sie muß ſich zu der gemeinen Faſſungskraft, die das Abſtracte ſcheuet, gar nicht herablaſſen wollen. Aber es darf der philoſophiſchen Litteratur auch nicht an Büchern fehlen, in denen das Genie große Wahrheiten, aus den innerſten Tiefen des Selbſtdenkens geſchöpft, mehr hinwirft, als ſyſtematiſch

erke

ordnet. Solche Schriften, wie z. B. in unſrer Litteratur die von Friedrich Heinrich Jacobi, ſind für die Erweiterung der Wiſſenſchaft mehr werth, als die vielen Compendien, die nur logiſch zuſammenhalten, was in ſich ſelbſt keinen Beſtand hat. Aber auch populäre Schriften dürfen nicht fehlen, durch die ſich die Reſultate des Philoſophirens in den Grenzen einer gewöhnlichen Faſſungskraft über das Leben verbreiten. Aus ſolchen Schriften muß alle Schulſprache verbannt ſeyn, damit der Geiſt der Wahrheit in den natürlichen Formen des Denkens geweckt und belebt werde, ſo weit der Einfluß der philoſophiſchen Litteratur reicht. Je enger und verſtändiger dieſer letzte Theil der philoſophiſchen Litteratur an die äſthetiſche ſich anſchließt, deſto ſicherer und wohlthätiger ſind ſeine Wirkungen bei einem Publicum, deſſen Bildung wahre Humanität zum Ziele hat. Wenn die philoſophiſche Litteratur der Deutſchen fortfährt, in jeder Hinſicht ſich ſo auszubilden, wie ſie vor ungefähr funfzig Jahren angefangen hat, wird ſie, aller ihrer mannigfaltigen Auswüchſe ungeachtet, dem Range nach die erſte in der Welt werden.

Ueber die mathematiſche Litteratur kommt nur dem Mathematiker ein Urtheil zu, das über Werth und Unwerth entſcheidet. Aber bedauern darf doch der Freund der Wiſſenſchaft, der vorzüglich ſeinem Vaterlande in allen Dingen das Beſte gönnt, daß unſre Litteratur an großen mathematiſchen Werken, und an Abhandlungen, die über einzelne Theile der Wiſſenſchaft Licht verbreiten, ſo viel ärmer iſt, als die franzöſiſche und engliſche. Unſer Uebermaß von mathematiſchen Compendien macht dieſe Lücke in der

deut-

deutſchen Litteratur nur noch ſichtbarer. Eben ſo ſieht es bei uns im Fache der Naturwiſſenſchaften aus, die in jeder Hinſicht nicht genug cultivirt und erweitert werden können. Auch hier iſt mit den Compendien nur ein Theil deſſen ausgerichtet, was das Intereſſe der Wiſſenſchaft verlangt. Die Anzahl der gröſſeren in das Fach der Naturwiſſenſchaften gehörenden Werke, auch der kleineren Abhandlungen, die eine Erweiterung dieſer Wiſſenſchaften zum Zwecke haben, iſt in unſerer Litteratur nicht groß, wenn wir ſie mit den franzöſiſchen und engliſchen Schriften dieſer Art vergleichen. Wie glänzt nicht von dieſer Seite die engliſche Litteratur in ihren Philosophical Transactions, zu denen doch noch ſo viele ähnliche Sammlungen und einzelne Werke in engliſcher Sprache hinzukommen!

Unſre hiſtoriſche Litteratur hat ungefähr zu gleicher Zeit mit der philoſophiſchen in unſrer Sprache angefangen zu werden, was ſie ſeyn ſoll. Sie kann muſterhaft werden, wenn der gründliche Forſchungsgeiſt, der zu ihrem Weſen gehört, in ihr ſich erhält, und nicht die Meinung in ſie eindringt; daß an der Kunſt, gut zu erzählen, die zur Vollendung der hiſtoriſchen Wiſſenſchaften gehört, mehr gelegen ſey, als an dem Fleiße, der die Thatſachen aufſucht, und an dem Verſtande, der ihre Glaubwürdigkeit prüft und über ihre praktiſche Benutzung entſcheidet.

XIII.

XIII.

Sinnſprüche

nach alten Autoren.

Sinnſprüche

nach alten Autoren.

Leben und Tod.

Zwiſchen dem Seyn und dem Nichtſeyn giebt es kein Nah' und kein Ferne.
Gleich nah' iſt uns der Tod immer, und immer gleich fern.

Ruhm und Verdienſt.

Eitel iſt aller Ruhm, und ſchallt' er von Munde zu Munde.
Schön iſt wahres Verdienſt, das auch geprieſen gefällt.

Starrſinn und Schlaffſinn.

Starrſinn ziemt dem Verſtändigen nicht, doch minder noch Schlaffſinn.
Fehlt dir der ſichre Entſchluß, biſt du ein Kreiſel des Glücks.

Die Reue.

Reue beſſert zwar draußen nichts; doch bereue dein Unrecht.
Dem, der Reue nicht fühlt, glückt nicht die beſſere That.

Regel und Ordnung.

Regel und Ordnung walten im All; und wenn ſie im Buſen
Dir nichts walten, ſo wirkt nichts die verworrene Kraft.

Straucheln und Fallen.

Straucheln ſchadet dem Eilenden nicht; nur muß er nicht fallen.
Wer auch vom Fall ſich erhebt, immer doch bleibt er zurück.

Die Noth.

Weiche der Noth. Sie weichet dir nicht. Drum wende dich muthig,
Und benutze, du kannſt, ſelbſt das entweichende Glück.

Geben und Verweigern.

Schön zu geben, iſt ſchwer, und nöthig iſt oft das Verweigern.
Schöne Weigerung gilt ſchon für ein halbes Geſchenk.

Sparen und Verſchwenden.

Wie wenig verſteht der Menſch, das Gute zu ſparen.
Unglück, wie biſt du ſo oft nur ein verſchwendetes Glück!

Beſcheidenheit.

Wie der Thau die Blume, ſo ziert das Erröthen die Wange,
Wenn das genannte Verdienſt ſchen ſich im Buſen verbirgt.

Glück und Weisheit.

Suche die Weisheit auf, wenn du glücklich biſt. Die Verſchmähte
Tröſtet den Leidenden nicht, der ſie im Glück nicht geliebt.

Redlichkeit.

Biſt du nicht redlich gegen dich ſelbſt, ſo betrügſt du auch Andre.
Wahrheit redet der Mund nur, wenn das Herz ſie beſchwört.

Einſamkeit.

Iſt dir die Einſamkeit gute Geſellſchaft, dann, Glücklicher, zähle
Zu den Glücklichſten dich; aber verſchweige dein Glück.

Das Beſte und das Schlimmſte.

Hoffe ſelten das Beſte, doch fürchte noch ſeltner das Schlimmſte;
Aber traue, mein Freund, auch dem Gewöhnlichen nicht.

Der Neid.

Wenn der Neid das Gute bemerkt, ſo bemerkt er's an Andern.
Führt das Glück es ihm zu, ſieht er, und kennt es nicht mehr.

Heiterkeit.

Nur am heiteren Tage enthüllt ſich dem Auge die Ferne;
Nur ein heitres Gemüth ſchauet das Künftige klar.

Schmerz und Freude.

Kleine Schmerzen kannſt du dir ſelbſt in Freuden verwandeln;
Großen Freuden entquillt oft ein noch größerer Schmerz.

Rath und That.

Guten Rath zu geben, iſt ſchwer; doch, ihn zu befolgen,
Oft noch ſchwerer. Durch That ſchafft ſich der muthige Rath.

Auſſ

Aufrichtigkeit.

Kein Menſch ſpricht, wie er denkt. Und ſpräch' er die lauterſte Wahrheit,
Immer noch denkt er zu ihr etwas Geheimes hinzu.

Der Tod der Unſern.

Ein Mal ſtürbe man nur? Man ſtirbt, wie man lebt, in den Seinen.
Tod der Unſern, nur dich nenn' ich den ſchrecklichen Tod.

Druckfehler.

Seite 5, Zeile 4 v. u., ſtatt der Wahl l. die Wahl.

Seite 14, Zeile 2 v. o., ſtatt dem l. den.

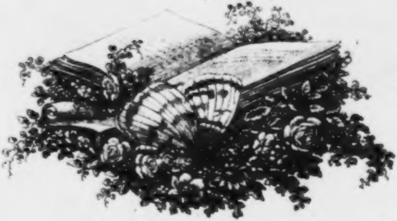
Seite 39, Zeile 8 v. o., ſtatt Andern l. Andere.

Novellen

und

Reflexionen.

Aus den älteren Papieren des Herausgebers
der Geſchichte des Grafen Donamar.



Göttingen. 1805.
Bei Heinrich Dieterich.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorerinnerung

des Herausgebers.

Die vier Novellen, die hier in einer Sammlung vereinigt ſind, verrathen ihre Abkunft aus dem vorigen Jahrzehend, unter einigen ſpäter hinzugefügten Zügen ſo deutlich, daß es faſt unnöthig iſt, daran zu erinnern. Drei derſelben ſind ſchon aus dem ſogenannten Romanen-Calender bekannt, aber in einer roheren Form, und mit Auswüchſen, durch die ſie nun nicht mehr entſtellt werden. Die vierte, oder in der Reihe, wie ſie hier folgen, die zweite, erſcheint zum erſten Male gedruckt.

Die angehängten Reflexionen ſollen, nach dem Wunſche des Verfaſſers, ungefähr andeuten, was er mit den Novellen, die er als Kunſtwerke beſonders geltend zu machen im mindeſten nicht geſonnen iſt, eigentlich wollte. Man nenne, wenn man will, die Novellen und die Reflexionen zuſammen kleine Beiträge zur ernſthaften und zur komiſchen Geſchichte des menſchlichen Herzens. Sind ſie unter dieſem Titel nicht verwerflich, ſo ſind auch die heiteren Augenblicke nicht verloren, die der Verfaſſer gern benutzte, um dieſem Andenken an ſeine frühere Autorſchaft noch eine Art von Bildung zu geben.

Inhalt.

Thereſe die Einſiedlerinn. Seite 1

Graf Lilienſtein, oder, der Leichtſinn in der Klemme. 145

Die Kantianerinn. 203

Die künſtliche Prüfung. 261

Reflexionen aus der Sphäre des geſelligen Lebens. 347

Thereſe

die Einſiedlerinn.

Thereſe die Einſiedlerinn.

Es kommt auf den Verſuch an, ſagte die Wirthinn. Ich gehe zu ihr. Will ſie es übel nehmen, ſo mag ſie es. Aber ſie nimmt es gewiß nicht übel. Haſt du nicht gehört, wie viel Gutes ſie den Armen thut, ſeitdem ſie ſich hier aufhält? Ich gehe zu ihr.

Der Wirth hörte mit untergeſchlagenen Armen und mit der Miene eines Polizei-Inſpectors ſeiner Frau zu. Mein Kind, man muß Leute von Stande nicht incommodiren! ſagte er, und hielt ſeine Frau bei'm Arme, als ſie ſich auf den Weg machen wollte.

Leute von Stande? fragte die Wirthinn nach. Iſt denn die Dame hier nicht ſo gut von Stande, als die Dame dort? Ich gehe.

Bleib! rief der Wirth mit unſanfter Feierlichkeit; und nimm Vernunft an! Wenn die kranke Dame es bei uns nicht bequem hat, ſo haben wir's auch nicht bequem dafür, daß ſie uns etwas zu verdienen gibt. Bleib du hier, und mache das große Bett zurecht! Ich will in die Stadt reiten, und den Doctor hohlen. Dann verdient doch das Pferd auch heute ſeinen Hafer. Denn die Dame wird nicht wollen, daß ich es umſonſt [illegible] reite.

Die Dame wird von dir gar nichts wollen. Wer nicht gern hilft, dem wird auch ſo leicht nicht wieder geholfen. So denke ich.

Das raſche Weibchen drehte ſich kurz um. Sie ließ ihren Eheherrn ſtehen, der mit der linken Hand ſich hinter dem Ohre kratzte, und die rechte mit aufgehobenem Zeigefinger in der Luft ſchüttelte. Aber die Flüche, die der Text zu jenen pantomimiſchen Noten waren, murmelte er leiſe, wie Zauberformeln, hinter dem Rücken ſeiner Frau. Er fürchtete ſich vor ihr, ungeachtet ſie zehn Mahl beſſer, als er, war.

Der Zuſammenhang dieſes Wortwechſels beweiſet nicht, daß er in Franzöſiſcher Sprache geführt wurde. Dieß war aber wirklich der Fall. Die Scene des Streits war ein Wirthshaus im ſüdlichen Frankreich an der Landſtraße zwiſchen Genf und Lyon; eine Hütte, in welcher nur arme Fuhrleute und noch ärmere Fußgänger einzukehren pflegten, und zu nichts weniger eingerichtet, als, eine kranke Dame, die mit Kammermädchen und Bedienten reiſete, zu beherbergen bis zur Wiederherſtellung ihrer Geſundheit. Nicht leicht würde auch die Dame, deren unvermuthete Ankunft Wirth und Wirthinn entzweite, aus freier Wahl auf den Gedanken gekommen ſeyn, vor der Thür dieſes Wirthshauſes ihre Pferde ausſpannen, und ſich ſelbſt in ein Kämmerchen tragen zu laſſen, wo ihr Bettſack ausgeleert werden muſte, ehe ſie einen reinlichen Ruheplatz fand. Aber eine Erkältung von der vorigen Nacht war ihr allzu übel bekommen. Sie wollte bis nach dem nächſten Städtchen fahren; aber ſie vermochte es nicht. Nun war die Frage, was anzufangen ſey, wenn ſie ſchlimmer werden ſollte, wie es dazu allen Anſchein hatte.

Ungefähr eine halbe Franzöſiſche Meile von dieſer Herberge der Armuth thronte der Ueberfluß in einer ſo ungewöhnlichen Geſtalt, daß man in das Reich der Schatten hinab zu ſteigen glaubte, wenn man ihn näher kennen lernte. Ein altes Schloß, das ſein ehemahliger Beſitzer vor wenigen Jahren an eine fremde Dame verkauft hatte, war von dieſer mit nicht geringen Koſten in eine ſchauerliche Einſiedelei verwandelt worden. Eine hohe Mauer umzog Schloß und Garten wie ein Kloſter. Zu dieſer Einſiedelei führte kein anderer Zugang, als eine ſchmale Thür, die von innen mit Schloß und Riegel feſt verwahrt war, und keinem Fremden geöffnet wurde, der nicht ein langes Examen beſtand. Der Examinator war ein alter Schweizer, der in einem Thürmchen auf der Mauer über der Thür Wache hielt. Von ihm ging die Meldung an einen zweiten Poſten an der Thür innerhalb; von dieſem an einen dritten, der ſie nach dem Schloſſe überbrachte, wo eine alte Frau ſie ihm aus einem Fenſter neben der Thür abnahm. Von da ging ſie dann durch die Hände einer Vertrauten zur Gebietherinn der Einſiedelei. Anſtalten von ſo ſeltſamer Art hatten, ſo bald ſie bekannt geworden waren, das Auge der wachenden Polizei auf ſich gezogen. Nachdem aber die Dame des Schloſſes ohne Weigerung eine gerichtliche Viſitation ihrer Wohnung ſich hatte gefallen laſſen, und nachher durch ihr Betragen nicht den mindeſten Verdacht erregte, wurde ſie nicht weiter in ihrer Verborgenheit geſtört. Man hielt ſie für eine geiſtliche Schwärmerinn. Dieſe Meinung ſchien vieles für ſich zu haben. Denn Alles, was man von den Beſchäftigungen der Dame erfahren konnte, war, daß ſie ſich der Armen und Nothleidenden in der ganzen Gegend annahm. Alle Briefe, die für ſie ankamen, und die man polizeimäßig zu erbrechen auf dem nächſten Poſtamte für nöthig hielt, betrafen nichts, als Sachen, die in der Kirche gute Werke, in den Kanzelleien Gnadenſachen heißen. Einen gleichen Inhalt hatten die Antworten der Dame, von denen ſie keine eigenhändig ſchrieb. Zur Beſorgung dieſer Correſpondenz und zu geheimen Sendungen, die damit zuſammen hingen, mußte die Dienerſchaft des Schloſſes thätig ſeyn. Aber keiner von allen weiblichen und männlichen Bedienten konnte ſich rühmen, ſeine Gebieterinn geſehen zu haben. Sie ließ ſich gern ſprechen, auch von Fremden, die ſich zu dieſem Vorzuge legitimiren konnten, aber nie anders, als durch einen dichten ſchwarzen Schleier, der ihr bis auf die Füße herab hing, und ihre ganze Geſtalt verſteckte.

Zu dieſer Dame machte ſich die dienſtfertige Wirthinn, nachdem ſie ihren bedenklichen Ehemann hatte ſtehen laſſen, eilig auf den Weg, um zu fragen, ob die Dame des Schloſſes nicht die kranke Fremde beherbergen wolle, und um — warum ſollte ſie, weil ſie eine gute Frau war, ihr Geſchlecht verläugnen? — bei dieſer unverhofften glücklichen Gelegenheit endlich einmahl die Einſiedelei zu ſehen, und, wo möglich, die Einſiedlerinn zu ſprechen, von der man ſo Vieles erzählte.

Während die Kranke im Wirthskämmerchen über ihre Lage noch mehr, als über ihre Krankheit, ſeufzte, kam die eilfertige Helferinn bei dem Thürmchen an, wo der alte Schweizer ſein Examen von oben herab zu halten anfing. Ihr Bericht war ſo wohl gefaßt, daß der Schweizer ihn ſogleich weiter beſtellte; und nach wenigen Minuten kam die Antwort zurück: Die Frau könne eingelaſſen werden.

Wie ſie ſich freute, die gute kleine Frau, als der Schlüſſel am Schloſſe klirrte und der Riegel in ſeinen Ringen! Und wie ſie, ſo bald ſie hinein getreten war, nun ſo langſam ging, um Alles recht genau zu betrachten!

Aber es war wenig zu betrachten auf dieſer Seite des Schloſſes. Die verborgene Dame war eine Schwärmerinn. Aber eine Närrinn war ſie nicht. Sie entzog dem Auge der Neugier, was die Eitelkeit zur Schau ausgeſtellt haben würde. Sie wollte nicht intereſſiren mit ihrer Handlungsart, und noch weniger mit ihrem Gefühl. Der Ort, wo ſie ihren Melancholien ein Denkmahl geſtiftet hatte, war ihr Garten; und dieſer Garten war unzugänglich für Jedermann. Die forſchende Wirthinn entdeckte alſo, ſo weit ſie ſich im Innern der Ringmauer umſehen konnte, nichts, als einen Vorhof, der ſtatt des Steinpflaſters mit blühenden Raſen belegt war, und ein altes Gebäude von grauem Stein begrenzte. An der Hausthür wurde ſie empfangen von der alten Frau, durch die ſie angemeldet worden war, und von dieſer weiter in ein Zimmer geführt, an deſſen grau tapezierten Wänden ſich gleichfalls keine Merkwürdigkeit zeigte, als ein leerer Rahmen, der ſtatt eines Gemähldes aufgehängt war, und dem Neugierigen, der nicht ſah, was er erwartet hatte, wenigſtens etwas zu denken gab.

Das wird ſie ſeyn! dachte die gute Wirthinn, als ſie Jemanden kommen hörte; und ſogleich wandte ſie ihren Blick von dem leeren Gemählderahmen nach der Thür, durch welche die Alte ſich entfernt hatte. Es kam auch Jemand; aber es war nicht die Dame des Schloſſes, ſondern nur ihre Vertraute, eine beſcheiden gekleidete Brünette, von etwa achtzehn Jahren, nicht ſchön, aber fein gebaut, mit bedeutend ernſthafter Miene, und hellen, lebendigen Augen. An dieſe mußte die Wirthinn ihren Bericht noch ein Mahl ausführlich wiederhohlen. So wiederhohlt, wurde er noch ein Mahl der Dame des Schloſſes überbracht. Und nun erſt erſchien dieſe ſelbſt, verſteckt unter ihrem ſchwarzen Schleier.

Der Beſchluß der Unterredung war eine vorläufige Empfehlung an die kranke Fremde, mit der Verſicherung, daß man im Schloſſe nachſehen würde, ob es möglich ſey, ihr eine bequeme Wohnung zu bereiten, und daß man, im Falle dieſes nicht möglich ſeyn ſollte, auf alle andere Art Sorge tragen werde, ihr das Beſchwerliche ihres Aufenthalts zu erleichtern.

Die gute Wirthinn war nicht zufrieden mit einer Abfertigung von ſo unbeſtimmter Art, und noch weniger damit, daß ſie ſo wenig geſehen hatte.

Aber kaum war ſie wieder bei der Kranken angekommen, und ſchon im Stillen auf Mittel bedacht, der Hülfe der Einſiedlerinn zu entbehren, ſo erſchien auch ſchon in einem Wagen, der für die Dame des Schloſſes in einer benachbarten Meierei immer bereit gehalten wurde, die hell blickende Vertraute. Die Kranke nahm den günſtigen Beſuch willig an. Aber ganz ſo günſtig, als ſie gedacht hatte, ſchien er doch nicht für ſie ausfallen zu wollen. Denn die Abgeſandte gerieth bei'm erſten Blicke, den ſie auf die Kranke warf, in eine Verlegenheit, die ſich dieſer mittheilte, und die mit jeder Minute ſtieg. Wer eine Inſchrift entziffern will, und mit der Entzifferung eine Entdeckung von nicht geringer Wichtigkeit zu machen glaubt, kann nicht mit hingeſpannterer Aufmerkſamkeit an den unleſerlichen Buchſtaben hängen, als die Abgeſandtinn der Dame des Schloſſes an den Geſichtszügen der Kranken hing. Und als ſie gar hörte, daß die Kranke eine Deutſche ſey, nahm ſie ſich nicht die Zeit, nach ihrem Nahmen zu fragen. Sie eilte in den Wagen zurück, als würde ſie von einem Feinde verfolgt, oder als hätte ſie die erſte Bothſchaft von einem Friedensſchluſſe zu überbringen.

Sie iſt es! Es kann keine Andere ſeyn! rief ſie der Dame des Schloſſes zu, ſo bald ſie zu dieſer in's Zimmer trat.

Die Dame fuhr von ihrem Sopha auf, und fragte erſchrocken: Als wer?

Als die Schweſter des Mannes, deſſen Bild Sie mir einmahl zeigten; antwortete die Vertraute mit Ungeſtüm.

Die Dame ſchöpfte tief Athem. Die Farbe des Lebens trat in ihr Geſicht zurück. Gott Lob! ſagte ſie, mit einer Thräne des erſchütterten Herzens. Gott Lob, daß es keine Andere iſt! Der Mann, deſſen Bild du geſehen, hat keine Schweſter.

Die Vertraute ſah mit ihren hellen Augen ſtarr auf, wie Jemand, der ſeinen Sinnen nicht traut. — Wiſſen Sie gewiß, daß er keine Schweſter hat?

Wunderliches Herz, ſagte die Dame düſter lächelnd, du wirſt mich doch nicht die Geſchichte des Einzigen lehren wollen, den ich kenne, wie mich ſelbſt? Iſt denn die Kranke eine Deutſche?

Sie ſagt es, erwiederte die Vertraute. Sie ſpricht auch das Franzöſiſche mit fremdem Accent.

Haſt du nicht nach ihrem Nahmen gefragt?

— Nein. —

Die Dame verſank in Nachdenken. — Eine Deutſche? Und dem ähnlich, deſſen Bild du einmahl bei mir geſehen haſt? Liebe Leonore, das konnte dir wohl ſo vorkommen, weil du dieſes Bild nur Ein Mahl geſehen, und weil du nur das Bild geſehen haſt. Aber ſonderbar bleibt es doch, daß ſie mit dieſer Aehnlichkeit eine Deutſche iſt. Und wenn dich dein Geſicht oder deine Erinnerung nicht betrogen . . .

Mein Geſicht? fiel ihr die Vertraute in's Wort. Nie in meinem Leben iſt mir etwas ſo deutlich in's Auge geſprungen, als dieſe Aehnlichkeit. Und meine Erinnerung? O, wenn ich nur eine Mahlerinn wäre, an jede Wand wollte ich Ihnen das liebe Bildniß mahlen! die großen forſchenden Augen! die einzelne Falte auf der hohen Stirn! das ſchwermüthige Lächeln! den bedeutenden Umriß des ganzen

Geſichts! und die unſichtbare Wolke, in der Alles ſchwebt!

Leonore! rief die Dame mit ſchwärmeriſcher Heiterkeit, und drückte die Hand der Vertrauten. Weißt du, was du ſprichſt? Unſichtbare Wolken kannſt du ſehen?

Laſſen Sie mir doch den Ausdruck! ſagte die Seherinn. Ich kann nun einmahl die Empfindung nicht anders nennen, die das Bild in mir aufregt, ſo oft ich daran denke. Es ſchwebt eine Wolke auf dem Geſichte, durch die alles Schöne noch ein Mahl ſo ſchön erſcheint. Was das iſt, müſſen Sie wiſſen. Ich fühle es.

Nun denn? Und dieſe Wolke ſchwebte auch auf dem Geſichte der kranken Fremden? fragte die Dame weiter.

Nein, die fehlte. Und überhaupt war Manches anders in dem Geſichte der Kranken. Es hat manche Züge, die das Bild nicht hat. Aber gewiſſe Züge, die nur, glaubte ich, das Bild hätte, ſo etwas, was man eine Familien-Miene nennt, fiel mir ſo auf das Herz, daß ich noch immer darauf ſchwören wollte, dieſe Fremde und der Mann, der zu dem ſchönen Porträt geſeſſen hat, müſſen wenigſtens Blutsfreunde ſeyn.

Die Dame ſann wieder nach. — Es iſt nicht möglich. Ich kenne ſeine ganze Familie, wenn gleich nicht perſönlich. Er hat noch einen Vater, aber, weder Geſchwiſter noch nahe Verwandten am Leben. Wenn er ohne Erben ſterben ſollte, fällt die ganze Verlaſſenſchaft an entfernte Vettern, die einen andern Nahmen führen. Aber möglich wäre es denn doch, daß dich der Eindruck nicht getäuſcht hätte. Der Zufall zeichnet zuweilen Menſchen, die in der Körperwelt nicht verwandt ſind, mit Einem Gepräge geiſtiger Aehnlichkeit. Und wenn das auch dieſes Mahl der Fall wäre; wenn die Kranke auch nur in Einem Zuge dem gliche, dem noch Niemand glich. . . . Leonore, ich wollte ſie auf den Händen tragen, um dieſes einzigen Zuges willen. Leonore! biſt du gewiß, daß ſie ihm ähnlich ſieht?

Leonore ſchien unwillig zu werden. — So gewiß meine Augen offen ſtehen, ſieht ſie dem Bilde ähnlich, das Sie mir einmahl zeigten.

Die Dame fuhr mit der Hand unter ihr Halstuch, zog ein verſtecktes Porträt hervor, das an einer goldenen Halskette hing, und hielt es Leonore'n vor das Auge. — Dieſem Bilde gleicht ſie? Dieſem?

Dieſem! wiederhohlte Leonore. So ſehe ich es doch auch noch ein Mahl, das liebe umwolkte Bild.

Sieh es recht an! recht wie es iſt, ohne die Wolke, die du dazu denkſt! Gleicht es noch der Fremden, ſo gehe im Augenblick, gehe, und befiehl, daß man das grüne Zimmer aufräumt, und beſtelle ſogleich den Wagen wieder, und mache dich hurtig auf, und hohle die Kranke! Aber kein Wort von dem Bilde, — oder . . .

Leonore zog die Augenbraunen zuſammen.

Die Dame fiel ihr um den Hals. Ich weiß, daß du ſchweigſt. Vergib mir, und hohle die Kranke!

So entſchloß ſich die Einſiedlerinn zur Vollbringung eines guten Werks, zu welchem Pflicht und Wohlwollen allein ſie nicht überredet haben würden. Denn in ihrem Aſyl waren zur Bewirthung keiner Fremden, noch weniger einer Kranken, irgend Veranſtaltungen getroffen, und ſie ſetzte ſich der Gefahr aus, durch die Ankunft des Arztes und das Ab- und Zugehen fremder Domeſtiken den Geſchmack an ihrer Einſiedelei zu verlieren, oder wohl gar bekannter zu werden, als ſie, nach ihrem Lebensplane, es werden durfte.

Leonore eilte, ihren Auftrag auszurichten. Die kranke Fremde nahm nach mehr als Einer Weigerung, die der Sitte als unerlaßlicher Tribut in ſolchen Fällen entrichtet zu werden pflegt, die Einladung von Herzen gern an. Der Arzt wurde aus der nächſten Stadt gehohlt. Und wenn die Entdeckung Leonore'ns nach den Rathſchlüſſen des Schickſals wichtige Folgen haben ſollte, ſo war der Knoten geſchürzt, und es kam nur darauf an, ihn zu löſen. Denn die beiden Damen gewannen einander in wenigen Tagen ſo lieb, als ob ſie für eimander geboren und mit einander erzogen wärem, ungeachtet die Dame des Schloſſes ihre Beſuche am Krankenbette nie anders abgeſtattet hatte, als unter der bekannten ſchwarzen Umhüllung.

Die Erfahrungs-Seelenkündiger wollen heraus gebracht haben, daß zwei weibliche Herzen unmöglich einander berühren können, ohne das Bedürfniß zu. fühlen, einander etwas zu erzählen. Dieſes Bedürfniß ſoll zuweilen ſo ungeſtüm wirken, daß der Strom der Rede auch von den verſchloſſenſten Lippen zuletzt ſich wie ein Waldſtrom ergießt, und alle Dämme der Klugheit und ſelbſt des eigenen Intereſſe durchbricht. Deßwegen ſoll auch jedem Manne, der ein Geheimniß im Buſen eines Weibes verwahren will, zu rathen ſeyn, ſich auf eine kleine Verrätherei gefaßt zu machen, ſo bald ſeine Vertraute auch die Vertraute einer Freundinn oder Nachbarinn iſt, und er ſoll nicht unwillig darüber werden, daß auf dieſe Art geſchieht, was nach Naturgeſetzen nicht unterbleiben konnte.

Die Dame des Schloſſes fühlte ſich zu ihrem eigenen Erſtaunen geneigt, die Lehre der Erfahrungs-Seelenkündiger zu beſtätigen. Und warum, wenn ſie darüber erſtaunte, alſo ſehr gut wußte, was ſie that, gab ſie einer Neigung nach, die allen ihren Grundſätzen und Entſchlüſſen entgegen lief? Sollte man glauben, daß die unverkennbare Aehnlichkeit zwiſchen der Kranken und dem Manne, deſſen Bildniſſe in dieſer Einſiedelei, wie den Heiligen im Gotteshauſe, geopfert wurde, die Flamme war, die das Siegel der Weisheit auf den Lippen der Verſchwiegenen ſchmelzte? Denn in zwei langen Jahren hatte ihr ihre Leonore mit aller anſchmiegenden Treue und Traulichkeit doch nur Fragmente ihres Lebenslaufs abgewonnen, aus denen ſich kein hiſtoriſches Ganzes bilden ließ. Aber der Eindruck jener unerklärlichen Aehnlichkeit war auch gar zu berauſchend für eine trauernde Schwärmerinn; und dieſer Eindruck wurde zur Alles vergeſſenden Sehnſucht durch das antwortende Schweſtergefühl der Kranken, die ihr Liebe um Liebe zublickte, und durch ſichtbare Unterdrückung aller neugierigen Fragen eine Antwort auf alle zu verdienen ſchien.

Dazu kam noch eine Entdeckung, die die Einſiedlerinn gemacht zu haben glaubte, und ſogleich an Leonore'n mittheilte.

Wie nannte ſich, ſagte ſie zu Leonoren heimlich und bedeutend, unſere kranke Freundinn, als du ſie neulich zuerſt um ihren Nahmen befragteſt?

Madame Friedberg, oder wie ſie es ausſprach. Hat ſie ſich gegen Sie anders genannt?

Das nicht. Aber ſie erröthete, als ſie den Nahmen ausſprach, und gerieth dabey in Verlegenheit. Sollte hinter dieſem Nahmen nicht auch ein Geheimniß ſchlummern? Sollte ſie ihn nicht angenommen haben aus Gründen? Sollte ihr Schickſal Aehnlichkeit mit dem meinen haben, wie ihr Geſicht mit dem Geſichte des Mannes, um deßwillen ich mein Schickſal leide? Warum erwähnt ſie mit keinem Wort ihrer Verwandten? Noch bis dieſen Augenblick weiß ich nichts von ihr, als, daß ſie unverheirathet iſt. Und ſie reiſet allein?

Leonore wußte darauf nichts zu antworten, als daß ſie auch gern mehr wiſſen möchte. Das Kammermädchen und die Bedienten der Kranken gehörten, wie ſie ſagten, einer anderen Herrſchaft an. Sie konnten oder wollten keine weitere Auskunft geben, als daß Madame Friedberg Madame Friedberg ſey.

Madame Friedberg erhohlte ſich von ihrer Krankheit, die nichts weiter, als ein heftiges

Erkältungsfieber geweſen war, ſo ſchnell, daß die Einſiedlerinn vor dem Tage der Trennung zitterte. So war, ſeitdem ſie ſich in dieſen Mauern verborgen hatte, ihre Seele nie in Bewegung geweſen. Die Fremde abreiſen zu laſſen, ohne der Urſache der merkwürdigen Geſichtsähnlichkeit nachgeforſcht zu haben, war ihr ſo wenig möglich, als, ein Mittel zu erſinnen, wie ſie die Unbekannte länger bey ſich behalten, oder mehr von ihr erfahren ſollte. Jene Aehnlichkeit ſchien ſich zu verlieren, je heller das Licht der wiederkehrenden Geſundheit aus den Augen der Kranken glänzte, und je blühender ihre Wangen mit dem ſchnelleren Laufe des Blutes ſich hoben; aber ſie blieb doch dem bemerklich, der ſie einmahl bemerkt hatte. Es mußte, ſo wie die beiden ahndenden Herzen jetzt für einander geſtimmt waren, zu einer Eröffnung zwiſchen ihnen kommen, und wenn die geprüfteſten Vorſätze darüber hätten zu Grunde gehen ſollen.

In dieſem Taumel von Empfindungen, Einbildungen und Wünſchen lud die Einſiedlerinn ihre Fremde, die ſo ungern, als ſie ſelbſt, von der Abreiſe ſprach, zu einem Spaziergange in den Garten ein, den, ſeitdem er neu angelegt und zur künſtlichen Wildniß umgeſchaffen war, kein fremder Fuß betreten hatte. Wäre er auch in der Folge ſo verſchloſſen gehalten worden, ſo könnte man hier nicht einmahl ſeine Beſchreibung leſen. Eine innere hohe Mauer ſonderte dieſen myſtiſchen Garten von dem Schloßhofe ab. Zu der einzigen Thür, durch die man hinein kommen konnte, ging der Weg durch ein Zimmer, zu welchem die Dame des Schloſſes ſelbſt den Schlüſſel bei ſich trug. Alle Fenſter, die vorher die Ausſicht nach dieſer Seite gehabt hatten, waren vermauert, bis auf zwei, die zu einem andern Zimmer gehörten, das nicht minder für jeden Hausgenoſſen der Dame, wie für jeden Fremden verſchloſſen war. Ein Teppich von Epheu überzog die innere Seite der Gartenmauer. Ein ſchmaler Weg lief zwiſchen der Mauer und einer fünffachen Reihe von Tannen, die eine innere Abſonderung bildeten. Hinter den Tannen war noch ein Kranz von Gebüſchen gepflanzt. Durch dieſe grüne Einfaſſung des verborgenen Gartens führten gewundene Gänge nach den Plätzen, wo die Einſiedlerinn ein trauriges Feſt für ihre Erinnerung in mancherlei Denkmählern bereitet hatte. — Hier, ſagte ſie zu ihrer aufhorchenden Begleiterinn, habe ich meine Freuden begraben. Hier habe ich ihnen auch kleine Leichenſteine geſetzt. Es iſt leicht, über ein eingebildetes Glück zu lachen, aber ſchwer, den zu entſchädigen, dem man es raubt. Denn wer zu Einbildungen ſeine Zuflucht nimmt, beweiſet eben dadurch, daß die Wirklichkeit ihm nicht genügt, oder daß ſie wohl gar keine Freuden mehr für ihn hat. Um keine Anmerkungen über die letzten Spiele meiner Phantaſie zu hören, halte ich ſie verborgen vor Jedermann. Gegen Sie, liebe Freundinn, habe ich mein Geſetz gebrochen. Warum ich's gethan habe, mag der wiſſen, der mir Sie ſo lieb gemacht hat.

Die Fremde drückte ihr Geſicht an den Buſen der Einſiedlerinn. Dieſe fuhr fort:

Sie müſſen glauben, daß ich die größte Thörinn, oder daß ich ſehr unglücklich bin, und daß ich aus Gründen von tiefer Bedeutung meine Geſtalt und mein ganzes Daſeyn ſo verſchleiere. Ich denke doch nicht, daß Sie eine unbillige Richterinn ſeyn werden. Sie ſehen nicht aus, als ob Sie es ſeyn könnten.

Die Fremde verſicherte ihr mit der innigſten Lebhaftigkeit ihre Theilnahme an einem Schickſale, das, wie ſie meinte, ſehr ſonderbar ſeyn müßte.

Nicht ſonderbar, erwiederte die Einſiedlerinn. Denn ich habe mir es ſelbſt zugezogen.

Sie ſich ſelbſt?

Gewiß. Und wenn ich es nicht gethan hätte, dann — Aber kommen Sie, und ſehen Sie dieſe kindiſchen Erfindungen an, die jetzt mein einziger Genuß ſind. Der Kaſtanienbaum dort auf dem kleinen Hügel hat ſchwerlich für Sie etwas Merkwürdiges. Mich erinnert er an einen andern Kaſtanienbaum, der auch auf einem kleinen Hügel ſtand, und in deſſen Schatten ein gar vortrefflicher Mann einmahl tief in meine Seele blickte. — Laſſen ſie uns nach dem Teiche gehen. Sehen Sie den Kahn da? Auf einem ſolchen Teiche fuhr ich einmahl ſpazieren mit demſelben vortrefflichen Manne. Der Kahn, in dem wir ſaßen, war roth angeſtrichen, und hatte zwei Bänke, gerade wie dieſer. — Nun müſſen wir auch den Felſen aufſuchen. Er iſt nach einer Zeichnung, die ich ſelbſt aus der Erinnerung entworfen hatte, ſehr glücklich getroffen. — Aber laſſen Sie uns lieber erſt in die Bauerhütte dort treten, und nachher zu dem Felſen gehen. In einer ſolchen Hütte aß ich einmahl Milch aus einer hölzernen Schale mit demſelben Manne. —

So führte die Schwärmerinn ihre Fremde von Einem Denkmahle der Vergangenheit zum andern, und zuletzt in ein elegant gebautes Häuschen, deſſen Zimmer, wie ſie verſicherte, mit Möbeln und Tapeten bis auf die geringſte Kleinigkeit, die ihrem Gedächtniß nicht entfallen war, den Zimmern eines andern Hauſes glichen, wo ſie glücklich und, wie ſie ſagte, gern unglücklich geweſen war. In Einem dieſer Zimmer ſtand ein Clavier. Ein anderes enthielt eine Bibliothek. Ein drittes, das ein Viſiten-Zimmer ſeyn ſollte, wurde von der Einſiedlerinn nicht geöffnet. Ueber dem Clavier und in der Bibliothek hing ein leerer Gemählderahmen.

Was denken Sie ſich unter dieſen leeren Rahmen? fragte die Einſiedlerinn.

Daß ſie noch ausgefüllt werden ſollen; antwortete die Fremde.

Die Rahmen ſind ausgefüllt, ſo oft ich ſie anſehe; rief die verſchleierte Seherinn. Die

Einfaſſung iſt nur für das Auge da, das Bild für die Seele.

Liebe Freundinn! ſagte die Fremde, und drückte die Hand ihrer Führerinn. Sie dürfen die leeren Rahmen nicht zu lange betrachten.

Warum nicht? ſagte die Einſiedlerinn. Haben ſie nicht einmahl von einem Thoren in Athen gehört, der glücklich war, weil er alle Schiffe, die in den Hafen einliefen, für ſein Eigenthum hielt? So glücklich werde ich nicht werden; denn ich weiß ſehr gut, wie Träumen ſich vom Wachen unterſcheidet. Ich träume wachend mit voller Beſonnenheit, und denke es deutlich genug, daß ich nicht halten kann, was ich ſehe.

Während die Einſiedlerinn dieſes ſprach, ging ſie, ohne darauf zu merken, mit ihrer Fremden ſo dicht an ein Bücher-Repoſitorium, — denn ſie ſtanden im Bibliothek-Zimmer, — daß die Fremde die Titel auf dem Rücken der Bücher las.

Deutſche Bücher! rief ſie erſtaunt, und zog Geßner's Schriften hervor. Sie leſen Deutſch? Und ſprechen es auch vielleicht?

Die Einſiedlerinn faßte ſich. — Daran dacht' ich nicht, daß die Bücher hier ſtanden. Ich bin verrathen. Ich werde mein Aſyl fliehen, meine Denkmähler zerſtören müſſen, wenn Sie, liebe Freundinn, nicht die Verſchwiegeneſte unſers Geſchlechts ſind. Aber ich will jetzt glauben, daß Sie es ſind. Ich will Ihnen erzählen, was Niemand wiſſen darf. Und nun, liebe Landsmänninn, wollen wir uns zu guter Letzte in den Tönen unſerer Mutterſprache vereinigen.

Das waren die erſten Deutſchen Worte, die die Fremde aus dem Munde der Einſiedlerinn vernahm. Und in demſelben Augenblicke ſtieg ein Gedanke in ihr auf, der ſie ſo ergriff, daß ſie keine Sylbe antworten konnte, und mit ſtarren Blicken die Einſiedlerinn maß.

Kennen Sie mich? rief dieſe, nicht minder betroſſen; und warf den Schleier zurück..

Wie eine Erſcheinung ſtand ſie da, mit dem Blicke einer Begeiſterten, mit der Stirn einer Königinn, mit dem Lächeln eines unſchuldigen Mädchens; eins der unbeſchreiblichen Geſichter, mit denen man die Wahrheit mahlen müßte, wenn man ſie als Göttinn in einem Tempel verehren wollte, eine Schönheit aus der beſſeren Welt, die dem Haufen der Unkundigen Achtung abnöthigt, und die Wenigen, die durch Geiſt und innige Seelengüte ſtärker noch, als durch den reitzendſten Umriß erſchüttert werden, mit den Flammen der Liebe ergreift. Die Fremde neigte ſich forſchend und liebend zu dieſem Geſichte; aber ſie erinnerte ſich nicht, es je geſehen zu haben.

Sie kennen mich alſo nicht, ſagte die Einſiedlerinn. Das beruhigt mich zum Theil. Um ſo freimüthiger darf ich Ihnen meine Geſchichte erzählen. Aber jetzt bin ich zu ſehr bewegt, als daß ich erzählen konnte. Kommen Sie mit mir in das andere Zimmer zum Clavier. Morgen ſprechen wir uns weiter.

Hand in Hand gingen ſie hinüber in das andere Zimmer. Die Einſiedlerinn ſetzte ſich an das Clavier, ſpielte mit der Fertigkeit eines Virtuoſen verſchiedene Sonaten, die ſie, — wie denn Alles um ſie und in ihr Erinnerung war, — Erinnerungs-Sonaten nannte, und ſang zuletzt ein Lied, das ſie ſelbſt in Muſik geſetzt hatte.

Das Lied der Entſagung.

Weine deine letzte Thräne,
Müdes Aug', in dieſer Nacht,
Und in wachem Traume wähne,
Seele, was dich glücklich macht!
Bald, verſchwiegne Erde, ſenk' ich,
Mein Geſicht in deinen Schooß,
Und mit einem Dein gedenk' ich!
Ringt mein Geiſt von dir ſich los.

Ihm entſag' ich, der am Tage
Um und in und mit mir geht;
Ihm, nach dem ich ſchweigend frage,
Wann die Nacht vorüber weht;
Ihm, nach dem ich aufwärts ſchaue,
Wann die Sterne heller glüh'n;
Ihm, für den im Thränenthaue,
Meine letzten Blumen blüh'n.
Steh' mir bei, mein guter Engel!
Ihm entſag' ich bis an's Grab;
Breche ſelbſt den Wermuthsſtängel
Statt des Myrtenreiſes ab.
Was die Pflicht tyranniſch fodert,
Thu' ich willig, thu' ich frei.
Liebe, die auf Gräbern lodert,
Dir nur bleib' ich weinend treu.
Nimmer darfſt du wiederkehren,
Süßes Glück, von dem ich ſchied.
Träume, die mich ſanft bethören,
Bleibt mir, wenn die Wahrheit flieht!
Dunkel ſey es, wo ich hauſe!

Still durchwach' ich meine Nacht,
Wie in hallender Carthauſe
Ein betagter Büßer wacht.
Des Geliebten goldner Morgen
Bricht aus dieſer Nacht hervor.
Ja, du biſt, du biſt geborgen,
Glücklicher, den ich verlor!
Laß mich welken! laß mich ſchwinden!
Iſt mein letzter Wunſch erfleht,
Wirſt du Nachtviolen finden,
Wo mein Schatten dich umweht.

Des folgenden Morgens lud die Einſiedlerinn ihre Fremde zum Frühſtück ein. Sie hatte die Nacht hindurch Zeit gehabt, ſich vorzubereiten, um nicht zu viel und nicht zu wenig zu ſagen. So bald das Frühſtück genoſſen war, verſchloß ſie die Thür ihres Zimmers, und fing ihre Erzählung an.

Mein Vater muß doch wohl Recht gehabt haben, wenn er ſagte, daß ich ein wunderliches Geſchöpf, und der ſeltſamſten Widerſprüche in meinen Handlungen fähig ſey. Seit zwei Jahren treffe ich alle erſinnlichen Veranſtaltungen, um nicht gekannt zu ſeyn, und jetzt entdecke ich mich Ihnen freiwillig. Aber ich bin auch überzeugt, daß ganz etwas Anderes, als Neugier, in Ihnen den Wunſch erregt hat, von meinem Schickſal unterrichtet zu ſeyn. Deßwegen entſchuldige ich mich nicht, wenn ich Ihnen meine Geſchichte mittheile, und meinen Nahmen verſchweige.

Ich habe einmahl gehört oder geleſen, daß gewiſſe Menſchen alle Elemente ihres Schickſals in ſich tragen. Vielleicht gehöre ich zu dieſen Menſchen. Ich habe die Welt von je her mit andern Augen angeſehen, als die Meiſten. Ich möchte mit Rouſſeau ſagen: Ich weiß nicht, ob ich beſſer war, als die Andern; aber ich war anders.

Als ich etwas mehr als lallen konnte, nannte man mich ein Genie, weil ich ein wenig Talent, und viel Verlangen äußerte, etwas zu lernen.

Mein Vater, ein Mann von Verſtande und mannigfaltigen Kenntniſſen, fand ein großes Wohlgefallen an der Wißbegierde ſeiner kleinen Thereſe.

Thereſe? fiel die Fremde der Einſiedlerinn in das Wort; Sie heißen Thereſe? — Und mit der Frage zog ſich eine wallende Bläſſe über ihre von hinhorchender Aufmerkſamkeit gerötheten Wangen.

Iſt Ihnen dieſer Nahme ſo furchtbar? fragte die Einſiedlerinn.

Furchtbar? antwortete die Fremde. O! ich verehre ihn, wie den Nahmen einer Heiligen, Ich hatte einmahl eine unbekannte Freundinn, die Thereſe hieß. Eine Thereſe hat mich, ohne es zu wiſſen, von dem entſetzlichſten Schickſale gerettet. Aber ich bitte Sie, erzählen Sie weiter!

Die Einſiedlerinn war über die Entdeckung dieſer neuen Verſchwiſterung mit der Fremden mehr erfreut, als betreten. Sie fuhr fort.

Die Lage, in welcher mein Vater lebte, erlaubte ihm, ſich der Sorge für die Ausbildung meiner kleinen Fähigkeiten ganz nach ſeinem Wunſche zu überlaſſen. Er war Miniſter im Dienſte eines Deutſchen Fürſten geweſen, hatte aber aus Mißvergnügen über die Landes-Adminiſtration, die er umſonſt zu verbeſſern bemüht geweſen war, ſeine Stelle niedergelegt, und lebte in ſeinen beſten Jahren in einer freundlichen Gegend auf dem Lande. Sein Herz ſchloß ſich um ſo lebhafter an mich, da meine Geburt der Tod meiner Mutter geweſen war, und mein Bruder keine von den Neigungen zeigte, wodurch ich das Alter meines Vaters einmahl aufheitern zu können verſprach. Keine Koſten wurden geſpart, mich mit Lehrbüchern und Lehrern zu verſehen. Ich lernte Clavierſpielen, Zeichnen, Geſchichte, Geographie, mehrere Sprachen; ich lernte, was ich nur lernen wollte. So bald ich leſen konnte, hatte ich es ſchon mit Verſen und Comödien zu thun, ungeachtet ich nachher weder Dichterinn noch Schauſpielerinn geworden bin. So wuchs ich unter Ideen, Liebkoſungen, Schmeicheleien und Träumereien auf, ohne ſelbſt zu wiſſen, was für eine Art von Weſen ich war, und noch weniger, ohne darauf zu denken, wie ich durch das Mancherlei, was ich war und wußte, auf einen Menſchen Eindruck machen könnte. Meinem Vater gefiel ich von ſelbſt, und mir gefiel außer meinem Vater faſt Niemand. Ich kann nicht ſagen, daß er mir genügte; aber ich ſehnte mich nicht nach Beifall. Ich lebte und webte in Phantaſien; und wenn ich über Alles ſpeculirte, worüber ein Kind ſpeculiren kann, ſo dachte ich doch am wenigſten über mich ſelbſt nach, und war, ohne es zu wiſſen, glücklich eben dadurch.

Die erſte Epoche in meiner kleinen Geſchichte machte der Tod meines Vaters. Ich war dreizehn Jahr alt, als er ſtarb. Er war der einzige Mann geweſen, deſſen Theilnahme an meinen Freuden ich nicht entbehren konnte;

Ihm gefällig zu ſeyn, hatte ich Manches gelernt, was mir ſonſt gleichgültig geweſen wäre. An ihn hatte ich gedacht bei jedem neuen Erwerb einer Kenntniß oder Geſchicklichkeit, bei jeder neuen Bekanntſchaft, die ich gelegentlich machte, bei jedem Wunſche, der wie eine Laune in mir aufwallte. Daß mein Vater mein Herz ausgefüllt hatte, fühlte ich erſt, als er todt war; und dieſe Entdeckung war die erſte Bemerkung, die ich über mich ſelbſt machte.

Ganz anders wurde nun Alles in mir und um mich. Meine Phantaſien und Gedanken folgten der Leiche meines Vaters. Mein anſpruchloſer Leichtſinn verſchwand. Ich ſetzte mich, wenn mich Niemand bemerkte, in eine Gartenlaube, und weinte. Es achtete ja Niemand mehr auf mich. Meine Heiterkeit erheiterte keine Seele. Das Gefühl der Leere, wovon ich ſchon Manches geleſen, und noch nie etwas verſtanden hatte, verleidete mir ſelbſt den Genuß der Freuden, die ich meinem Clavier, meinen Zeichnungen und meinen Büchern mit aller Kunſt und allem Fleiße kaum noch ablocken konnte. Ich wurde ſehr ernſthaft; ungefällig aus Mißmuth; kalt aus Bedürfniß, etwas zu lieben.

Die Veränderung meiner äußern Lage, und der Uebergang aus dem Alter der Kindheit in eine andere Lebens-Periode brachten die innere Umwandelung meines Weſens ganz zu Stande. Ich kam unter die Vormundſchaft eines Verwandten, der in der Stadt wohnte. Meine Lebensart wurde nun auch ſtädtiſch. Junge Herren von der Art, wie ſie auf dem Landgute meines Vaters nicht gern geſehen wurden, und nicht oft erſchienen, traten mir im Hauſe meines Vormundes täglich in den Weg, um mir etwas Schönes zu ſagen. Meine Sprödigkeit, wie ſie es nannten, mußte unzählige verunglückte Einfälle hervor locken. Die Kälte, mit der ich ihre witzelnden Apoſtrophen anhörte, war nach ihrem Urtheile Einfalt und Unerfahrenheit des dreizehnjährigen Mädchens. Am unleidlichſten wurden mir dieſe Menſchen durch ihre voreiligen Spottereien, mit denen ſie die Wirkungen des Religionsunterrichts niederſchlagen wollten, der mir um dieſelbe Zeit von einem achtungswürdigen Geiſtlichen ertheilt wurde. Denn Religioſität war jetzt das einzige Gefühl, das meinem Herzen eine Art von Genüge gab. Ich überließ mich dieſem Gefühle mit deſto wärmerer Hingebung, weil es mir neu war, und weil es ſich auf eine ganz neue Art zu dem Andenken meines Vaters geſellte, den ich nun in meinen Träumen als Engel in einem andern Daſeyn begrüßte.

Durch religiöſe Gedanken wurde ich jetzt auch ſehr aufmerkſam auf mich ſelbſt. Meine Pflicht zu erfüllen, wurde meine ernſtlichſte Angelegenheit. Selbſt die Freuden meiner Kindheit, die ich ohne Rückſicht auf Pflicht in Herzensunbefangenheit genoſſen hatte, ſah ich auf Ein Mahl als Fehler des Leichtſinns an, die ich abbüßen müßte. Von nun an that ich wiſſentlich keinen Schritt mehr, ohne zu fragen, wohin er führen würde. Ich wollte nicht nur nachhohlen, was ich verſäumt hatte, ich wollte auch noch etwas voraus haben, wenn künftig Verdienſt und Belohnung abgewogen werden ſollten. Ich wucherte mit meinen Empfindungen; aber wirklich, ohne es zu wiſſen. Mein Wunſch war nur, dem unſichtbaren Prüfer des menſchlichen Herzens gefällig zu ſeyn; denn der Gedanke an ſeine Gegenwart begleitete mich überall. Eben dieſer Wunſch machte mich noch gleichgültiger gegen den Beifall der Menſchen, als ich es durch den Verluſt meines Vaters ſchon geworden war. Unvermerkt hörte ſelbſt die Erinnerung an meinen Vater auf, der Richtungspunct meiner liebſten Empfindungen zu ſeyn. Darf ich es ſagen? Der Mann, dem ich mein Daſeyn verdanke, wurde aus meiner Seele verdrängt durch den Vater aller Weſen. Für dieſen nur fühlte ich; dieſen nur liebte ich; und meine Liebe brannte wie eine Flamme der Leidenſchaft. Ich wurde, ſo anſtößig es klingen mag, in der Unſchuld meines Herzens verliebt in Gott.

Wäre ich damahls in die Hände einer myſtiſchen Secte gefallen, ſchwerlich hätte ich meinen Verſtand aus dieſer Verirrung gerettet. Eine neue Bourignon oder Guyon wäre in mir aufgekeimt. Aber mein Lehrer, dem die Empfindlichkeit meines Gewiſſens die größte Freude gab, weil er ſelbſt ein Gewiſſensſchwärmer war, mißbilligte meine ſinnliche Anhänglichkeit an den Geiſt der Geiſter. Er legte mir die Wahrheit des katholiſchen Glaubens, in dem ich erzogen war, ſehr eifrig an das Herz, warnte mich aber vor den myſtiſchen wie vor den vernünftelnden Ketzern. Deſto angelegentlicher empfahl er mir die Ausübung guter Werke, die Beherrſchung der Leidenſchaften, und die Ergebung in das Geſetz des Unendlichen. Ich brachte unverfälſchte Empfindungen aus ſeinem Unterrichte zurück; aber meiner moraliſchen Spannung konnte die Erfüllung der gewöhnlichen Lebenspflichten nicht genügen. Ich wollte mich aufopfern. Ich wollte der Welt entſagen. Ich beſchloß in's Kloſter zu gehen.

Sie können denken, wie mein Entſchluß in dem Hauſe meines Vormundes aufgenommen wurde, wo jede Empfindung der Art, wie ich ihrer bedurfte, eine Münze von unbekanntem Gepräge war.

Ich hieß, wie ſich es traf, bey den jungen Herren, die mir ſchöne Sachen ſagten, die Fromme, bei meinem Bruder die Bethſchweſter, und bei meinem Vormunde die Närrinn. Wie freuete ich mich dieſes Spottes! Nun duldete ich ſchon für die Erfüllung meiner Pflicht. Nun erwarb ich doch wenigſtens ein Blättchen von der Palme der Märtyrer.

Zum zweiten Mahl lief ich Gefahr, mich in das Dunkel der Myſtik zu verirren. Aus Abneigung vor der Geſellſchaft, die mich umgab, ſuchte ich die Einſamkeit. Gleichgültig gegen die Welt, die mir ihre Freuden aufdringen wollte, ſtrebte ich nach dem Unerreichbaren. Ich idealiſirte mir eine Geſellſchaft von überirdiſchen Weſen. Auf dieſem Wege fand mich, noch zur rechten Zeit, ehe ich über meinen Träumereien das Gefühl der Menſchlichkeit eingebüßt hatte, eine Freundinn.

Von dem Tage an, da Freundſchaft mich wieder an die Erde band, von der mich raſtloſe Religioſität beinahe losgeriſſen hatte, rechne ich die dritte Periode meines innern Lebens.

Ein ungleicheres Paar, als mich und die Freundinn, die von nun an vier Jahre lang das Glück meines Lebens blieb, hat wohl nie das Schickſal verſchwiſtert. Von außen und innen anders, als ich, wurde ſie mir das liebſte Weſen in der Welt; und ſie fand in mir allein, was ſie in Weibern und Männern, die ihr ähnlicher waren, vergebens ſuchte. Die Verſchiedenheit unſerer äußeren Lage hatte verhindert, daß wir nicht früher zuſammen bekannt geworden waren. Sie war nicht von Adel; nicht einmahl von demjenigen Bürgerſtande, der ſich zunächſt an den Adel ſchließt. Ihr Vater war Lehrer am Gymnaſium der Stadt, und ſie ſelbſt eine Mahlerinn.

Der Einfall meines Vormundes, der mein Porträt gern unter ſeinen Familiengemählden aufgehangen ſehen wollte, veranlaßte das Herzensbündniß, an deſſen Möglichkeit ich nicht einmahl gedacht hatte. Franziska, die Mahlerinn, und ich fanden uns, noch ehe ſie mein Porträt vollendet hatte, in unſeren Blicken und Worten ſo aus, daß es nur einer halben Stunde bedurfte, da wir uns ohne Zeugen um den Hals fallen konnten, und wir wurden einander, was wir geblieben ſind, ſo lange wir uns etwas ſeyn konnten. Was uns zuerſt einander merkwürdig machte, war, wie wir es uns bald geſtanden, unſere Ungewöhnlichkeit. Aber ſo ſehr ſie ſich unter ihrem Geſchlecht auszeichnete, ſo verſchieden war ſie von mir. Sie gehörte ganz der

der Welt an, der ich entſagen wollte, aber nur, um ſich im Gefühl ihrer Eigenthümlichkeit über alle Forderungen hinaus zu zwingen, die die Welt nach hergebrachten Regeln an ſie machte. Auch ſie war gleichgültig gegen den Beifall der Menſchen, gleichgültiger, als es ein Weib ſeyn ſoll; aber nicht, wie ich, aus Religioſität. Sie hielt es für lächerlich, bei der Beurtheilung ſeiner Handlungen auf die Stimmen derer zu achten, die uns doch weniger kennen, als wir uns ſelbſt. Sie war gewiſſenhaft, aber nur um des Gefühls willen, nicht um einer Regel zu gehorchen. Aengſtlich in der Befolgung irgend einer Weisheits-Maxime war ſie durchaus nicht. Freimüthigkeit, Laune, Unbefangenheit und Enthuſiasmus für alles Schöne in der ſichtbaren und unſichtbaren Welt gaben ihren Einfällen eine Kraft, ihren Worten ein Feuer, ihren Handlungen eine Lebendigkeit, und ihrem ganzen Weſen eine Superiorität, der ich mich ergeben mußte. Es währte lange, ehe ich billigen konnte, was ſie ſagte und that. Aber ſie hatte mein Herz erobert. Sie war in ihrer Gefühlsart mehr Mann, als Weib; und ich — verliebt in ſie.

Wenn wir uns länger ſehen, meine Liebe, ſo will ich Ihnen einige Anekdoten mittheilen, die Ihnen beweiſen können, welch ein edles und doch regelloſes Weſen meine Freundinn war. Dann werden Sie auch die Herrſchaft begreifen, die ſie, ohne herrſchen zu wollen, über meine Gefühlsart ausübte. Durch ſie lernte ich den Himmel wieder vergeſſen über der Erde, deren ſichtbare und fühlbare Schönheit mir ein zweiter Himmel wurde. Den Einfall, eine Nonne zu werden, redete ſie mir ganz aus dem Sinne. Die Unmöglichkeit, die Freuden eines künftigen Lebens mit der Phantaſie voraus zu ergreifen, machte ſie mir ſo begreiflich, daß ich ſelbſt über meine myſtiſchen Träume ſpotten lernte. Sie bewies mir, daß der Menſch nicht auf die Erde geſetzt ſeyn würde, wenn er nicht beſtimmt wäre, alles Schöne der Erde zu genießen. Täglich wurden nun meine Wünſche menſchlicher; doch fühlte ich mich nicht herabgeſunken; denn einen unedlen Wunſch würde mir meine Freundinn vielleicht weniger, als mein Beichtvater, verziehen haben. Sie ſprach nie von Grundſätzen, und hatte wenige, die ſie befolgte; aber dieſe wenigen, in denen für ſie das Weſen der ganzen Moral enthalten war, befolgte ſie ſtrenge.

Ach! was haben wir nicht zuſammen phantaſirt und räſonnirt! Welche Luftſchlöſſer haben wir nicht gebaut! Unſern Lebensweg zeichneten wir uns bis in's ſpäteſte Alter vor. Sie war entſchloſſen, nie zu heirathen; und ich, von ihren Gründen angelockt, wollte ihrem Beiſpiele folgen. Zuſammen wollten wir noch als graue Matronen glücklich ſeyn, und der Welt zeigen, daß zwei Freundinnen Alles, außer ihrer Freundſchaft, entbehren könnten, und am wenigſten zur Befeſtigung ihres Glücks eines Mannes bedürften.

Auch dieſes Glück ſollte, nach dem Plane des Schickſals, ein unerfüllter Wunſch ſeyn. Meine Freundinn, meine Geliebte, ſtarb.

Hier laſſen Sie mich heute den erſten Theil meiner Geſchichte ſchließen. Der zweyte fängt ſchöner an, und endigt noch unglücklicher, als der erſte. Kommen Sie jetzt mit mir in den Garten. Ich muß Ihnen die Denkmähler der Freundſchaft zeigen, wie ich Ihnen die Denkmähler der Liebe gezeigt habe. —

Die Fremde folgte der Einſiedlerinn. Sie ließ ſich von Einem Erinnerungsplätzchen zum andern führen, aber ohne ſonderlich auf das zu merken, was ſie ſah und hörte. Wie berauſcht von neuen Gedanken, hielt ſie mehr als Ein Mahl die Hand vor die Stirn. Sie blickte umher, ohne etwas zu erblicken. Die Einſiedlerinn bemerkte ihre Zerſtreuung; aber auch ſie war zu tief in Erinnerungen verloren, um weiter zu forſchen. Beide verließen den Garten in einer Verwirrung, als ob ſie einander zu viel oder zu wenig verrathen hätten. Die Fremde wünſchte, allein zu ſeyn. Sie verbath den Mittagstiſch, ſchloß ſich in ihr Zimmer ein, und war bis gegen Abend mit Schreiben beſchäftigt. Als es dunkel wurde, ſchickte ſie ihren Bedienten, wie ſie die Einſiedlerinn wiſſen ließ, mit einem Briefe an den Arzt im benachbarten Städtchen ab. In dieſem Städtchen war aber auch eine Poſt-Station, und der Bediente beſorgte, ſtatt zum Arzte zu gehen, eine Staffette, die eilen ſollte, ein Packet nach Marſeille zu expediren.

Des folgenden Morgens nach dem Frühſtück erzählte die Einſiedlerinn den zweiten Theil ihrer Geſchichte.

Durch den Tod meiner Freundinn wurde ich das verlaſſenſte aller fühlenden Geſchöpfe. So hatte ich das Leben noch nicht gekannt. So viel hatte ich noch nie verloren. Dem Himmel war ich untreu geworden; und die Erde hatte mir, wie ich glaubte, nichts mehr zu biethen.

Die ſüße Kindlichkeit, mit der ich vier Jahr zuvor dem Andenken meines Vaters anhing, lag mir ſo weit aus den Augen, daß ich den Weg nicht bis zu ihr zurück finden konnte. Ich hatte zu viel gelernt. Ich war zu vertraut mit der Hoffnung geworden, um der Erinnerung beſcheidene Opfer zu bringen. Daß ich, die ſo vieles zu entbehren bereit war, mein einziges Gut, und ein ſolches Gut verlieren mußte, ſchien mir unerhört. Keine Religioſität hielt den Ungeſtüm meines Schmerzens auf. Ich klagte nicht; ich murrte gegen die Ordnung des Schickſals. Meine Melancholie wurde dumpfer Kaltſinn.

In dieſem Zuſtande, als ich jede Hand weg ſtieß, die mich tröſtend berühren wollte, blieb ich faſt ein Jahr, unzufrieden mit mir ſelbſt, noch unzufriedener mit der Welt. Bald rief ich meinen Entſchluß zurück, in das Kloſter zu gehen; bald verwarf ich ihn wieder, weil mir das Kloſterleben geſchmacklos vorkam. Ein

Bedürfniß, wofür ich keinen Nahmen hatte, trieb mich vorwärts, wie ich es nennen möchte, und machte alle meine Bemühungen, die Zukunft der Vergangenheit aufzuopfern, fruchtlos. Nie hatte ich mich ſo rebelliſch gefühlt. Ich war bereit geweſen, zu reſigniren; aber nun ich es ſollte, war mir, als müßte ich dem Schickſale noch ſeine ſchönſte Gabe abtrotzen. Und gäbe es denn eine Gabe, die ſchöner wäre, als der Gewinn einer Freundſchaft, wie die, um welche ich weinte? Das fragte ich ſo lange, und verneinte es ſo lange; bis ich zuletzt zu fragen, aber nicht zu wünſchen, aufhörte. Ungeliebt zu ſterben! Der Gedanke wurde mir faſt ſo ſchrecklich, als, ewig verdammt zu ſeyn.

Schon in meinem funfzehnten Jahre hatte ich die meiſten bekannten Romane, unter andern auch Rouſſeau's Heloiſe geleſen. Damahls begriff ich nicht, wie man dieſes Buch ſo gefährlich finden konnte; denn mir hatte es eben ſo oft lange Weile, als Vergnügen, gemacht. Nur einige Stellen hatten ſich tiefer, als es mir lieb war, in mein Gedächtniß geprägt; und dieſe Stellen glühten mit feurigen Zügen jetzt wieder in mir auf, jetzt, da ich in die Zukunft, wie in eine Wüſte, hinſtaunte. "Auch ich werde ſterben, ohne gelebt zu haben!" rief eine Stimme in meiner Bruſt. Ich las die Heloiſe wieder; und nun ſchwärmte meine verlaſſene Phantaſie, der die Freundſchaft keine Nahrung mehr reichte, unter Bildern unglücklicher Liebe. So war ich in meinem neunzehnten Jahre reif für meiu Schickſal.

Beſchäftigt mit Träumen, die zum Glücke Niemand errieth, erwartete ich in einer Geſellſchaft, die mein Vormund geladen hatte, die Ankunft meines Bruders. Privat-Angelegenheiten hatten ihn ein halbes Jahr von uns getrennt. Er war in Rußland geweſen, kam jetzt von da zurück, und brachte, wie er ſchrieb, einen Reiſegefährten aus dem nördlichen Deutſchland mit, der durch unſere Gegend nach Wien reiſen wollte. Ein Reiſegefährte meines Bruders, dacht' ich, was kann der ſeyn, als ein Menſch, der meinem Bruder gleicht? Alſo gewiß kein Menſch, von dem ich mir eine tröſtliche Unterhaltung verſprechen durfte. Doch ergetzte es mich, mir ſein Bild zu entwerfen, nicht, wie ich erwartete, daß er ausſehen würde, ſondern wie ich wünſchte, daß er ausſehen möchte. Denn er wollte, wie mein Bruder ſchrieb, einige Tage bei uns zubringen.

Wären doch alle Kleinigkeiten dieſes Tages für Sie, meine Liebe, ſo merkwürdig, als ſie es für mich geworden ſind! Was ſich von Minute zu Minute zutrug, wollte ich Ihnen erzählen. Wie jeder von der Geſellſchaft ſaß und ſtand, als die Reiſegefährten ankamen, und jedes Wort, das mit mir geſprochen wurde, als ſie angekommen waren, wollte ich Ihnen berichten.

Es war ein heiterer Herbſttag. Wir hatten uns in einem Garten meines Vormundes vor dem Thore verſammelt. Die Geſellſchaft war zahlreich. Es war auf ein Feſt abgeſehen. Den Abend ſollte ein kleines Feuerwerk abgebrannt werden. Mich plagte man mit Fragen über meine üble Laune. Meine Geſpielinnen, — ich will ſie einmahl ſo nennen, aber ich hatte wenig Luſt, mit ihnen zu ſpielen, plünderten die Pflaumenbäume, und warfen einander ihre Beute zu. Ich nahm meine Schere aus dem Etui, und ſchnitt Phyſionomien aus den Blättern.

Aber was ſollen doch Ihnen alle dieſe nichts bedeutenden Dinge? Sie ſehen ſchon voraus, daß der Reiſegefährte meines Bruders, der mich in ſo übler Laune kennen lernte, ein merkwürdiger Mann für mich wurde. Meine Augen entdeckten ihn früher, als mich die ſeinen. Meine ganze Seele ruhte auf ihm, als ich ihn erblickte, ſo daß ich faſt meinen Bruder darüber vergaß. Wie war es auch anders möglich? Er hatte ſo wenig in ſeinem Aeußeren, als in ſeinem Betragen, etwas Aehnliches mit meinem Bruder. Wie kommen, fragte ich mich, die beiden Menſchen zuſammen?

Mein Bruder ſtellte ſeinen Begleiter zuerſt meinem Vormunde, und dann auch mir vor. Ich erröthete wie ein Kind, das noch keinen Fremden geſehen hat. Und das war um ſo merkwürdiger, da dieſer Fremde wirklich einige Aehnlichkeit mit dem Bilde hatte, das ich mir von ihm mit dem Wunſche entworfen, daß er ſo ausſehen mochte. Die Welt würde ihn vielleicht nicht zu den ſchönen Männern zählen. Er war groß und ſchlank, aber mehr ſchmächtig, als ſtark gebaut. Auch in ſeinem Geſichte war mehr Feinheit, als Feuer; aber jeder Zug lebte; und ſein Auge bewegte ſich, als könnte es alle möglichen Sprachen reden. Es kam mir vor, als ob wir in dem Augenblicke ſelbſt in unſerer Laune ſympathiſirten. Er war düſter und zerſtreut; ſein Ton kälter, als ich es von einem ſo feinen Manne, der einem Frauenzimmer das erſte Compliment macht, erwartet hätte. Und doch ſchien er betroffen zu ſeyn, als ich ihn nach einigen allgemeinen Fragen und Antworten der Geſellſchaft überließ, und mich zu einem älteren Bekannten wandte.

Nicht ohne Behuthſamkeit verfolgte ich ihn mit den Augen, ſo wie ich nur glaubte, daß er auf mich nicht merkte. Es war eine kleine Beruhigung für mich, daß er gegen die übrigen Damen, denen er vorgeſtellt wurde, nicht geſprächiger war, als gegen mich. Auch mit den Herren fand er ſich überall kurz ab. Ich zog Eine Bekannte nach der andern auf die Seite, und fragte, wie ihnen der ſonderbare Menſch gefalle. Man fand ihn intereſſant, wie man ſich auszudrücken beliebte, aber nicht liebenswürdig.

Es währte nicht lange, ſo ſtand er, ohne mich geſucht zu haben, wieder bei mir. Er ſprach ſchon mehr, und mit ſo verändertem Tone, als wären wir in der Viertelſtunde, da wir uns nicht geſprochen hatten, um ein Jahr älter und vertrauter geworden. Von Reiſen war die Rede, und vom Einerlei des gewöhnlichen Lebens. Jedes Wort, das er ſagte, bewies mir, daß er viel gedacht hatte, und daß ihm das Leben im Ganzen ungefähr eben ſo vorkam, als mir. Einige Damen, die für geiſtreich gelten wollten, miſchten ſich in unſer Geſpräch. Er hörte ihnen mit eben der Gefälligkeit zu, als mir. Aber wenn ſie etwas ſagten, gewannen ſie dafür eine Artigkeit von ihm. Wenn ich etwas ſagte, war mein einziger Lohn ſein ernſthafter Beifall. Die Damen ſchienen nicht wenig mit ihrem Antheile zufrieden zu ſeyn. Ich war es noch mehr mit dem meinen.

Von nun an wurde ich ſchon unruhig, ſo oft er nur in meine Nähe kam. Er muß eine Geſchichte haben, wie du! ſagte ich mir mit vieler Bedeutung. Ich geſtand mir ohne Hehl, den Menſchen könnte ich lieben.

Die Geſellſchaft zog ſich aus dem Garten in den Saal des Gartenhauſes. Mein Fremder verlor ſich von mir. Unterdeſſen wurde es dunkel. Jeder Herr ſuchte ſich eine Dame. Ich glaubte meinem Fremden ausweichen zu müſſen, und ehe ich mir's verſah, war er es doch, der mich führte. Als wir an Ort und Stelle waren, und die Raketen und Schwärmer Aller Augen und Ohren beſchäftigten, ſtanden wir Beide in ein ſo philoſophiſches Geſpräch vertieft, als ob um uns her eine ſtille Mitternacht ruhte. Wir philoſophirten über Glück und Genuß des Lebens. Liebe nur, ſagte er, mache das Leben genießenswerth; und nur durch Liebe könne man ſo unglücklich werden, daß das Leben mit allen ſeinen Freuden dem Tode gleiche. Das ſagte er, ohne mich anzuſehen, und, wie es ſchien, ohne alle Beziehung auf mich. Aber es ergriff mich wie eine Flamme. Ich wollte ihn leichtſinnig fragen, ob er aus der Erfahrung ſpräche; aber ich vermocht' es nicht. Er räſonnirte in ſeinem Texte fort. Ich machte Anmerkungen, ſo gut es gehen wollte.

Mir lag daran, zu erfahren, wie er mit meinem Bruder bekannt geworden. Ich fragte ihn, um das Geſpräch auf etwas Anderes zu lenken. Er ſah mich hell an, und ſagte leiſe: Durch Sie.

Durch mich? fragte ich erſtaunt. Wie wäre das möglich?

Um Sie kennen zu lernen fuhr er fort, habe ich mich Ihrem Herrn Bruder zum Reiſegefährten aufgedrungen.

Ich konnte kaum athmen. In dem Augenblicke, da er noch weiter fortfahren wollte, kam ein Pulverſchwärmer geflogen, den, wie ich nachher erfuhr, mein Bruder aus überwitziger Laune auf uns zuwarf. Ein lautes Gelächter verrieth ihn, als ich mit einem Schrei zur Seite ſprang. Wir mußten uns nun an die Geſellſchaft ſchließen. Mein Fremder verließ mich, und bald darauf uns Alle, ohne zu ſagen, warum er nicht an dem Abendeſſen Theil nehmen wollte. Mein Bruder und mein Vormund bathen ihn inſtändig, bei uns zu wohnen, ſo lange ſein Aufenthalt in unſerer Stadt dauern würde. Er war nicht zu überreden. Er bath nur um die Erlaubniß, uns täglich beſuchen zu dürfen. Mir empfahl er ſich mit einer flüchtigen Verbeugung. Fort war er.

O wie gern hätte auch ich die Geſellſchaft verlaſſen! Ich wußte kaum noch, wo ich war. Unmöglich konnte ich meinen Platz bey Tiſche einnehmen, ehe ich bei meinem Bruder ausgeforſcht hatte, wie und wo er mit dem Fremden bekannt geworden.

Iſt er deinem Herzen ſchon ſo nahe? fragte mein Bruder lachend. Aber nimm dich in Acht! fuhr er fort. Wenn du klug biſt, ſo beſchneide dieſem Vogel die Federn, oder ſperre ihn in den Käſich, ſo lange er noch kirre iſt. Er hat es in der Art, leicht wieder wild zu werden, und davon zu fliegen.

Ich ſtutzte, faßte mich aber, und ſagte, das ſey keine Antwort auf meine Frage. Ich wollte wiſſen, wie und wo er mit ihm bekannt geworden ſey.

Wo anders, als am Spieltiſche? ſagte mein Bruder lachend, wie das vorige Mahl. Glaubſt du, daß er das Spiel nicht liebt, weil er ein Philoſoph iſt? Er gehört zu den Philoſophen im neuen Styl. Er liebt die Karten, wie die Bücher, und wenn er ſich müde geleſen und geſpielt hat, ſucht er ſich ein Mädchen.

Mir wurde, als ob mich ein Fieber ergriffe. Noch ein Mahl bath ich meinen Bruder, mir ſtatt dieſer unnützen Notizen, die ich für Verläumdung hielt, Antwort auf meine Frage zu geben.

Er drehte ſich herum, und lachte überlaut. Im Weggehen wandte er ſich noch ein Mahl zu mir, und ſagte ſpöttiſch: Schweſterchen, du biſt ja auch eine Philoſophinn. Sollteſt du nicht ſchon heraus gebracht haben, wen du heirathen mußt?

Mit dieſer Apoſtrophe ließ er mich ſtehen. War ich vorher beſtürzt geweſen, ſo war ich jetzt betäubt. Alle meine Gefühle rieben einander auf. Alle meine Gedanken widerlegten einander.

Eine Nacht, wie ſie auf dieſen Abend folgte, hatte ich noch nie durchwacht. Ach! liebe Freundinn, nichts macht uns ſo empfänglich für eine unauslöſchliche Leidenſchaft, als ein Tumult von Empfindungen, aus denen wir ſelbſt nicht heraus finden können, was Liebe und was Haß iſt. Das bloſe Abſterben des Haſſes wird dann ſchon zum Wachsthum der Liebe. Hatte ich denn Urſache, den Fremden zu haſſen? Wodurch konnte ich mich beleidigt finden, wenn er mir fremd war? Aber er war mir nicht mehr fremd. Wenn mein Bruder nicht aus ungeſittetem Scherz mich mit ſeinem Berichte zum Beſten gehabt hatte, ſo war der Mann, von dem ich mir geſtanden hatte, daß ich ihn lieben könnte, der leiſeſten Regung eines ſolchen Gefühls nicht werth. Und wenn ich dieſes nur als möglich dachte, war ich beleidigt in ihm, und mußte ihn haſſen eben darum. Ich rieth und dachte weiter. Hab' ich, ſagte ich zu mir ſelbſt, meinen Bruder recht verſtanden, ſo kommt dieſer Menſch, um meine Hand zu werben. Um meine Hand? Woher weiß er denn, was dieſe Hand werth iſt? Von meinem Vermögen konnte er wohl durch meinen Bruder unterrichtet ſeyn. Was er am Spieltiſche verloren hat, ſoll vielleicht ſeine künftige Frau bezahlen? Gott weiß, wie Vermuthungen, durch die ich mich ſelbſt ſo erniedrigt fühlte, in meiner Seele die Oberhand behalten konnten. Ich ſchämte mich vor mir ſelbſt. Mit dieſer Empfindung ſchlief ich ein, da es ſchon Morgen wurde. Als ich nach einigen Stunden wieder erwachte, fühlte ich mich ſehr bereit, den Fremden bei'm Frühſtücke zu empfangen, zu welchem er eingeladen war. Ich konnte nicht ruhen, bis ich ihm zu verſtehen gegeben hatte, daß er mir gleichgültig ſey. So gleichgültig war er mir!

Man wunderte ſich über meine Munterkeit, als ich zum Frühſtück erſchien. Ich hatte mich über die gewöhnliche Zeit in meinem Zimmer verſpätet. Der Fremde war ſchon da, als ich zur Geſellſchaft kam. Ich begrüßte ihn flüchtig, ſcherzte mit Andern, und that, als wäre er nicht da.

Aber wiſſen mußte ich doch, was mein verändertes Betragen für einen Eindruck auf ihn machte. Um doch etwas mit ihm zu reden, fragte ich ihn, ob er Muſik liebe. Sogleich ſtürmte mein Bruder zu. Sein Freund, ſagte er, ſpiele das Clavier noch beſſer, als ich. Wir müßten ſogleich einmahl eine Sonate zu vier Händen zuſammen probieren. Mein Vormund unterſtützte den Antrag. Meine Weigerung wurde für falſche Beſcheidenheit erklärt. Da ſaß ich nun mit dem Manne, den ich haſſen wollte, Arm an Arm vor dem Clavier, und mußte mit ihm an Einer Harmonie arbeiten. Vom Spielen kam es zum Singen. Wir führten ein Italieniſches Duett ſo gut aus, daß mein Vormund, der ſich auf Muſik beſſer, als auf menſchliche Herzen verſtand, aus voller Ueberzeugung: „Bravo!“ rief. Und nach einer ſo glücklichen Vereinigung unſerer Töne ſollte ich wieder einen kalten, vereinzelten Ton anſtimmen?

Mein Fremder blieb lange. Er ſprach viel. Mehr als Ein Mahl ſah ich ihn darauf an, ob es wahr ſeyn könne, was mein Bruder von ihm erzählt hatte. Seine Mienen, ſeine Ausdrücke, ſein ganzes Weſen ſagten: Nein! In der Lebhaftigkeit, mit der er ſprach, kam er mir noch ſchöner vor, als den vorigen Tag. Als er uns auf einige Stunden verließ, um mit meinem Bruder ſpazieren zu reiten, bedauerte ich, daß ich nicht auch das Reiten gelernt hatte, um von der Partie zu ſeyn.

Aber ich komme nicht zu Ende, wenn ich den langen Faden, der Geſchichte meiner Anhänglichkeit an dieſen ſonderbaren und einzigen Menſchen verfolgen will. Sie können ungefähr denken, wie er mir täglich lieber wurde, und was ich fühlte, als ich mit Gewißheit zu entdecken glaubte, daß ſeine Blicke die meinen ſuchten. Es war mehr als wahrſcheinlich, daß er nicht ohne Urſache gekommen war. Und wenn er um meine Hand anhalten ſollte, was ſollte ich dann thun? Er war zwar Proteſtant, aber von alter Familie, und ſehr reich. Mein Vormund und mein Bruder ſchienen eine Verbindung mit ſeinem Hauſe zu wünſchen. Er war vier und zwanzig Jahr alt. Die ſeltenen Vorzüge ſeines Geiſtes litten keinen Zweifel; und ein ſolches Zuſammentreffen der Urtheile und Empfindungen, wie zwiſchen mir und ihm, hatte ich noch nie erlebt. Aber was iſt das Alles, ſagte ich dann zu mir, wenn ſeine Sitten ſo ſind, wie mein Bruder ſie beſchreibt? Meine Gewiſſenhaftigkeit wachte wieder auf. Ich beſchloß, ihn nicht zu lieben, bis ich gewiß wiſſe, daß er ein beſſerer Menſch ſey, als er nach den Berichten meines Bruders war.

Was beſchließt man nicht, wenn man ſich ſelbſt verhehlt, was man will! Mein Fremder, der ſich nur drei oder vier Tage bei uns aufhalten wollte, war ſchon acht Tage da. Mehr als Ein Tete a Tete hatte uns ſchon vertrauter gemacht. Aber noch war ich ſo wenig, als Jemand von den Meinigen, näher von ſeinen Abſichten unterrichtet. Was Anfangs meine Neugierde reizte, wußte ich nun freylich. Aber nun wollte ich das Beſte wiſſen. Ein reiſender Mahler hatte mein Porträt bei meiner verſtorbenen Freundinn geſehen, und ſich dabei von dieſer ſo Vieles erzählen laſſen, daß er nicht ruhete, bis er meine Bekanntſchaft gemacht hatte. Mit dem Eindruck dieſer Bekanntſchaft, und mit den Erzählungen meiner Freundinn und meinem Porträt war er weiter gereiſet. Durch ihn hatte mein Fremder erfahren, was er von mir wußte, noch ehe er meinen Bruder kennen lernte, und ſo war er auf den Einfall gekommen, meinen Bruder zu uns zu begleiten. Bei dieſer Löſung des Räthſels befand ſich meine Eitelkeit gut genug; aber mein Herz blieb unbefriedigt.

Aus den acht Tagen, die unſer Gaſt bei uns bleiben wollte, als wir ihm die kürzere Friſt aus dem Sinne geredet hatten, waren nun vierzehn geworden. Er ging bei uns aus und ein, als ob er ein Mitglied unſerer Familie wäre. Aber ſtatt ſich zu erklären, wurde er zurückhaltender und finſterer. Endlich bei einem Spaziergange fragte ich ihn einmahl, was ihm fehle? Er ſah mich mit ſchwimmenden Augen an. Ich glühete. Wir ſprachen kein Wort mehr, und gingen weiter. Der Weg führte uns nach dem Garten meines Vormundes. Wir gingen raſcher. Die übrige Geſellſchaft folgte weit hinter uns. Wir kamen allein in den Saal, wo wir am Abend ſeiner Ankunft beiſammen geweſen waren. Er ließ meinen Arm los, ging auf und ab, und wandte ſich auf Ein Mahl zu mir: "Dort am Fenſter ſtanden Sie, als ich Sie zum erſten Mahle darauf anſah, ob ich Sie wohl lieben dürfe." Ich ſtand wie eine Bildſäule. Er trat dicht vor mich, ſah mir in's Auge, als ob er in eine andere Welt blicken wollte, faſte meine beiden Hände, und ſagte tief bewegt: Könnten Sie wohl meine Freundinn werden? — Das bin ich! antwortete ich, ohne recht zu wiſſen, was ich dachte. Er ſchlang beide Arme feſt um mich. Ich fühlte das Feuer ſeines Kuſſes. — Ach! rief er, indem er ſich los riß, daß ich Sie doch nie kennen gelernt hätte! — Er wandte ſich von mir, und lehnte ſich mit dem Geſichte gegen das Fenſter.

Ich war im Begriffe, den Saal zu verlaſſen. So bald er hörte, daß ich die Thür bewegte, eilte er auf mich zu. Er bath mich flehentlich, zu bleiben.

Jetzt konnte ich reden. Ich ſah ihn ſo verwundert an, als ich mich fühlte. In einem, vielleicht ſpottenden Tone ſagte ich: Wenn Sie wünſchen, mich nicht kennen gelernt zu haben, was liegt Ihnen denn an meiner Geſellſchaft?

Er ſchlug die Augen nieder. Meine rechte Hand hielt er feſt. Dann blickte er mich wieder an, dann wieder zu Boden. Sichtbar ſuchte er eine Antwort, und fand keine. Ich verſuchte, ihm meine Hand zu entziehen, und nahm das Wort für ihn: Sie ſind ein unbegreiflicher Mann. Wenn Sie mir noch etwas zu ſagen haben, ſo ſagen Sie es ſchnell, und kommen Sie mit mir. Es wird ſchicklicher ſeyn, wenn uns die Geſellſchaft im Garten antrifft.

Er ſchien ſich gefaßt zu haben. Traulich bückte er ſich zu mir, und ſagte halb leiſe: Ich ſehe Sie heute vermuthlich zum letzten Mahle. Ich darf Ihnen alſo geſtehen, daß ich Sie jetzt ſchon mehr liebe, als ich darf, und daß ich fühle, meine Liebe würde grenzenlos werden, wenn ich mit Ihrem Werthe noch vertrauter würde. Ich war unglücklich, als ich kam. Ich bin viel unglücklicher, nun ich gehe.

Wann gehen Sie? fragte ich, als ob er mich in dem Augenblicke ſchon verließe. Als er antworten wollte, hörten wir die Geſellſchaft kommen. Ich ſammelte mich, ſo viel ich vermochte; aber ich war an allen Sinnen zerrüttet.

Als mein Freund, — ſo ſoll er nun unter uns heißen, — mich nach Hauſe führte, ging ich an ſeiner Seite ſtill, als folgten wir einer Leiche. Verloren! verloren! wiederhohlte ich Ein Mahl über das andere in meinen Gedanken. Auch den verloren! — Er, als ob er ſich an mir feſt halten wollte, drückte, während wir gingen, meinen Arm an ſeine Seite; und ich glaubte, ich müßte mich gegen ihn lehnen, um mit ihm zu ſinken. Ach! da ich wußte, daß wir uns trennen ſollten, fühlte ich erſt, daß ich ſein war.

Er ſpeiſete zu Abend bei uns, und blieb bis tief in die Nacht. Nur er war für mich da, und, ich ſah es, nur ich für ihn. Wir ſaßen neben einander, erſt am Tiſche, dann auf dem Sopha, dann am Clavier. Mit einer Vertraulichkeit, die er in Geſellſchaft nie gezeigt hatte, küßte er mir bei'm Abſchiede die Hand. Des folgenden Morgens kam, ſtatt ſeiner, ein Billet mit der Nachricht, daß ein Brief, den er bei ſeiner Zurückkunft zu Hauſe vorgefunden, ihn genöthigt habe, auf der Stelle zu einem Freunde zu reiſen. Er hoffe aber, uns bald wieder zu ſehen.

Nun war ich ja wohl unglücklich? Können Sie mir's glauben, liebe Freundinn? Ich war es nicht. Alle meine Gedanken hatten ſich herum gewandt. Er liebte mich. Das war mir gewiß. Mehr als dieſe Gewißheit bedurfte ich nicht, um zu erwarten, daß ich ihn wenigſtens noch Ein Mahl wiederſehen würde, und dieſes Wiederſehen war Alles, was ich in der Betäubung meines Herzens wünſchte. Daß kein Brief von ihm kam, beſtärkte mich in der Hoffnung, ich werde ihn *bald* wieder ſehen.

Meine Hoffnung betrog mich nicht. Nach ſiebzehn Tagen, — ich hatte ſie alle gezählt, — war mein Freund wieder da. Eine heitere Zuverſicht glänzte auf ſeiner Stirn. Er nannte den Ort, wo er geweſen war, verſchwieg aber den Nahmen ſeines angeblichen Freundes. Als wir uns Glück gewünſcht hatten zu ſeiner Wiederkunft, theilte er uns ſeinen Plan mit, die Reiſe nach Wien aufzugeben, und, da ihm ſein Vater unterdeſſen die Erlaubniß dazu ertheilt habe, den Winter bei uns zuzubringen. Einen ganzen Winter? dachte ich frohlockend. Was iſt dann der Reſt der Zukunft? Wenn man, wie Rouſſeau meint, tauſend Jahr in einer Viertelſtunde leben kann, welche himmliſche Ewigkeit wird dann dieſer Winter ſeyn!

In mir und um mich wurde Alles anders, nun mein Freund mir anders erſchien. Es war eine große Veränderung in ihm vorgegangen. Das ſah ich unwiderleglich. Was es für eine war, hoffte ich in dem nächſten Tete a Tete zu erfahren. Daß ich nicht dabei verloren hatte, bewies mir der erſte Blick, mit dem er mich wieder begrüßte.

Es traf ſich bald, daß wir uns allein ſahen. Er kam, meinen Bruder zu ſprechen, der ausgegangen war, und fand mich auf deſſen Zimmer, wo ich dann und wann zu zeichnen pflegte, weil es da heller war, als im übrigen Theile des Hauſes. Ich wollte aufſtehen. Er bath mich, ſitzen zu bleiben, nahm ſich einen Stuhl, ſetzte ſich neben mich, ſprach ein Weniges über meine Zeichnung, und eilte zur Hauptſache. Was er mir weitläuftig ſagte, will ich kurz zuſammen faſſen. Kein Freund hatte ihn abgerufen, als er uns ſo plötzlich verließ. Seine Abſicht war, allein zu ſeyn, um mit Beſonnenheit einen feſten Entſchluß zu faſſen. Was er mir von dieſem Entſchluſſe mittheilen dürfe, ſey, daß er mir auf jeden Fall, das Schickſal möge es gut oder übel mit ihm meinen, das Geheimniß ſeiner unglücklichen Lage entdecken wolle, ehe er es wagen werde, mir entweder ſeine Hand zu biethen, oder ſich auf immer von mir los zu reißen. Noch ſey zu Beidem nicht die Zeit. Vielleicht könne ſich in kurzem Manches ändern. Er bath mich flehentlich, bis dahin, daß er deutlicher reden dürfe, an ſeine Aufrichtigkeit und Liebe zu glauben, und wenn ich wirklich ſeine Freundinn ſey, mit ihm im ſchönen Genuß der Gleichheit unſerer Seelen zu verſuchen, wie ſehr ich es ſeyn könnte. Dieſes ſagte er in einem ſo geſetzten Tone, daß ich überzeugt fühlte, die Gründe nach denen er handelte, müßten von edler Art ſeyn. Ich hatte ihm vorher nicht zugetraut, daß er überhaupt nach Gründen und Planen handeln könne. Von dieſer Stunde an faßte ich eine Achtung für ihn, die mit jedem Tage wuchs. Das Beunruhigende meiner Liebe verlor ſich in der Zuverſicht der Freundſchaft. Er ſelbſt mußte mich daran erinnern, daß ich ihn noch viel zu wenig kenne, um auf ſeine Liebe zu bauen.

Wenn ich doch Worte hätte, Ihnen das Glück dieſes Winters fühlbar zu machen; wie ich meinen Freund nach und nach und bei den mannigfaltigſten Veranlaſſungen ſo kennen lernte, daß ich ihn für einen der trefflichſten Menſchen halten würde, auch wenn ich nicht wüßte, daß er der einzige Mann war, durch den ich als Weib glücklich werden konnte! Die Einheit unſerer Gefühlsart, unſeres Geſchmacks, unſerer Neigungen und Abneigungen, ging bis zum Wunderbaren weit. Seine Aufmerkſamkeit, mir kleine Freuden zu bereiten, zog ihn bis in den engſten Kreis meiner Häuslichkeit. Kein Zug in ſeinem Betragen beſtätigte den Leichtſinn, den ihm mein Bruder beigelegt hatte. Er machte Alles mit, was die Umſtände forderten. Er erſchien bei Hofe, ſo oft es nöthig war. Er nahm Theil an unſeren Bällen und Concerten. Er verlor auch zuweilen mehr Geld im Spiele, als er hätte ſollen. Aber an keinem Vergnügen dieſer Art hing er mit Leidenſchaft. Um mich zu ſeyn, mit mir zu plaudern, zu leſen, Clavier zu ſpielen, war, wie er ſelbſt ſagte, ſeine große Angelegenheit. Auch in den Geſellſchaftszirkeln ſchienen wir an einander gefeſſelt. Wo ich war, war er; wo er fehlte, da war ich nicht. Und ſo wie unſere Liebe zur Freundſchaft veredelt wurde, ſo redete unſere Freundſchaft die Sprache der Liebe. Ja, ich habe Verzicht gethan auf die Erfüllung meines letzten Wunſches. Aber ich ſterbe doch nicht, ohne gelebt zu haben. Ich habe gelebt, wann ein Druck ſeiner Hand mir ſagte, was ich ihm werth ſey. Ich habe gelebt, wann mich an ſeiner Seite bei gleichen Worten und Tönen gleiche Empfindungen durchdrangen. Ach! ich habe gelebt, wann er ſeinen Arm um mich ſchlang, wann ſein Herz an meiner Bruſt, mein Kopf auf ſeiner Schulter ruhete, und die Welt mein war in ihm.

Aber mitten in der Fülle dieſer Freuden kamen ſchon Augenblicke, da ich ahndete, was mir bevor ſtand. Oft, wann er mir noch eben geſchworen hatte, er wünſche kaum glücklicher zu ſeyn, wandte er ſich auf Ein Mahl weg von mir, und ſtand mit geſunkenen Armen. Fragte ich ihn dann, was ihm fehle, ſo fertigte er mich mit unbefriedigenden Antworten ab, oder er vertröſtete mich auf die Zeit, da er mir ſein Geheimniß werde entdecken können. Noch öfter war er mißmuthig, zerſtreut, und unempfänglich für alle Freude. Ich bemerkte, daß dieſe Laune ſich nach den Poſttagen richtete, und daß er nie düſterer war, als wann er Briefe erhalten hatte.

Die Spannung, in der wir uns fühlten, wann wir mit einer Aufrichtigkeit, als ob wir uns ſeit Jahren kennten, alle unſere Angelegenheiten zuſammen theilten, und doch mit einer Aengſtlichkeit, als ob wir eine Todſünde zu vermeiden hätten; dieſer Zuſtand, der lange Zeit den Genuß jeder mittheilbaren Empfindung erhöhte, wurde nach und nach beſchwerlich, und zuletzt ſchmerzhaft. Mehr als Ein Mahl brannte mir die Frage auf der Zunge: Biſt du kein freier Mann? Und nie ſprach ich ſie aus, weil ich mich vor der Antwort nicht minder, als vor ſeinem Unwillen, fürchtete. Wir waren zuſammen den Vertrag eingegangen, ganz der Gegenwart zu leben, und die Zukunft aus den Augen zu verlieren, bis er ſelbſt den Vorhang aufziehen würde, der ſie verbarg. Ich beſorgte, daß ich, ſtatt ſeiner, dieſen Vorhang mit einer Frage aufziehen ſolle. Eben weil ich das dachte, unterdrückte ich die Frage.

Der glückliche Winter war vorüber. Mein Freund erhielt von ſeinem Vater den Befehl, mit dem Frühlinge nach Hauſe zu kommen. Und noch immer war nicht von der Zukunft die Rede. Endlich, da er meiner Unruhe, wie es ſchien, nicht länger zuſehen konnte, kündigte er mir ſeine Abreiſe an. Wir müſſen uns, ſagte er, auf drei Monathe trennen. Dieſe drei Monathe ſind die letzte Friſt meiner Erwartung. Ich habe die Würfel geworfen. Ich werde ſehen, wie ſie liegen. In drei Monathen komme ich wieder.

Ich erſchrack, mich dem Ziele, das ich nicht ſehen durfte, ſo nahe zu wiſſen. Drei Monathe kamen mir in dieſem Gefühle wie eine fürchterliche Ewigkeit vor. Die Thränen ſtürzten mir aus den Augen.

Mein Freund wurde blaß. Er verlor die Faſſung. Er küßte mir feierlich die Hand, und ſagte mit einem Tone, der mir das Herz zerriß: Ich bin nicht frei. Meine Hand iſt gefeſſelt, Mein Herz gehört halb einer Andern.

Da lag das ſtolze Schloß meiner Träume! Ich fühlte nicht, was ich ihm war. Ich fühlte nur, daß eine Andere ihm wenigſtens zum Theil ſey, was ich allein ihm ſeyn zu können geglaubt. Wenn er mich gehaßt hätte, es wäre mir in dem Augenblicke lieber geweſen.

Und doch wurde es ihm ſo leicht, ſich vor mir zu rechtfertigen, als er wieder das Wort nahm, und ſelbſt das Verdammungsurtheil über ſich ſprach. Er betheuerte, daß er mit Jener, die ihm noch immer theuer ſey, unmöglich ein erträgliches Glück finden könne, ſeitdem er meine Bekanntſchaft gemacht habe; aber in meinen Armen habe er gehofft, Jene zu vergeſſen.

Abſcheuliche Hoffnung! rief ich. Noch abſcheulicher würde es ſeyn, wenn ich je etwas beitrüge, eine ſolche Hoffnung zu erfüllen. Warum riſſen Sie ſich nicht los von mir? Warum gingen Sie nicht, da es noch Zeit war?

Wohin? fragte er treuherzig.

Wohin? erwiederte ich. Iſt das eine Frage? Zurück zu der, der Sie untreu geworden ſind.

Er ſchüttelte den Kopf.

Disputationen dieſer Art führen zum Beſchluß immer dahin zurück, von wo man ausging, und unſer Verſtand iſt nur zu bereitwillig, ein Unrecht verzeihlich zu finden, das ein Mann, den wir lieben, aus Liebe zu uns beging. Mich ganz zum Verſtummen zu bringen, fügte mein Freund noch die Nachricht hinzu, daß er durch eine Verbindung mit ſeiner erſten Geliebten den Haß ſeines Vaters auf ſich laden würde, und daß er jetzt gegründete Hoffnung habe, ſie an einen Andern verheirathet zu ſehen. Er wußte wohl, wie ſchwer dieſer letzte Beruhigungsgrund bei mir in die Wage fiel.

Mit einem Leichtſinn, der unſerer Gewiſſenhaftigkeit vielleicht nicht zur größten Ehre gereichte, kehrten wir für die wenigen Tage, die er noch bei uns zubringen wollte, zu unſerer alten Loſung zurück, nur der Gegenwart zu leben. Ich läugne nicht, die Nachricht, daß die erſte Geliebte meines Freundes einen Andern heirathen könne, hatte ſie in meiner Vorſtellung ſehr herabgeſetzt. Meine Ruhe hatte bei dieſer Herabſetzung nicht wenig gewonnen. Daß mein Freund dennoch mit ſolcher Achtung von ihr ſprach, machte ihn von neuen meiner Achtung werth. Er ſchien mehr zwiſchen Liebe und Gewiſſen, als zwiſchen Liebe und Liebe zu ſchwanken. Seine Unentſchloſſenheit war ein Verdienſt.

Vor einer Nebenbuhlerinn brauchte ich mich nicht zu fürchten. So räſonnirte ich mein krankes Herz in Schlummer. Ich wuſte nicht, daß ich mit leeren Einbildungen ſpielte.

Mein Freund reiſete ab. Ich kannte mich ſelbſt nicht in der Entſchloſſenheit, mit der ich ſeinem Wagen nachſah. Viel war nun die Rede von ihm zwiſchen mir, meinem Vormunde, und meinem Bruder. Ich vernahm nicht ohne Schrecken, daß Beide mich und meinen Freund völlig als Verlobte anſahen, und ſchon Ausſteuer und Abfindung zuſammen berichtigten. Ich glaubte ein Recht zu haben, nach den Gründen eines ſo voreiligen Verfahrens mich zu erkundigen. Man lachte mir in's Geſicht. Ich wurde ſehr ernſthaft. Ich verſicherte, daß ich nichts weniger, als verſprochen ſey. Und nun denken Sie, was ich fühlen mußte, als ich erfuhr, daß mein Freund den Tag nach dem Abend, da es zwiſchen mir und ihm zu der unerwarteten Erklärung gekommen war, bey meinem Vormunde und meinem Bruder förmlich um meine Hand geworben, und ihre Einwilligung erhalten hatte.

Ich ſtand verwundert und beleidigt. Was auch immer meinen Freund beſtimmt haben mochte, ſich der Einwilligung meiner Verwandten früher, als meines eigenen Ja, zu verſichern; es war etwas in dieſem Schritte, das mir ſeiner und meiner unwürdig ſchien. Aus dem Bündniſſe unſerer Herzen war ein Heirathsantrag geworden. Mein Ja war vorausgeſetzt. So wenig ich mir eines übermäßigen Stolzes bewußt war; dieſes Mal regte ſich doch etwas mehr, als Selbſtgefühl, in mir. Wenn mein Freund wagen durfte, förmlich um mich zu werben, wozu denn die feierliche Comödie, die dieſer Werbung vorher ging? Ein verdrießlicher Gedanke jagte in meiner Seele den andern. Meine Phantaſie hatte manches geheime Feſt im lieblichen Vorgefühle des Augenblicks gefeiert, da ich meinen Freund entzücken wollte mit dem Worte "Ewig dein!" Dieſe Feſte waren nun geſtört. Die geſparte Gabe meines Herzens war unter den Brautſchatz geworfen.

Unſchlüſſig, wie ich mir Genugthuung verſchaffen wollte, wartete ich auf den erſten Brief von meinem Freunde. Er kam bald, aber eingeſchloſſen in einem Briefe an meinen Vormund, und ſo geſchrieben, daß er von dieſem und von der ganzen Welt geleſen werden konnte. Ich beantwortete ihn in demſelben Style; erhielt wieder eine ähnliche Replik, und beantwortete ſie gar nicht.

Alſo auch um die Freuden eines erwarteten Briefwechſels voll Wahrheit und Liebe war ich betrogen. Mein Freund wurde mir zu unerklärlich, als daß ich länger mit Wohlgefallen hätte an ihn denken können. Und wenn ich ihn darum nicht weniger liebte, ſo gab mir doch meine Liebe keinen Genuß. Ich fühlte ein brennendes Bedürfniß, etwas zu thun, um ihm zu beweiſen, daß ich nicht gemacht ſey, mich in Verhältniſſen, wie die unſeren, bloß leidend zu verhalten. Und dieſer Laune verdanke ich vielleicht die Kraft, bei ſeiner Zurückkunft zu handeln, wie wenigſtens nicht jedes Weib an meiner Stelle gehandelt haben würde.

Ehe zwei Monathe um waren, ſah ich ihn wieder. Er überraſchte uns auf dem Lande, wo wir ſeit einigen Wochen wohnten. Mein Vormund empfing ihn mit Frohlocken, als ob er ſchon Anſtalten zum Verlobungsfeſte machen müßte. Ich begrüßte ihn höflich. Meine Zurückhaltung ſchien ihn nicht zu befremden. Er ſah mich einige Mal an, als ob er mit einer Erklärung Alles gut machen wolle. Ich erwiederte dieſe Blicke nicht. Aber ich konnte nicht umhin, ihn mit einer Aufmerkſamkeit zu betrachten, als ob ich ihn noch nie geſehen hätte. Er ſchien nicht mehr derſelbe Menſch zu ſeyn. Seine Züge verwilderten, ſo oft er, in Gedanken verloren, zur Seite blickte. In ſeinem Gange war ein Ungeſtüm, in ſeinen Bewegungen eine Unregelmäßigkeit, in ſeinen Ausdrücken eine Ueberſpannung, die ich an ihm nicht kannte. Er lachte und ſcherzte mit Heftigkeit. Und wenn er durch ſeine Einfälle und Reflexionen die Geſellſchaft ergetzt hatte, ſank er zuſammen, und wurde blaß, wie ein erſchöpfter Menſch. Dann warf er mir Blicke voll glühender Wehmuth zu, als wollte er um Erlöſung flehen. Dann ging er mir nach, um mit mir allein zu reden, während ich es vier Tage lang dahin zu bringen wußte, daß wir uns nie allein ſahen. Mein Vormund und mein Bruder ließen uns gewähren.

Eine Rolle, die unſer Herz nicht mitſpielt, wird bald ermüdend. Ich mußte denn doch am Ende wiſſen, was mein Freund eigentlich wolle. Vorbereitet war ich. Ich ließ mir zuletzt ein Tete a Tete gefallen.

Das Landgut meines Vormundes ſtieß an die Donau. Von den Terraſſen eines Gartens, der nach einer andern Seite im Engliſchen Geſchmack angelegt war, hatte man die Ausſicht über den ſchimmernden Strom. Hier blieb ich, nach einem Spaziergange mit meinem Freunde ſitzen, während mein Bruder für gut fand, uns allein zu laſſen, um ſich mit dem Förſter zu unterhalten.

Gott Lob, ſagte mein Freund, daß ich endlich einmahl wieder ein Wort mit Ihnen reden kann. Zuerſt Verzeihung!

Verzeihung? erwiederte ich. Ich wüßte kaum, daß Sie mir etwas gethan hätten, das einer beſondern Verzeihung bedürfte.

Er ſah mich an. — Ich habe gethan, ſagte er, was ich mußte; habe mich ſelbſt mißhandelt, um zu thun, was ich mußte; und das Alles, ſo wahr ich nicht deines Haſſes werth ſeyn mag! weil ich dich liebe. Nicht eher, bis ich dir alle meine Verirrungen geſtanden habe, nicht eher, bis du die Art billigſt, wie ich ſie wieder gut machen will, werde ich dich ernſtlich fragen, ob du mein Weib zu ſeyn dich entſchließen kannſt.

O! ſagte ich, was dieſe Frage betrifft, die haben Sie ſich ja ſchon vor acht Wochen von meinem Vormunde beantworten laſſen.

Er richtete ſich mit einem Selbſtgefühl auf, das bei dieſer Gelegenheit ſehr unrecht angebracht ſchien. Thereſe ſagte er, du willſt mich ſtrafen, und du kränkſt mich nur dafür, daß ich aus unüberwindlicher Liebe zu dir that, was ich ſonſt nicht gethan haben würde. Aber du ſollſt mich nicht nach Fragmenten meines Betragens richten. Höre meine ganze Geſchichte. Dann entſcheide, wo ich Ruhe finden ſoll, in deinen Armen, oder im Grabe!

Ich kann Ihnen ſeine Erzählung nicht mit ſeinen eigenen Worten wiederhohlen. Ich will Ihnen das Weſentliche davon ſo mittheilen, als wäre ich Augenzeuge von dem geweſen, was ich durch ihn weiß.

Mein Freund war der Sohn eines achtungswerthen, aber ſtrengen und ceremonioſen Vaters. Als einziger Sohn wurde er einer Erziehung unterworfen, die ſein Vater methodiſch für ihn berechnet hatte, und die alle Freiheit ſeines Geiſtes erdrückt haben würde, wenn die widerſtrebende Kraft ſeines Weſens nicht ſtärker geweſen wäre, als jeder Druck widernatürlicher Maximen und Lehren. Zu den Sitten, die ihm durch ſeine Hofmeiſter eingeprägt wurden, gehörte eine ſorgfältige Entfernung von unſerem Geſchlechte. Er durfte nie mit einem Frauenzimmer allein ſeyn, ſo wenig mit einem erwachſenen, als mit einem Kinde. Selbſt der Liebe ſeiner Mutter wurde er entzogen, um, wie ſein Vater ſagte, ein deſto ſoliderer Mann zu werden. Der Erfolg dieſer Erziehung war, daß mein Freund in einem Alter, worin Knaben und Mädchen gewöhnlich noch eine Art von Abneigung gegen einander fühlen, ohne Wiſſen ſeiner Aeltern und Pädagogen ſchon heimlich eine Geliebte hatte. Seine Geliebte war, wie er, ein Kind, aber ein ſo ausgezeichnetes Kind, daß ſie ſeine Zuneigung verſtand, wie ihre Franzöſiſche

Grammatik. Die Häuſer ihrer und ſeiner Aeltern lagen nahe bei einander. Ein Bruder der merkwürdigen Kleinen, den mein Freund öffentlich beſuchen durfte, gab Gelegenheit, daß er, freylich nicht anders, als in Geſellſchaft, auch oft das Schweſterchen beſuchte; und als der junge Mann funfzehn, und das Mädchen vierzehn Jahr alt war, hatten beide ſchon mehr als Ein Mal günſtige Augenblicke zu finden gewußt, um geheime Verabredungen über ihre künftige Heirath zu treffen.

Eine Trennung von zwei Jahren, die mein Freund unter der Aufſicht eines Hofmeiſters auf einem entfernten Gymnaſium zubringen mußte, ohne während dieſer Zeit das väterliche Haus zu beſuchen, hatte die gegenſeitige Zuneigung des phantaſirenden Pärchens nicht geſchwächt. Eine Stunde des Wiederſehens war genug, um ſie von neuen auf Jahre an einander zu knüpfen. Es wurde nun auch ein geheimer Briefwechſel zwiſchen ihnen eingeleitet.

Der geheime Briefwechſel dauerte fort, als mein Freund in ſeinem achtzehnten Jahre auf die Univerſität geſchickt wurde. Aber um dieſe Zeit wurden auch die Wünſche des jungen Mannes lebhafter. So treu er ſeiner Friederike in Gedanken blieb, ſo wenig genügten ihm Gedanken. Er machte Bekanntſchaften unter ſeinen Mitſtudirenden, die älter waren, als er. Seinen Hofmeiſter, der ihn mit Studien ängſtigte, zu betriegen, wurden bald Mittel gefunden. In luſtigen Zirkeln verſchwärmte er erſt Stunden, und dann ganze Abende, als er es ſo weit gebracht hatte, daß der Mann, der ſeinen Freuden im Wege ſtand, ihn nicht mehr bey ſeinem Vater anklagen durfte, um eine Stelle zu behalten, die er mit dem Geſtändniß verloren haben würde, daß er den jungen Herrn nicht nach dem ſtrengen Verlangen des Vaters regieren könne. Zum Glück waren die muntern Gefährten meines Freundes nur wild, nicht ſittenlos. Er wurde mit ihnen ein Student in der ganzen

Deutſchen Bedeutung des Worts; aber er behauptete ſeine Unverdorbenheit. Unterdeſſen bedurfte er einer Liebſchaft, die ihm etwas mehr, als ſchriftlichen Umgang, gewährte. Er fand ſie, weil er ſie ſuchte. Aber eben durch dieſes leichtſinnige Flattern und Irren wurde mein Freund, wie er mich verſichert hat, feſter an ſeine Friederike gebunden. Von allen Abwegen kam er zu ihr zurück. Die Vorwürfe, mit denen er ſich ſelbſt für ſeine Untreue ſtrafte, überzeugten ihn, daß er nur durch Treue glücklich werden könnte.

Noch immer war der Vater meines Freundes nicht von der geheimen Verbindung ſeines Sohnes unterrichtet. Der ceremoniöſe Ernſt, in dem er lebte und webte, hielt Neuigkeiten von ſeinem Hauſe zurück, an denen man in der Stadt oft ſchon ſich müde erzählt hatte. Und mit der Familie, von welcher die Geliebte ſeines Sohnes ein Mitglied war, ſtand er gar in einem Verhältniſſe, das Niemand begreifen konnte. Man wußte nicht anders, als, daß beide Familien in dem beſten Vernehmen lebten. Und doch war der Vater meines Freundes ein Mal in einer Geſellſchaft, da ein Bekannter vom Hauſe zufällig, und ohne von geheimen Abſichten und Verbindungen etwas zu wiſſen, Friederike'n als eine ſchickliche Partie für ſeinen Sohn in Vorſchlag brachte, in Gluth und Flammen gerathen. Er hatte mit unerklärbarem Ungeſtüm verſichert, daß er ſeinen Sohn lieber todt ſehen, als jene Verbindung zugeben würde. Mein Freund war gegenwärtig bei dieſem Vorfalle. Er wurde dadurch um ſo behuthſamer, aber auch um ſo beſorgter wegen der Zukunft. Der Eigenſinn ſeines Vaters war, wie er wußte, ein ſprödes Metall, das aller Verarbeitung trotzte.

Was Jahre lang die Klugheit verheimlicht hatte, verrieth die Unachtſamkeit in einer Minute. Mein Freund hatte, als er eines Tages im Begriff war, zwei Briefe, einen an ſeinen Vater, und einen andern an den Bruder ſeiner Geliebten, mit einer Einlage auf die Poſt zu ſchicken, in der Zerſtreuung die Aufſchriften verwechſelt. Eine unerwartete Citation zu ſeinem Vater ließ ihn vermuthen, daß etwas Wichtiges vorgefallen ſeyn müſſe. Er reiſete eilig nach Hauſe, und vernahm ſein Schickſal zugleich mit einem Urtheilsſpruche. Enterbung und der Fluch ſeines Vaters ſollten ſein Loos ſeyn, wenn er nicht auf der Stelle dem Mädchen entſagte, dem er ſich zugeſchworen hatte. Er verlangte Gründe zu hören. Der Wille ſeines Vaters wurde ihm als ein zureichender Grund und als ein Felſen, den keine Widerſetzlichkeit und keine Bitte bewegen könnten, in den Weg gelegt. Mein Freund, der nicht umſonſt einen Theil des väterlichen Eigenſinns geerbt hatte, war eben ſo wenig Willens, ſein Wort zu brechen. Alle Drohungen und Verheißungen ſeines Vaters lockten ihm die geforderte Entſagung nicht ab. Das Aeußerſte, wozu er ſich endlich verſtand, war nur das Verſprechen, ſeine Friederike nicht zu heirathen ohne den Willen ſeines Vaters. Der alte Mann ſchien wenig beruhigt dadurch zu werden.

Traurige Zeiten folgten nun für meinen Freund. Die Mutter ſeiner Friederike, ſeit kurzem eine Wittwe, die bis dahin ſo wenig, als ſein Vater, vermuthet hatte, was ſie nicht wiſſen ſollte, verboth ihm ihr Haus. Er wurde nach der Univerſität geſchickt, und ſeine Geliebte an einen andern Ort. Wohin? Das ſollte für ihn ein Geheimniß bleiben.

Aber der Bruder Friederike'ns, deſſen Wohlwollen für meinen Freund den Gehorſam gegen die Befehle ſeiner Mutter überwog, ließ ſich endlich erbitten, und übernahm wieder die Beſorgung eines Briefwechſels zwiſchen dem getrennten Paare. So bald mein Freund den Aufenthalt ſeiner Geliebten wußte, war keine Furcht und keine Ueberlegung mächtig genug, ihn von der Ausführung eines romanhaften, aber glücklichen Gedanken abzuhalten. Er verſah ſich auf ein halbes Jahr mit Gelde, entwiſchte ſeinem Hofmeiſter, und reiſete verkleidet und unter fremden Nahmen in die Gegend, wo ſeine Friederike ſich bei entfernten Verwandten aufhielt, die ihn nie geſehen hatten. Seinem Vater ſchrieb er, daß er aus Mißmuth über ſein Schickſal auf einige Monathe ein Einſiedler werden, und zur rechten Zeit ſchon wieder zum Vorſchein kommen wolle. Um ganz ſicher zu gehen, hielt er ſich faſt einen Monath verſteckt in Hamburg. Während dieſer Zeit waren, wie er es erwartet hatte, auf dem Landgute in Holſtein, wo Friederike wohnte, und ſehr genau bewacht wurde, Erkundigungen nach ihm eingelaufen. Nachdem auf dieſe Erkundigungen die Antwort zurück ergangen war, daß ein Mann, wie mein Freund, ſich in dortiger Gegend nicht zeigte, wagte er ſich nach Holſtein. Seine Fertigkeit in der Engliſchen Sprache machte es ihm möglich, ſich mit Glück für einen Engländer auszugeben. Als Engländer, der einer melancholiſchen Laune nachleben wolle, miethete er ſich in ein Bauerhaus auf einem Dorfe nicht weit von dem Aufenthalte Friederikens. Es war ſehr bald die Rede von ihm. Man wünſchte den Sonderling kennen zu lernen. Man lernte ihn kennen, nachdem er, nicht ohne Mühe, ſeiner Geliebten ein Billet in die Hände zu ſpielen gewußt hatte. Er wurde eingeladen, erſchien, gefiel, ſpielte ſeine Rolle trefflich, wurde öfter eingeladen, und brachte es bald ſo weit, daß er dem Mädchen ſeines Herzens, — aus ganz beſonderer Gefälligkeit, die mit dem größten Dank erwiedert wurde, — in der Engliſchen Sprache Unterricht gab.

Sich ſo reichlich für die Schmerzen der Trennung belohnt zu ſehen, hatte mein Freund nicht erwartet, als er ſich in dieſes Abenteuer wagte. Seine Neigung für ſeine Schülerinn konnte nicht unbemerkt bleiben, und eben ſo wenig ihre Neigung für ihn. Aber was unter andern Verhältniſſen vermuthlich übel aufgenommen ſeyn würde, wurde jetzt von den Aufſehern und Aufſcherinnen Friederike'ns begünſtigt. Man freute ſich, den Mann, an dem ihr Herz hing, durch einen Fremden verdrängt zu ſehen, von dem man ſie, wie man glaubte, zeitig genug entfernen könnte, wenn ja dieſe neue Zuneigung zu tiefe Wurzel ſchlagen ſollte. Man meldete mit Frohlocken der Mutter Friederike'ns den Triumph meines Freundes.

Die Zeit dieſes Glücks, dauerte ſo lange, und gab meinem Freunde ſo mannigfaltigen und doch unſchuldigen Genuß, daß er ſie nachher ſeine erſte goldene Zeit nannte. Jeder Tag war, wie er ſagte, ein Zeuge der Beſtätigung des längſt geſchloſſenen Bundes. Was ihn in ſeinen Freuden ſtörte, war eine kindliche Beſorgniß um ſeinen Vater. Nicht anders, als durch die dritte Hand erfuhr er, daß die ſchwächliche Geſundheit des bekümmerten Mannes täglich abnehme. Das beunruhigte Gewiſſen gewann den Sieg über die Klugheit. Mein Freund entdeckte ſich einem ſeiner Freunde. Er ſchrieb durch dieſen, ohne den Ort ſeines Aufenthalts zu nennen, an ſeinen Vater. Dieſer antwortete ihm auf demſelben Wege. Die Antwort war ſo ungewöhnlich und unerwartet ſanft, daß der gerührte Sohn ſogleich wieder ſchrieb. Das war es, was der Vater wollte. Da der Freund meines Freundes zu keiner Verrätherei zu vermögen war, ſo wandte ſich der erfahrne Vater an das Poſtamt, theilte dieſem die nöthigen Inſtructionen mit, und erfuhr nun leicht, woher ein Brief kam, deſſen Aufſchrift von einer gewiſſen Hand war.

Mein Freund ſelbſt müßte Ihnen erzählen, wie ihm zu Muthe wurde, als er, der angebliche Engländer und ſo genannte Herr Williams, ſich an einem ſchönen Nachmittage, als er in traulichem Wohlſeyn an der Seite ſeiner Friederike ſaß, von einer rauhen Stimme mit ſeinem wahren Nahmen begrüßen hörte. Es war kein Anderer, als ſein Vater ſelbſt, der ihn mit einem Beſuche überraſchte. Die Wirkungen dieſes Beſuchs, die Auftritte die er veranlaßte, und die Folgen, die er nach ſich zog, bedürfen keiner Beſchreibung. Der ungehorſame Sohn, wie er hieß, ungeachtet er nicht gegen ſein Verſprechen gehandelt hatte, wurde fort geriſſen wie ein Miſſethäter. Das arme Schlachtopfer Friederike fiel in eine tödtliche Krankheit. Unbeweglich war der ſtarrſinnige Vater in der Ausübung ſeiner väterlichen Gewalt, eben ſo unbeweglich der Sohn in der Verweigerung des Gehorſams, wo er ſich nicht verbunden glaubte, zu gehorchen.

Aber was Drohungen und Befehle nicht vermochten, bewirkten Gewiſſensunruhe und Mitleid. Gewaltſame Bewegungen waren der Seele des bejahrten Mannes fremd geworden. So bald er mit ſeinem Sohne zu Hauſe ankam, ſank er auf das Krankenlager zurück, von dem er ſich in der Spannung der ängſtlichſten Sorgen aufgerafft hatte. Die Aerzte erklärten ſeinen Zuſtand für bedenklich. Die Todesangſt, mit der er zu kämpfen ſchien, ſo oft er ſeinen Sohn anſah, vermochte dieſen zuletzt zu einem neuen Verſprechen, nicht nur ſeine Geliebte nicht wider den Willen ſeines Vaters zu heirathen, ſondern auch zu thun, was ihm möglich ſey, um ſich von ihr und ſie von ihm zu entwöhnen. Auf dieſes Verſprechen erhielt mein Freund von ſeinem Vater ein verſiegeltes Packet, das er, im Fall der Vater ſtürbe, erbrechen, wenn er ſich aber wieder erhohlte, ihm zurück geben ſollte. Der Kranke erhohlte ſich, nahm ſein Packet zurück, und mein Freund, der ernſtlich Wort halten wollte, ging auf Reiſen.

In England, in Frankreich, und in der Schweiz ſuchte der Märtyrer der kindlichen Unterwürfigkeit Schadloshaltung für ſein verlornes Glück und ſeine angefeindete Hoffnung. Er entwarf ſich eine Philoſophie der Zerſtreuung, die er zwei Jahre lang ausübte. Leichtſinnig aus Verzweifelung, haſchte er Freuden auf, die er nach ſeiner eigenthümlichen Gefühlsart zu verſchmähen berufen war. In dieſem Wirbel von Neuheit und Wechſel hörte und ſah er nichts von ſeiner Friederike. Sie blieb ſeinem Herzen nahe, aber ſeinen Gedanken wurde ſie fremd. Er erinnerte ſich ihrer nicht anders, als mit Wehmuth und Liebe; aber es vergingen Tage, da er ſich gar nicht an ſie erinnerte.

Nicht ſo glücklich waren die Verſuche ausgefallen, durch die man die trauernde Getreue von ihrem Lieblinge abzuziehen ſuchte. Sie wies jeden Antrag, der ſie einem andern Manne zueignen ſollte, herzhaft von der Hand. Keinen zu heirathen, war ſie zu verſprechen bereit; nur nicht einen Andern, als den Mann ihrer Liebe.

Mein Freund kam von ſeinen Reiſen zurück. Er ſollte nun die Heilung, die durch Zerſtreuungen angefangen war, durch Arbeitſamkeit vollenden. Sein Vater hatte ihn zu einem Geſandtſchaftsposten zu bilden geſucht. Zu den Geſchäften, die damit verbunden waren, ſollte er ſich unter den Augen eines geübten Politikers vorbereiten. Aber die Nachricht von der unwandelbaren Anhänglichkeit ſeiner Friederike an ihn verleidete ihm alle Politik. Er geſtand ſeinem Vater, daß er wenigſtens noch ein Jahr reiſen müſſe, wenn er an Staatsgeſchäften Geſchmack finden ſollte. Der Vater, dem vor der Gefahr eines Rückfalles bange war, ſah ſich genöthigt, noch ein Mal ſeine Einwilligung zu geben. Damals war es, als mein Freund die Bekanntſchaft meines Bruders machte, und mit ihm zu uns kam, um von da nach Wien zu gehen.

Den Theil ſeiner Geſchichte, die hier anfängt, hatte er nicht nöthig, mir ganz zu erzählen. Deſto wichtiger aber war mir die andere Hälfte, die ſich auf die Fortdauer ſeiner Liebe zu Friederike'n bezog. Was er auch immer ſich einbilden mochte, als er meine Bekanntſchaft gemacht hatte; der Gedanke an eine unauflösliche Verbindung mit mir erſchreckte ſein Gewiſſen, und weckte ſeine erſte Zuneigung wieder auf. Das erzwungene Wohlgefallen an den Zerſtreuungen, durch die mein Bruder mit ihm bekannt geworden war, verlor ſich, als er mit mir wieder fromm wurde, wie er es nannte. Er hielt es ſogar für ſeine Pflicht, Friederike'n von ſeiner neuen Bekanntſchaft zu unterrichten. Zu einer Zeit, da Niemand mehr ſo etwas befürchtete, ſpann ſich von neuem ein geheimer Briefwechſel zwiſchen ihnen an. Deßwegen ſtand ſeine Laune mit dem Abgange und der Ankunft der Poſten in ſo genauer Verbindung.

Lange war er unſchlüſſig geweſen, ob er mich Theil an dem Streite nehmen laſſen ſollte, den er mit ſich ſelbſt beſtand. Aber er beſorgte, und mit gutem Grunde, daß ich die Partei ſeiner erſten Liebe gegen mich ſelbſt nehmen möchte. Er machte einen andern Verſuch. Er ließ Friederike'n durch die dritte Hand wiſſen, daß er mit mir ſo gut als verlobt ſey. Er äußerte ſelbſt gegen ſeinen Vater einen Theil ſeiner Wünſche in Beziehung auf mich. Friederike hörte auf, ſeine Briefe zu beantworten. Sein Vater, ſonſt ein eifriger Proteſtant, willigte mit tauſend Freuden in eine Verbindung meines Freundes mit mir. Beides überraſchte meinen Freund. Er hatte erwartet, daß ihm Friederike Vorwürfe und ſein Vater Schwierigkeiten machen würde. Bald darauf erhielt er die Nachricht, daß Friederike einen wiederhohlten Antrag nicht geradezu abgewieſen habe. Alles dieſes beſtärkte ihn in dem Entſchluſſe, mir ſein Geheimniß nach wie vor zu verbergen, und durch einen verlängerten Aufenthalt bei uns an ſich ſelbſt zu erproben, ob es ihm möglich ſeyn werde, durch die Erfüllung ſeines neuen Wunſches glücklich zu ſeyn, der, wie er behauptete, nicht mehr zu unterdrücken war.

Je vertrauter mein Freund mit mir wurde, deſto feſter überzeugte er ſich, wie er ſagte, daß er nicht anders mehr leben könne, als mit mir und durch mich. Was ihn am meiſten beunruhigte, war nur, daß er von dem Fortgange des Antrages, den Friederike nicht abgewieſen hatte, nichts weiter erfuhr. Er ſchloß daraus, ſehr falſch, wie Sie bald hören werden, daß ſie nur auf ihn wartete, um den zweiten Schritt zu thun. Dennoch ſchlug ihm das Herz, wenn er den erſten thun wollte. Briefe reichten zur Beendigung eines ſo verwickelten Geſchäfts nicht hin. Er wollte ſelbſt ſehen und hören, und wenn es nöthig ſeyn ſollte, Friederike'n noch ein Mal ſprechen. In drei Monathen ſpäteſtens ließ ſich, wie er meinte, Alles in's Klare bringen.

Die Beſorgniß, mich zu verlieren, machte ihn blind gegen die Folgen eines unüberlegten, und mit der Delicateſſe, die ich an ihm kannte, und ohne die ich ihn nicht hätte lieben können, wenig übereinſtimmenden Schrittes. Er wollte ſeine Ehre auf's Spiel ſetzen, um ſein Herz zu binden. Und ſo eilte er, ehe ſein Blut kalt wurde, zu meinem Vormunde, und hielt um meine Hand an.

Aber kaum war er zu Hauſe angekommen, und hatte Friederike'n wiedergeſehen, ſo ſtürzte die ganze Laſt ſeines Unrechts und ſeiner Uebereilung auf ihn zurück. Friederike empfing ihn mit ruhiger Ergebung. Mit dem Antrage, der ſie ihm untreu machen ſollte, war es kein Ernſt geweſen. Sie hatte ihn mit Fleiß veranſtaltet, um zu ſehen, wie die Nachricht davon auf meinen Freund wirken würde. Daß dieſer damals ſeine Freude darüber nicht zurück halten konnte, war der härteſte Schlag, der ſie noch getroffen hatte. Sie ſchwamm in Thränen. Sie verwelkte ſichtbar, ſo daß mein Freund erſchrack, als er ſie wieder erblickte. Gelaſſen gab ſie alle ihre Anſprüche auf, wünſchte ihm Glück zu ſeiner neuen Ausſicht und zu der Verſöhnung mit ſeinem Vater, und eilte, als er ihre Hand ergreifen wollte, in ein anderes Zimmer wo ſie, wie er erfuhr, in Ohnmacht ſank.

Armer Freund! Wer litt mehr, du, oder die, gegen die du geſündigt hatteſt? Er blieb, wie er mir ſagte, kaum ſeiner Sinne mächtig. So ſtand er auf glühendem Boden, und konnte nicht rechts und nicht links. Hätte ſie, die er verlaſſen wollte, ihm nur einen einzigen Vorwurf gemacht! Aber nicht einmal der Troſt einer erſonnenen Rechtfertigung war ihm gewährt. Betäubt, und ſchon halb entſchloſſen, durch einen Piſtolenſchuß vor einem unerträglichen Gefühle ſich zu retten, rannte er nach Hauſe. Ehe er ſein Zimmer erreicht, begegnet ihm ſein Vater, mit deſſen Vorwiſſen er dieſen Beſuch bei Friederike'n abgeſtattet hatte. Er achtet auf kein Winken und Rufen. Er rennt die zweite Treppe hinauf. Sein Vater verfolgt ihn. Es kommt zur Erklärung. Zum erſten Male erlebt mein Freund den Anblick, ſeinen Vater weinen zu ſehen. Er fühlt einige Erleichterung. Er glaubt, den Augenblick benutzen zu müſſen, ruft alle Verbindung mit mir auf, und fleht um Erlaubniß, Friederike'n beruhigen zu dürfen. Aber auch weinend iſt der Vater unerbittlich, meldet dem Sohne mit der Strenge eines Blutrichters, alle Veranſtaltungen ſeyen ſchon dahin getroffen, daß Friederike ihm auf immer aus den Augen gerückt werde. Wie ein Wahnſinniger ſpringt mein Freund auf. Er will die getroffenen Veranſtaltungen auf der Stelle vernichten. Der Vater ſtellt ſich ihm entgegen. Ein Auftritt, die ehrwürdigſten Gefühle der Menſchlichkeit zu empören, wäre vielleicht zwiſchen Vater und Sohn erfolgt, wenn nicht in dieſem Augenblicke die Thür ſich geöffnet hätte, und zwei Perſonen herein getreten wären, die mein Freund nicht erwartete. Dieß waren ſeine Mutter, eine gute Frau, die ſonſt bei häuslichen Verhandlungen nicht gehört wurde, und die Mutter Friederike'ns. Jene warf ſich in die Arme ihres Sohnes, und dieſe überreichte ihm einen Brief. Mein Freund öffnete den Brief, las, las wieder, ſchwankte zurück. Friederike entſagte ihm ſchriftlich und förmlich. Sie begleitete dieſe

Entſagung mit dem Schwure, ihn nie wieder zu ſehen, und mit der Verſicherung, daß ſie nun, und wenn er auch zu ihr zurück kehren wollte, doch nicht mehr durch ihn glücklich werden könne. Sie bath ihn, durch Gehorſam gegen ſeinen Vater, und durch Treue gegen ſeine neue Geliebte ihr den Troſt zu gewähren, daß ſie etwas gethan habe zu ſeinem Glücke und zum Wohl ſeines Hauſes.

Eine Entſagung, wie dieſe, möchte es nun wohl nicht geweſen ſeyn, was die Gedanken meines Freundes wieder auf mich lenkte. Aber ſie ſchlug in dem Augenblicke, da ſie ihre erſte Wirkung that, die Flammen des Ungeſtüms nieder, die mein Andenken in der Phantaſie meines Freundes zu zerſtören drohten. Er wurde gerührt und ſtill. Sein Vater nahm das Wort. Er ſtellte ihm das Betragen Friederike'ns zum Beiſpiele vor; ihre Selbſtüberwindung im Contraſt mit ſeiner Schwäche. „Bis jetzt, ſagte er, habe ich ſelbſt in deiner Widerſetzlichkeit meinen Sohn erkannt. Ich habe ſelbſt deinen Ungehorſam entſchuldiget, weil ich dir die Gründe nicht entdecken konnte, warum ich in eine Verbindung zwiſchen dir und Friederike'n nicht einwilligen darf und nie einwilligen werde. Du hätteſt mir zutrauen ſollen, daß dieſe Gründe ſehr wichtig ſeyn müſſen, weil ſie mich ſo unerſchütterlich beſtimmen. Aber ich weiß, wie ungern man Gründe auf Glauben annimmt. Ich habe dich bedauert. Aus Irrthum beſtandeſt du auf deinem Willen, wie ich aus genauerer Kenntniß der Umſtände auf dem meinen. Du warſt Einer Geliebten treu. Aber jetzt biſt du der Verſprochene zweier Bräute. Du kannſt mir nicht mehr antworten, daß deine Leidenſchaft unüberwindlich ſey. Jetzt trifft der Wunſch deines Vaters mit Wünſchen zuſammen, die du mir ſelbſt geſtanden haſt. Soll ich meinen Sohn wieder in dir erkennen, und nicht den unentſchloſſenen Schwächling, der heute ſo, und morgen anders will, ſo halte dein Wort wenigſtens von Einer Seite! Mache dein Unrecht gut auf die einzige Art, wie du es noch kannſt! Oder willſt du durch deine Schuld die Zweite verlaſſen, wie du ohne deine Schuld die Erſte verlaſſen mußt? Mich däucht doch, es iſt ein Ring, was ich da an deinem Finger ſehe!"

Es war ein Ring von meinen Haaren, in welchen die Erinnerung einer ſchönen Stunde geflochten war. So wie mein Freund, den jedes Wort ſeines Vaters getroffen hatte, die Augen auf dieſen Ring warf, glühte, wie er ſich ausdrückte, eine andere Kraft in ſeiner Seele. Er bath flehentlich, man möge ihn allein laſſen. Man gewährte ihm ſeine Bitte. Er verſchloß die Thür. Er nahm ſich vor, nicht eher einen Fuß wieder hinaus zu ſetzen, bis er ganz mit ſich einig ſey, und dann ſeinen letzten Entſchluß ohne weitere Prüfung auszuführen, es möge daraus entſtehen, was da wolle.

Sie errathen ſchon, wohin dieſer letzte Entſchluß führte, da mein Freund wieder zu uns kam. Einen Theil der Gründe, auf die er ſich ſtützte, legte er mir vor, als er ſeine Erzählung geendigt hatte. — "Die Zweite verlaſſen durch meine Schuld, wie ich die Erſte ohne meine Schuld verlaſſen mußte? Eine Thereſe verlaſſen, wenn ſie ſich entſchließen kann, mein zu werden?" — Dieß waren ſeine Worte.

Dazu wird ſie ſich nicht entſchließen! unterbrach ich ihn mit Heftigkeit.

Thereſe, ſagte er, höre mich aus! Es iſt freilich Liebe, was ich noch immer für Friederike'n fühle, aber nicht die Liebe, die ich fühlen müßte, wenn Friederike durch mich ein glückliches Weib werden ſollte. Dich, dich bedarf ich zum Weibe, nicht ſie. Und auch ſie, — glaube mir's! ich kenne ſie! — auch ſie wird mich bald entbehren lernen, wenn ſie ſich nur überzeugt, daß nicht Geringſchätzung mich von ihr entfernt hat. Davon wird ſie ſich überzeugen, ſo bald ſie nur ein wenig ruhiger nachdenken wird. Sie hält Wort, ſie mag Ja oder Nein geſagt haben. Sie iſt ſtolz genug, um mich jetzt entſchloſſen zurück zu weiſen, wenn ich ihr auch ſelbſt dich aufopfern wollte. Sie iſt alſo auf jeden Fall für mich nicht mehr da. Sie ſteht meiner Liebe zu dir nicht mehr im Wege. Aber ich — ſtehe mir ſelbſt im Wege, und bin nur für dich da. Thereſe! es iſt nicht möglich, daß ich das Leben noch ertrage, ohne dich. Du allein kannſt mich ausſöhnen, mit mir ſelbſt und mit meinem Vater. Wenn du mich verwirfſt, werde ich mir ein Abſcheu, und ehe ich das bleibe, flüchte ich mich aus dem Leben durch den erſten beſten Ausgang. Mit dir traue ich mir zu, Friederiken zu beruhigen. Sie wird deine Freundinn werden, wenn ſie dich kennen lernt. Sie wird mir vergeben um deinetwillen. Thereſe! wenn du etwas thun willſt, den Himmel zu verdienen, ſo nimm meine Hand an!

Er legte ſeine offene Hand in meinen Schooß. Er ſah mir in's Geſicht, mit einer Miene, von der ich mich weg wenden mußte.

um nicht mich ſelbſt und Alles zu vergeſſen. Ich zitterte, als ob ich mich zum Tode bereiten ſollte. Ich wußte, was ich antworten mußte, aber ich konnte es nicht ausſprechen. Muth, Liebe, Mitleid, Unwille, Verzweiflung, folgten einander ſo ſchnell in meinem Herzen, daß alle meine Empfindungen durch einander wirbelten. Schwindelnd ſtand ich auf. Mein Freund ſaß wie ein lebloſes Bild, als ſeine Hand aus meinem Schooße fiel.

Kommen Sie, ſagte ich. Führen Sie mich nach Hauſe! Sie ſehen, daß ich mich kaum aufrecht halten, und Ihnen jezt nicht antworten kann!

Er ſtand auf, und ſchwankte zu mir. Noch ein Mahl both er mir ſeine Hand. — "Sie können dieſe Hand fallen laſſen? Thereſe, mich nicht retten? Auch wir uns trennen?"

Wir trennen uns heute noch nicht, ſagte ich; und Sie geben mir Ihre Hand darauf, nicht eher zu handeln, bis Sie mich ausgehört haben, wie ich Sie ausgehört habe.

So faßte ich ſeine Hand, ſchloß mich an ſeinen Arm, und zog ihn, ſo ermattet ich war, mehr mit mir, als ich von ihm geführt wurde. Mein Stillſchweigen ſchien ihm Hoffnung einzuflößen. Ich gönnte ſie ihm, ſo wenig ich Willens war, ſie zu erfüllen. Ich überſah nicht eher die Weite des Sprunges, den ich jetzt nach der einen oder andern Seite wagen mußte, bis ich in meinem Zimmer allein war.

Du mußt handeln und helfen! ſagte ein Gefühl zu mir, mit dem ich noch nie ſo vertraut geworden war. Dein Lauf iſt zu Ende. Dein Glück iſt dahin, welchen Weg du auch wählen magſt. Aber du mußt handeln und helfen.

Wie? Ich ſollte weniger thun, als die Verlaſſene, die mir Platz macht? Ein unſchuldiges Opfer ſollte ich bluten ſehen an dem Altare meines Glücks? Das Glück, deſſen ich bedurfte, mußte mein Freund mir nicht nur geben; er mußte mir es willig und mit ſchuldloſem Herzen geben. Aber die Gabe eines zerriſſenen Gewiſſens ſollte ich annehmen? Wenn er in meinen Armen Betäubung fände, ſo ſollte das mir genügen? Und wie lange würde ſeine Betäubung dauern? Bald würde er erwachen, von neuem vor ſich ſelbſt erſchrecken, ſeine Empfindungen vor mir zu verbergen ſuchen, und eben dadurch noch unglücklicher werden. Der ſchönſte Genuß, den ich von der Vereinigung mit ihm erwartete, iſt unwiederbringlich verloren. Er, den ich liebe, kann mich nicht mehr glücklich machen!

Als ich dieß dachte und wieder dachte, da erſt ſtrömten die brennenden Thränen aus meinen Augen. Die Ueberzeugung, daß auch ich ihn nicht mehr glücklich machen könne, ſchmerzte mich nicht halb ſo tief.

Aber nun ſah ich auch nach der andern Seite hin. Was aus mir wurde, wenn ich meinem Freunde entſagte, war meine geringſte Sorge. Aber was wurde aus ihm?

Hier ſtanden meine Gedanken ſtill. Daß er fähig war, ſeine Drohung gegen ſich ſelbſt zu erfüllen, konnte ich nicht bezweifeln. Seine Philoſophie räumte ihm das Recht ein, ſich ſelbſt das Leben zu nehmen. Wir hatten öfter darüber disputirt. Und wenn ich durch meine Weigerung die Urſache ſeines Todes wurde .... Ich mußte Luft ſchöpfen, um mich des Gedankens zu erwehren.

Ich ſann und ſann, und da ich nirgends Rettung ſah, fiel mir auf Ein Mal der Spruch des Königs von Preußen ein, an den dieſer außerordentliche Mann ſich hielt, wenn er weder rathen noch helfen konnte. "Zeit gewonnen, heißt Alles gewonnen!" rief ich mir zu. Ein wunderbarer Muth erfüllte mich. Ich fühlte mich fähig, den Faden des Schickſals in meine Hände zu nehmen.

Unfähig, ſogleich ein Rettungsmittel für meinen Freund zu finden, ſetzte ich mich mit einer Zuverſicht, als hätte ich es gefunden, neben ihn zum Abendeſſen. Er horchte und merkte auf Alles, was ich ſagte und that. Unvermerkt drückte ich ihm über Tiſche die Hand. Er erſchrack faſt vor Freude. So bald wir aber aufſtanden, zog ich mich geſchwind in mein Zimmer zurück. Ich war zu erſchöpft, um länger mich ſelbſt zu verläugnen. Durch Thränen mußte ich mir wieder Luft machen. Dann verfolgte ich, da doch der Schlaf weit von mir floh, die ganze Nacht hindurch die Frage: “Was willſt du thun?” und ich fand endlich die Antwort: “Vor allen Dingen an Friederike'n ſchreiben.” Dieſes möglich zu machen, bedurfte ich von neuem Zeit. Und hätte es mir Leid thun ſollen, daß die Vernunft ſelbſt forderte, was mein Herz wünſchte, den Geliebten, dem ich auf immer entſagen mußte, bis zur äußerſten Friſt zu behalten?

Des folgenden Morgens lud ich ihn ein, mit mir einen kleinen Gang in den Garten zu machen. Man gab uns alle Gelegenheit, allein beiſammen zu ſeyn, weil man glaubte, daß wir uns entzweit hätten, und uns ausſöhnen wollten. Ich hatte alſo Zeit, meinen Freund und mich durch ein zuſammenhangendes Geſpräch dahin zu führen, wo ich und er ſtehen ſollten. Ich ſagte ihm, daß mich ſein ernſthafter Antrag überraſcht haben ſeyn würde, auch wenn er mir ein freies und unbekümmertes Herz angebothen hätte. Um ſo weniger könne ich ihm eine entſcheidende Antwort auf der Stelle geben, ſo wie die Sachen wirklich ſtänden. Er möchte mir die Zeit der Ueberlegung gönnen, die ſogar ſtrenge Väter ihren willenloſen Töchtern nicht zu verweigern pflegten. Einen Mann lieben, und einen Mann gern heirathen, ſey, meinem Gefühl nach, gar nicht ſo ganz einerlei, als die meiſten Mädchen glaubten. Ich wenigſtens mochte Gattin nicht des Mannes ſeyn, der durch mich das

Glück nicht finden würde, das er ſuchte und bedurfte.

Auf dieſe Einleitung folgten von ſeiner Seite Proteſtationen und Betheurungen, die mich nicht überraſchten. Auch widerſprach ich ihm nicht. Aber ich nahm den Augenblick wahr, einen überzeugenden Beweis ſeiner Liebe zu fordern, und dieſer war, daß er wenigſtens vier Wochen bei uns zubrächte, ohne mir eine letzte Antwort abzudringen. Nicht ohne Mühe brachte ich ihn dahin, dieſen Tractat mit mir zu ſchließen. Als wir endlich darüber einig waren, zog ich nähere Erkundigung über die Familie Friederike'ns ein. Ich erfuhr, was mir zu wiſſen nöthig war Nicht mit leichtem Herzen, aber doch mit einer Miene, als ob wir Eines Weges zu Einem Ziele gingen, kehrten wir zur Geſellſchaft zurück.

Ich will Sie nicht aufhalten mit den Particularien meiner Unternehmung, die auf nichts Geringeres zielte, als meinen Freund wieder mit ſeiner Friederike zu vereinigen. Durch einen Briefwechſel zwiſchen mir und ihr lernte ich eins der wenigen Weſen kennen, die ich im engern Sinn als meines gleichen liebe. Es ſchmeichelte mir, daß ſelbſt eine Solche mir nachſtehen ſollte, wenn es nach dem Willen meines Freundes ginge. Ich überzeugte mich, weil ich ſeine Anhänglichkeit an das Gute und Schöne kannte, daß nichts ihn würde vermocht haben, eine Solche fahren zu laſſen, als eine Leidenſchaft, die mein Bild in ſeiner Phantaſie höher ſtellte, als es zu ſtehen verdiente. Der Werth des Opfers, das er mir brachte, war mir ein köſtlicher Beweis ſeiner Liebe. Dieſes Beweiſes bedurfte ich, um meinen Muth zu ſtärken. Aber ich fand auch in ihm eine neue Verpflichtung, ein Unrecht gut zu machen, das um meinetwillen begangen war. Die Ausführung meines Entſchluſſes war kein Verdienſt mehr. Nahm ich die Hand meines Freundes an, ſo fiel ich eben dadurch vor ſeinen Augen von der Höhe herab, auf die er mich über eine Andere geſtellt hatte, die er nur deßwegen verließ, weil er mich ſo hoch ſtellte. Ich mußte ihm alſo entſagen, weil er mich zu lieben aufhören mußte, ſo bald ich ſein wurde. Alle dieſe Gründe meines Entſchluſſes ſetzte ich Friederike'n aus einander. Mein Freund ahndete nicht, daß ich und ſeine Verlaſſene disputirten, wer ihn ſich von der Andern ſollte ſchenken laſſen. Das Ende dieſer Disputation war ein Vergleich, den ich in Vorſchlag brachte. Wir wurden einig, uns gemeinſchaftlich des Mannes anzunehmen, der um unſerntwillen unglücklich war. Wir Beide wollten ihn dahin bringen, zur Buße für ſein Unrecht auf uns Beide Verzicht zu thun, und als Hageſtolz ſich mit unſerer Freundſchaft zu begnügen. Wenn aber Eine von uns vor dem dreißigſten Jahre ſterben ſollte, ſo ſollte er verpflichtet ſeyn, der Ueberlebenden ſeine Hand zu biethen, und die Ueberlebende ſollte ohne Weigerung dieſe Hand annehmen.

Als unſer Tractat abgeſchloſſen war, legte ich ihn, nebſt der ganzen Correſpondenz, die ihn veranlaſſet hatte, meinem Freunde vor. Er ſtand wie verſteinert. Ich mußte ihm vorleſen, was zur Sache gehörte. Er ſelbſt vermochte nicht, es aus den Briefen heraus zu finden. So bald er aber ſeiner ſelbſt wieder mächtig wurde, überſtrömte er mich mit einer Beredſamkeit, gegen die ich nicht hätte Stand halten können, wenn ich ſeinen Schlüſſen die meinigen hätte entgegen ſtellen wollen. Aber ich ließ ſeine Einwendungen unbeantwortet. Ich berief mich auf mein Gefühl. Wenn er, ſagte ich, den vorgelegten Vergleich nicht genehmigte, nicht die Pflichten, die ihm darin auferlegt wurden, eidlich zu befolgen gelobte, ſo ſey die Achtung, die ich für ihn fühle, unwiederbringlich verloren. Daß ich ihn nicht länger lieben könne, wenn ich aufhören ſollte, ihn zu achten, hätte ich nicht nöthig, ihm zu beweiſen. Noch ein Mal ſuchte er Ausflüchte. Ich hörte auf keine. Zuletzt bath er um

Bedenkzeit. Ich gewährte ihm drei Tage. Nach Ablauf dieſer drei Tage, die mit allen ihren Schmerzen zu den ſchönſten meines Lebens gehören, erneuerten wir unſere Disputation mit den alten Gründen. Er wollte ſich durchaus nicht unterwerfen. Sogleich ſtimmte ich gegen ihn einen andern Ton an. So traulich und warm, als ob wir unzertrennlich vereinigt wären, ich mich in den drei letzten Tagen an ihn geſchloſſen hatte, ſo kalt und vielleicht beleidigend ließ ich ihn jetzt ſeinen Weg gehen. Daß er in dieſem Zuſtande Hand an ſich ſelbſt legen würde, dafür war mir nicht bange. Ehe zwölf Stunden vergingen, kam er auch ſchon zu mir wie ein Büßender. Er willigte ein, blindlings zu thun, was ich für gut finden würde. Ich nahm ihm ſein eidliches Gelübde ab.

Künſtlich und glücklich hatte ich mein Werk ſo weit gefördert. Mein Freund und Friederike, die ich nun auch meine Freundinn nennen konnte, glaubten es ſey vollendet. Aber welch ein Stümverwerk wäre es dann geweſen! Ein Gewebe von Täuſchungen, das ſich ſelbſt hätte auflöſen müſſen. Wie konnte mein Freund, wenn er wirklich mehr als Freundesneigung für mich fühlte, mich noch länger und öfter ſehen, und ſein Wort halten? Was hatte ich gewonnen, wenn Friederike, deren Achtung ich um keinen Preis verſcherzen wollte, in mir die capitulirende Nebenbuhlerinn ſah? Und die Erfüllung meiner geheimen Wünſche ſollte auf den Tod einer Freundinn berechnet ſeyn? So tief zu ſinken, hatte ich keiner ſchweſterlichen Hand zur Stütze bedurft. Noch ein Mal wiederhohlte ich mir den Beweis, daß mein Freund nie mein Gatte werden *dürfe*; und ich eilte, zu vollenden, was ich angefangen hatte.

Es kam mir zu Statten, daß mein Vermund von ſelbſt den Gedanken gehabt hatte, mich für vollbürtig erklären zu laſſen, ob ich gleich noch nicht volle zwanzig Jahr alt war. Ich wurde dadurch unabhängige Eigenthümerinn eines nicht unbeträchtlichen Vermögens. Durch die Vermittelung einer Bekannten wurde es mir nicht ſchwer, gegen Verſicherung auf meine Güter Summen geliehen zu erhalten, von denen ich bis an meinen Tod leben konnte. Dieſe Summen ſetzte ich nach und nach gegen Wechſelbriefe um. Während ich dieſe Geſchäfte im Stillen betrieb, prüfte ich, nicht minder im Stillen, die Treue des einzigen Menſchen, dem ich mich anvertrauen zu können glaubte. Es war ein alter Bedienter meines Vaters, von Geburt ein Schweizer, derſelbe, der jetzt als Wächter den Eingang meines Schloßhofes bewacht, und dieſes Amt durchaus gegen kein bequemeres vertauſchen will. Ich kannte ſeine Anhänglichkeit an mich, wie ſeine Verſchwiegenheit. Leicht zog ich ihn in mein Intereſſe, da ich ihm ſagte, daß geheime Urſachen mich nöthigten, ohne Wiſſen meiner Familie und irgend eines Menſchen ganz allein eine Reiſe in ſein Vaterland, die Schweiz, zu machen. In unſerm Hauſe fiel es Niemanden ein, zu vermuthen, daß ich mich zur Flucht bereitete. Mein Freund blieb noch immer bey uns. Er hoffte, durch ſein wiederhohltes Bitten von dem unnatürlichſten und zweckloſeſten aller Gelübde, wie er es nannte, erlöſet zu werden. Statt der Antwort gab ich ihm unverbothene Beweiſe meiner Liebe. Bis auf den letzten Augenblick wollte ich fühlen, daß er mein war.

Der letzte Augenblick mußte endlich kommen, wenn ich mir nicht mit Allem, was ich gethan hatte, um ihn einzuleiten, als die traurigſte Thörinn erſcheinen wollte. Ich möchte nicht mehr unternehmen, zu beweiſen, daß in meinem ganzen Plane Weisheit war, aber ich glaubte damals, es beweiſen zu können. Alle meine Empfindungen waren erhöht. Meine Phantaſie ſpielte zum Theil die Rolle des Verſtandes. Weiſe oder thöricht; ich that, was ich glaubte, thun zu müſſen.

Mein treuer Schweizer hatte ſeine Geſchäfte ſo gut beſorgt, daß ich fliehen konnte, ſo bald ich wollte. Ich ſchlich um den Abgrund herum, den ich für mich ſelbſt gegraben hatte. Wenn ich ſo lange in ſeine Tiefe nieder blickte, bis mir ſchwindelte, lehnte ich mich an meinen Freund, und ſtürzte mich nicht hinunter. Endlich waren die Briefe, die ich hinterlaſſen wollte, geſchrieben, und der Wagen zur Flucht beſtellt. Die Briefe enthielten Unwahrheiten. Aber die Wahrheit hatte mich verlaſſen, als ich ihrer bedurfte. Ich wollte meinen Freund und meine Familie überreden, ich habe meinen Tod in der Donau geſucht. Durch dieſen Betrug wollte ich den Geliebten zweier Bräute zu der erſten zurück führen, der er, ſeinem Gelübde gemäß, nach meinem Tode allein angehörte.

Es war ein heiterer Sommerabend im Auguſt. Den ganzen Tag hatte ich meinen Freund nicht aus dem Geſichte verloren. Zum erſten Male beſtellte ich ſelbſt bei ihm eine Zuſammenkunft nach dem Abendeſſen im Park unſeres Gartens. Er war außer ſich vor freudigem Erſtaunen.

Mein Vormund war nach der Stadt verreiſet. Mein Bruder und eine alte Tante machten die ganze Geſellſchaft mit uns aus. Wir gingen aus einander, ſo bald wir vom Tiſche aufſtanden, mein Freund, wie er ſagte, um noch einen Gang im Dunkeln zu machen, und ich auf mein Zimmer. Hier fand mich mein alter Schweizer, dem ich mein Juwelenkäſtchen übergab. Einige unentbehrliche Kleidung, und was ich mit mir nehmen wollte von Papieren, Büchern, Muſikalien und anderen Sachen, an denen Erinnerungen hingen, waren durch denſelben treuen Diener ſchon nach und nach fortgeſchafft worden. Den größten Theil meines Vermögens trug ich in Wechſelbriefen bei mir. Dann legte ich die Briefe, die ich hinterlaſſen wollte, in meinem Schreibtiſche zurecht, küßte die Thür meines Zimmers, und eilte die Treppe hinunter in den Garten, wo mein Freund mich erwartete.

Zum letzten Male umarmte ich meinen Freund. Wenn er gewußt hätte, warum meine Thränen ſein Geſicht netzten, er möchte wohl nicht ſo folgſam meinem Befehle gehorcht haben, als ich ihn gehen hieß. Ich rief ihm das letzte Lebewohl nach. Er wollte umkehren. Ich winkte ihm, zu eilen. Er verſchwand.

Betäubt lief ich die Terraſſe hinab, warf meinen Hut und mein Schnupftuch an das Ufer der Donau, lief weiter, und kam athemlos und halb todt an der Stelle an, wo der Wagen hielt, den mein Schweizer von Augsburg beſtellt hatte. Ich ſtieg ein. Der Kutſcher, der weder von meinem Nahmen noch von meinem Wohnort etwas wußte, jagte mit ſeinen raſchen Pferden der Heerſtraße nach. Mein Loos war gezogen, und ich in der Gewalt des Schickſals.

Von meinen Empfindungen ſage ich Ihnen nichts mehr. Ich blieb unter fremdem Nahmen einen Tag in Augsburg, und ließ mir einige meiner Wechſel auszahlen im Nahmen einer dritten erdichteten Perſon, an die ich ſie, als an meine Ordre, weiter ausgeſtellt hatte. Mein Schweizer beſorgte alle meine Geſchäfte, ſo daß ich nicht nöthig hatte, mich ſelbſt zu zeigen. In Augsburg nahm ich Poſtpferde. Ich reiſete weiter bis Schafhauſen, ſo ſchnell, als es meine Kräfte ertrugen, und von da durch die Schweiz nach Genf. Unter meinem ſchwarzen Schleier wurde ich nirgends erkannt. In Genf erfuhr ich durch ein Kammermädchen, das ich in Augsburg angenommen hatte, die Geſchichte einer Unglücklichen, die ſich aus Verzweifelung, weil ſie von ihrem Geliebten verlaſſen war, in den Rhon geſtürzt hatte, und zu ihrem Schmerze gerettet war. Sie war arm, wie ich hörte, aber von hellem Verſtande und gebildeten Sitten. Es gelang mir, ihre Bekanntſchaft zu machen. Ich erwarb an ihr meine Leonore. Durch ſie kam ich mit der dortigen Welt ſo nahe in Verbindung, als es nöthig war, um das alte Schloß zu kaufen, das damahls ausgebothen wurde. Ich legte die Einſiedelei an, wo ich nun ſeit zwei Jahren wie im Grabe wohne. Werden Sie mir glauben, daß ich in dieſen zwei Jahren noch keinen Verſuch gewagt habe, Nachrichten von meinem Freunde einzuziehen? Ich durfte es nicht wagen, ohne den Zweck meiner Entfernung auf's Spiel zu ſetzen. Mein Schweizer, der mich gewiß nicht verräth, ſo lange er unter meinen Augen iſt, könnte leicht auf andere Gedanken gerathen, wenn er Jemanden von meiner Familie wieder erblickte. Aber ich geſtehe Ihnen auch, daß ich die Ungewißheit, die mit jedem Tage drückender auf mir liegt, kaum noch ertrage. Vielleicht wiſſen Sie mir ein Mittel anzugeben, wie ich, ohne mich zu verrathen, Nachrichten von Hauſe erhalten kann. Meine Beſinnung iſt dahin. Ich kann nicht mehr denken; ich fühle nur noch. Ich erſcheine mir ſelbſt wie ein Geſpenſt, das über Gräbern wankt. Ich lebe nur noch in der Hoffnung, bald ausgelebt zu haben. Könnte ich mich überreden, daß ich wie eine romantiſche Thörinn ohne Grund und

Nutzen mich aufgeopfert hätte, ſo erreichte ich vielleicht noch früher mein Ziel.

Die Einſiedlerinn, ermüdet durch ihre Erzählung, lehnte ſich matt zurück. Die Fremde fiel ihr um den Hals. Umſchlungen hielten ſich Beide in ſchweſterlicher Traulichkeit.

Nein, rief die Fremde, Sie müſſen nicht mehr in der Hoffnung leben, bald ausgelebt zu haben. Einer ſüßeren Hoffnung müſſen Sie vertrauen. Sie werden noch einmal glücklich werden, und ich mit Ihnen!

Die Einſiedlerinn richtete ſich betroffen auf. Sie mit mir? Alſo hängen unſere Schickſale zuſammen?

Freundlich erwiederte die Fremde: Wenigſtens unſere Herzen. Alles, was Ihnen von meiner Geſchichte merkwürdig ſeyn kann, ſollen Sie erfahren. Aber ich möchte aus wichtigen Gründen nicht in meiner Erzählung abbrechen, und um ſie zu endigen, bedarf ich noch eines Briefes, den ich täglich erwarte. Ich habe auf der Poſt ſchon Ordre gegeben, daß er hierher beſtellt werden ſoll. Wollen Sie mich bei ſich behalten bis dahin?

Freundinn! ſagte die Einſiedlerinn bedeutend und ängſtlich. Sie kennen mich! Wenigſtens dem Nahmen nach! Geſtehen Sie nur, daß Sie mich kennen, und daß Sie etwas vorhaben, das, — ich weiß nicht, aber ... O, wenn Sie an mir zur Verrätherinn werden könnten ....

Erneuerte Betheurungen des ſchweſterlichen Vertrauens endigten bald den kleinen Zwiſt. Aber die Einſiedlerinn ſo wenig, als die Fremde, konnten die Unruhe verbergen, die ſie von nun an fühlten, ſo oft ihre Blicke zuſammen trafen. Die Fremde verſicherte, der erwartete Brief müſſe nothwendig in den erſten Tagen kommen, und die Einſiedlerinn begriff nicht, warum die Räthſel, die dieſer Brief auflöſen ſollte, nicht vor ſeiner Ankunft als Räthſel vorgelegt werden dürften.

Zwei Tage waren ſo vorüber gegangen. Man war im Begriffe, ſich zum Mittagseſſen zu ſetzen, als die Bothſchaft ankam, ein Wagen mit vier Poſtpferden halte vor dem Thore. Ein fremder Herr verlange die Dame des Schloſſes zu ſprechen.

Brennend fuhren die Blicke der Einſiedlerinn gegen die Fremde. Aber dieſe ſprang jauchzend auf, und rief: Er iſt's! Mein Bruder! Mein Bruder! Macht ſogleich auf!

Nicht ſo geſchwind! fiel die Einſiedlerinn blaß und zitternd ein. Sie hielt die Fremde am Arme. Haben Sie ein Recht, meine Gaſtfreundſchaft ſo zu erwiedern?

Ja, das hab' ich; ein heiliges und unwiderſprechliches Recht. Wir ſind glücklich, glücklich! Sie, meine Freundinn, und ich mit Ihnen! Ich, Ihre Schweſter, die Sie gerettet haben! Ihre Friederike!

Die Fremde ſprach kaum das Wort aus, als die Einſiedlerinn ohnmächtig in ihre Arme ſank.

Verwirrung verbreitete ſich durch das ganze Schloß. Der Fremde ſchickte noch ein Mal. Er verlangte, eiligſt eingelaſſen zu werden. Leonore, die eilig herbei geſprungen kam, rannte wehklagend zurück, um Mittel zur Ermunterung der Ohnmächtigen zu hohlen. Die Domeſtiken weigerten ſich, Friederike'ns Befehlen zu gehorchen, bis ihre Gebietherinn ſich ſo weit erhohlte, daß ſie ſagen konnte, man ſolle dem Fremden das Thor öffnen.

Es war alſo Friederike, dieſelbe Friederike, der die Einſiedlerinn das große Opfer gebracht hatte, die jezt ſie in ihren Armen hielt, als der Fremde herein trat, der denn auch kein Anderer, als der oft genannte Freund der Einſiedlerinn war.

Die Einſiedlerinn, kaum athmend in den Armen ihres Freundes, verſtand ihn noch nicht. Sie traute ihren noch halb verſchloſſenen Sinnen nicht, als er Friederike'n ſeine Schweſter nannte. Wie iſt es möglich? war ihre einzige

Frage. Dieſe zu beantworten, war Friederikens Geſchäft.

Der Vater Belmont's, — wir wollen Thereſe'ns Freund ſo nennen, weil ſein Familiennahme nicht zu dieſer Geſchichte gehört, — war mit aller ſeiner feierlichen Strenge nicht genug Herr ſeiner ſelbſt geweſen, eine verbothene Neigung zu unterdrucken, die er für Friederike'ns Mutter fühlte. Seine unglückliche Leidenſchaft hatte Gehör gefunden. Friederike war unbezweifelt ſeine Tochter. Ihr Geſicht würde ſchon bewieſen haben, daß ſie es war, wenn eine Aehnlichkeit, die anfangs mancherlei Geſpräche veranlaßte, nicht von ihrer Mutter als eine Familien-Miene erklärt worden wäre; denn die Mutter Friederike'ns war die Tochter der Großtante des Mannes, dem Friederike ähnlich ſah. Ob das Publicum ſich mit dieſer genealogiſchen Erläuterung begnügt hat, iſt nicht bekannt geworden. Belmont hatte dabei nie an etwas Anderes, als an eine Verwandſchaft der Seelen gedacht. Auf ſeinem Sterbebette wollte ſein Vater das Geſtändniß ſchriftlich hinterlaſſen, das er auszuſprechen ſich nie hatte entſchließen können. Es war in dem Packet enthalten, das er ſeinem Sohne ſchon einmal überreichte, und bei ſeiner Geneſung wieder abnahm.

Thereſe'ns Flucht hatte, was Jedermann, außer Thereſe'n, voraus ſagen konnte, nichts weniger als ihren Zweck erreicht. Man glaubte nur kurze Zeit an ihren vorgeblichen Tod. Die Berichte des Kaufmanns, bei dem ſie in Augsburg ihre Wechſel gezogen hatte, bewogen ihren Freund, ſie unter den Lebendigen aufzuſuchen; aber irrige Berichte führten ihn zwei Jahre umher. Seine erſchütterte Geſundheit herzuſtellen, war er nach den Hieriſchen Inſeln bei Marſeille gereiſet. Unterdeſſen wurde ſein Vater wieder tödtlich krank, und hinterließ, als er ſtarb, das wichtige Packet an Friederike'n. So bald Friederike ſich von der Ueberraſchung erhohlt hatte, reiſete ſie in Geſellſchaft ihrer Mutter ihrem Bruder nach. Von Bern, wo ihre Mutter ruhen wollte, reiſete ſie mit andern Bedienten, die der Franzöſiſchen Sprache mächtig waren, allein weiter. Sie nannte ſich Madame Friedberg, damit Belmont nicht etwa von ihrer Ankunft hören, und ihr ausweichen möchte. Als der Zufall ſie mit Thereſe'n vereinigt hatte, wollte ſie ſich ihr vor der Ankunft ihres Bruders nicht entdecken, damit die ungläubige Schwärmerinn nicht den aufgelöſeten Knoten von neuem ſchürzte. Und wer wollte ſich in ſolchen Fällen nicht auch die Freude der Ueberraſchung gönnen?

In Lyon empfing Belmont die Hand ſeiner Thereſe am Altare. Beide lebten noch einige Monathe in der Einſiedelei. Dann gingen ſie nach Deutſchland zurück, um Wirklichkeit und Erinnerung nicht mehr bloß im Nachbilde zu vereinigen.

Graf Lilienſtein

oder

Der Leichtſinn in der Klemme.

Eine komiſche Novelle.

Graf Lilienſtein

oder

Der Leichtſinn in der Klemme.

Graf Lilienſtein ging im Hofgarten rechts; der Aſſeſſor von Loſtitz ging links. Beide waren mit einander im Geſpräch begriffen geweſen. Beide hatten zu gleicher Zeit durch geheime Beſtellung im Hofgarten etwas eingehändigt erhalten. Es waren kleine Sendſchreiben, die jeder für ſich leſen zu müſſen glaubte.

Am geſchwindeſten ſchien Graf Lilienſtein zu leſen. Er that überhaupt nicht leicht etwas langſam. In ihm hatte die Natur alle Elemente des Leichtſinns und der Gutmüthigkeit ſo durch einander gemiſcht, daß man ihm nicht ohne Urſache die heilloſeſten Streiche und die edelſten

Entſchließungen, aber im Grunde ſo wenig etwas Gutes, als etwas Böſes, zutrauete. Zu ſeinem Glücke war er noch jung; zu ſeinem Unglücke ſchön, geiſtreich, und Lieutenant bei der Garde. Er hatte wenig Kenntniſſe, aber viel Lectüre, und noch mehr Talent, Alles, was er geleſen, auf eine witzige Art zu benutzen. Sein liebſter Umgang waren der Aſſeſſor von Loſitz, und der Schauſpieler Frank vom Hoftheater.

Der Aſſeſſor von Loſitz, der mit ſeinem Billet in die Buchenallee links fort ſchritt, während der Graf Lilienſtein in das Bosquet rechts verſchwand, wollte ungefähr ſeyn, was Lilienſtein war. Er hatte mehr Verſtand, als Witz; aber er gefiel ſich nur in witzigen Einfällen. Er war empfindſam, und ſpottete über die Empfindſamkeit. Das Schöne zog ihn lebhaft an, aber das Intereſſante noch mehr. Aus Liebe zum Intereſſanten, copirte er denn auch ein wenig den Charakter und die Manieren Lilienſteins, aber doch ohne auffallende Affectation. Er war im Grunde ein Schwärmer, der das leichtſinnige Genie ſpielte. Aber auch nur in dieſer Rolle nahm er es mit ſeinem Gewiſſen nicht genau. Uebrigens konnte man auf ihn rechnen. Sein Aeußeres empfahl ihn nicht merklich beim erſten Eindruck; aber es nahm für ihn ein, wenn man ihn näher kennen lernte.

Nach einer Trennung von nicht viel länger, als fünf Minuten, trafen beide Freunde am andern Ende des Hofgartens wieder zuſammen. Loſtiz hielt ſein Billet in der Hand. Lilienſtein hatte das ſeinige zu ſich geſteckt.

Freund, ſagte Lilienſtein, mich dünkt, dein Geſicht iſt bei der einſamen Promenade etwas länger geworden.

Und das deinige indeſſen nicht kürzer; ſagte Loſtiz. Darf ich wiſſen —

Graf Lilienſtein verzog einige Mienen.

Gut, ſagte Loſtiz lachend; ich will nichts wiſſen. Ich will dir meinen geheimen Kummer noch zu dem deinigen abtreten. Thu' mir die Liebe, und beantworte für mich dieſes Billet!

Ohne es geleſen zu haben? fragte Lilienſtein.

Merke auf! Es hört mich doch niemand außer dir? Ich will es dir recitiren; ſagte Loſitz. Er las:

"Sie mahnen mich, Herr von Loſitz, um den Dank der Liebe. Was hätte ich Ihnen denn eigentlich zu verdanken? Sie fordern Lohn; und ich meinte, Sie liebten mich unentgeltlich. Da Sie indeſſen auf Abrechnung dringen, ſo erſuche ich Sie, der richtigen und genauen Specification Ihrer Seufzer und Thränen, ſo viel deren auf meine Rechnung zu ſtehen kommt, die gewöhnliche Taxe beyzufügen. Da ich weiß, wie wenig Ihre Thränen und Seufzer Ihnen koſten, ſo möchte ich gern genau wiſſen, wie viel ſie werth ſind."

Hätte Loſitz nicht, während er las, nur auf das Papier geblickt, ſo würde er mit nicht geringer Verwunderung bemerkt haben, daß Lilienſtein beim dritten Worte des recitirten Billets zurückfuhr, beim vierten roth, beim fünften blaß wurde, und ſo lange die Farbe wechſelte, bis er wieder wie vorher ausſah, als Loſtitz fragte:

Und du lachſt nicht?

So möchte ich mich ſelbſt fragen; ſagte Lilienſtein. Aber die Sache iſt nun einmal, wie ſie iſt. Es geht mir nicht beſſer, als dir.

— Aber du beantworteſt doch für mich dieſes höfliche Schreiben?

Wenn ich ſoll.

— Auf meine Gefahr. Ich überliefere dir hier das Billet auf Discretion. Du ſetzeſt die Antwort auf. Ich ſchreibe ſie dann buchſtäblich ab, und ſchicke ſie an die Behörde.

Mit dieſen Worten drehte er ſich lachend um, ließ ſeinen Freund ſtehen, und eilte davon.

Lilienſtein ſtand noch einige Minuten unbeweglich. Endlich ſchlug er ſich vor die Stirn. Toll genug, ſagte er zu ſich ſelbſt, iſt dieſer

Scherz; aber es muß darum doch kein Ernſt daraus werden.

Er zog den Brief wieder hervor, den er ſelbſt bekommen hatte. In dem Augenblicke bemerkte er, daß ſein Vertrauter, der Schauſpieler Frank, dicht hinter ihm ſtand. Unvergleichlicher Freund, rief er ihm zu, Sie haben mich auf der That ertappt. Sie haben geſehen, daß ich philoſophire. Denn welcher geſcheite Menſch ſtände ſonſt ſo unter freiem Himmel mit zwei identiſchen Zetteln?

Identiſchen Zetteln? wiederhohlte Frank ſpöttelnd. Dieſe Formel läßt mich allerdings vermuthen, daß Ihre Gedanken einen neuen Weg einſchlagen.

Ganz ſo ſchlimm, ſagte Lilienſtein, ſtehn die Sachen denn doch noch nicht. Aber vernehmen Sie etwas ganz Neues von Schlangenwegen und Irrwegen. Sie wiſſen doch noch, daß ich die Comteſſe G* gern ſehe?

Und Fräulein Loſtitz nicht minder; ſagte Frank.

Jetzt nichts von Mehr und Minder; ſagte Lilienſtein. Wir müſſen erſt von neuem addiren, ehe wir wieder ſubtrahiren können. Hören Sie alſo etwas Außerordentliches. Loſtitz weiß, daß ich in gutem Vernehmen mit ſeiner Schweſter ſtehe. Aber ich wußte kein Wort davon, daß er mit meiner zweiten Freundinn, der Comteſſe Amalie von G * *, ungefähr in eben ſo gutem Vernehmen ſteht; und er weiß noch in dieſem Augenblicke nicht, daß wir Nebenbuhler ſind, nachdem ich es ſo eben durch ihn erfahren habe. Dieß iſt der Anfang der Verwickelung. Nun merken Sie wohl auf, und verlieren Sie den Faden nicht. Geſtern ſchicke ich an die Comteſſe ein geheimes Bittſchreiben ab. Sie können ſchon denken, was darin ſtand. Ein ähnliches Bittſchreiben muß ungefähr um dieſelbe Zeit mein Freund Loſtitz abgeſchickt haben. Sympathetiſch finden wir uns vor einer guten Viertelſtunde hier im Garten zuſammen. Da kommen, faſt zu gleicher Zeit, zwei geheime Boten, einer an mich, der andere an meinen Freund Loſtitz. Beide Boten ſchienen einander völlig fremd zu ſeyn. Jeder lieferte ehrerbietig ſein Briefchen ab, und ging wieder ſeines Weges. Ich leſe mein Briefchen; Loſtitz lieſet das ſeinige. Wir begegnen einander wieder. Loſtitz, der ſeinen Verdruß durch einen verwegenen Scherz niederſchlagen will, bittet mich, den Brief, den er erhalten, für ihn zu beantworten. So bin ich denn jetzt im Beſitze zweier Briefe, die von derſelben ſchönen Hand geſchrieben ſind. Vergeſſen Sie nicht, daß der eine an mich, der andere an Loſtitz gerichtet iſt. Und nun laſſen Sie uns den Inhalt vergleichen.

Graf Lilienſtein gab den einen Brief zum Nachleſen an Frank. Den andern trug er vor.

"Sie mahnen mich" —

"Mahnen mich;" wiederhohlte Frank, als ob ihm etwas dictirt würde. Aber er konnte vor Lachen kaum fortfahren, als Lilienſtein fortfuhr:

„Herr von Loſtitz" —

Denn, abgerechnet dieſe drei Wörter, an deren Stelle in dem andern Schreiben „Herr Graf" ſtand, lauteten beide Briefe, Satz für Satz und Wort für Wort, einander vollkommen gleich.

Es iſt Schade, ſagte Frank, daß wir jetzt nicht auf dem Theater ſtehen. Was für eine nette Comödie aus dem Stegreif könnte dieß geben! Aber wie denken Sie zu antworten?

Wie es ſich gehört; ſagte der Graf. Wir Beide, ich und Loſtitz, ſind von der übermüthigen Dame mit einem und demſelben Körbchen beſchenkt. Sie muß nun auch einen und denſelben Empfangſchein doppelt erhalten. Loſtitz aber muß nicht eher erfahren, was vorgefallen iſt, bis ſich das Luſtſpiel der letzten Scene nähert. Er muß die Antwort, die ich aufſetzen will, abſchreiben und in ſeinem Nahmen abſchicken, ohne von der meinigen etwas zu ahnden.

Die Dame muß glauben, von uns Beiden verrathen zu ſeyn. So muß ſich der Knoten erſt recht ſchürzen, wo er ſich zu löſen ſcheint. Nun, Freund? Hängt Alles zuſammen, wie es ſoll?

Unverbeſſerlich; ſagte Frank. Aber lieber Graf, Sie ſprechen von dem Scherze ſo ernſthaft, ſo heftig! Der kleine Wurm der Eiferſucht nagt doch ein wenig!

Poſſen! ſagte Lilienſtein. Es thut mir nur Leid um den guten Loſtitz, der gegen die Weiberlaunen nicht ſo verwahrt iſt, wie ich. Aber wer in dieſer Schule nichts lernen will, der bleibt in allen ein Schüler. Unſre ſchönen Frauen und Mädchen ſind ſo cultivirt geworden, daß ihnen jeder treue Schäfer lange Weile macht. Wer ſie aber, mit Anſtand und in Ehren, ein wenig neckt und ein wenig betriegt, von dem können ſie ſich nicht losreiſſen. Wer Eine Geliebte gewiß haben will, der habe wenigſtens noch ein Paar auf's Ungewiſſe dazu.

Und dann, ſagte Frank, ſetzt man ſich zwiſchen zwei Stühlen gewöhnlich —

Auf einen dritten; ſagte Lilienſtein.

Das wäre denn Ihre Theorie, lieber Graf; ſagte Frank. Und was die Praxis betrifft —

So gehe ich heute Abend zu Fräulein Loſtitz; ſagte Lilienſtein.

Um auch da Ihren Stuhl beſetzt zu finden? fragte Frank.

Herr, wie verſtehen Sie das? fragte der Graf ſchnell.

Frank, ohne aus der Faſſung zu gerathen, erzählte ihm mit neckender Ruhe, er habe vor wenigen Stunden von dem Hauptmann von Schleberg ſelbſt gehört, daß dieſer unbeſcholtene Mann ſich um die Hand des Fräuleins von Loſtitz bewerbe; daß er ſchon ſeit mehreren Wochen mit ihr im Briefwechſel ſtehe; und daß der Fortgang, den die geheimen Verhandlungen gehabt, bis auf einen gewiſſen Punkt, den Wünſchen des Hauptmanns ganz gemäß ſey.

Und wie nennt ſich jener gewiſſe Punkt? fragte Lilienſtein.

Im Franzöſiſchen Point d'Honneur, ſagte Frank. Sie wiſſen, denk' ich, daß der Hauptmann vor noch nicht langer Zeit Händel mit dem Aſſeſſor gehabt hat. Dieſer hegt ſeitdem, wie Ihnen auch nicht unbekannt iſt, einen heftigen Groll gegen Schleberg. Loſitz vermag, wie Sie ebenfalls wiſſen, Alles über ſeine Mutter, und Vieles über ſeine Schweſter. Schleberg hat ſich deßhalb an mich gewandt, um ſein Anliegen Ihnen, lieber Graf, beſtens zu empfehlen.

Der Graf lachte, und ſtampfte mit dem Fuße. Mir? rief er. Ich ſoll Freiwerber für einen Nebenbuhler werden?

Für den Hauptmann von Schleberg; ſagte Frank. Der wackere Mann hat zu Ihnen das größte Vertrauen gefaßt; und von meiner Perſen muß er auch nicht übel denken, weil er mich auserſehen hat, die Sache bei ihnen einzuleiten. Er wünſcht, Sie noch heute Abend, wenn es ſeyn kann, auf einen Augenblick allein zu ſprechen. Denn er hat noch ein ſpecielles Anliegen für heute Abend.

Frank lächelte. Der Graf ſah ihn groß an, und fragte nicht. Frank berichtete alſo weiter. Der Hauptmann von Schleberg, ſagte er, hat heute Abend um neun Uhr ein kleines Rendezvous mit Fräulein Henriette. Da er ein Mann von Ehre iſt und die ſolideſten Abſichten hat, ſo findet er bei dieſer Traulichkeit nichts Bedenkliches. Eben deßwegen aber wünſcht er, in der zweckmäßigen Unterhaltung, der er entgegen ſieht, nicht unzweckmäßig geſtört zu werden. Er deponirt daher einen Theil des Loſtitziſchen Hausfriedens und künftigen Familienglücks in Ihre Hände, lieber Graf, indem er Sie förmlich erſuchen läßt, den Aſſeſſor, Ihren Freund, heute Abend von neun bis zehn

Uhr auswärtig zu beſchäftigen. Er will Ihnen für dieſen Liebesdienſt alle erſinnliche Dankbarkeit in den Grenzen der Ehre beweiſen. Aber da kommt er ja ſelbſt.

Graf Lilienſtein hatte nicht ſo viel Zeit zum Beſinnen, daß er hätte antworten können. Der Hauptmann von Schleberg kam wirklich die große Allee herauf gegangen.

Der erſte Theil des Geſprächs zu Dreien, das unter dieſen Umſtanden leicht angeknüpft wurde, bedarf keiner Wiederhohlung. Aber der zweite Theil desſelben Geſprächs ſchlang einen neuen Knoten in den Faden der geheimen Angelegenheiten des Grafen Lilienſtein. Verdrießlich und übermüthig in gleichem Grade, glaubte der leichtſinnige Menſch, vor allen Dingen Rache an den beiden jungen Damen nehmen zu müſſen, die ihm doch nur das Spiel vergalten, das er mit ihnen trieb. Aber die Rache ſollte komiſch ſeyn. Auf Henrietten von Loſtitz war er, ohne ſelbſt recht zu wiſſen, warum? unwilliger, als auf die Comteſſe Amalia von G**, die er doch weit ernſthafter liebte. Er verſprach alſo dem Hauptmann, der nichts Arges ahndete, was dieſer gutmüthige und brave, in Intriguen wenig bewanderte Mann nur wünſchte. Er verſprach ihm ſogar, ihn um neun Uhr, wenn der Aſſeſſor Loſtitz hinlänglich beſchäftigt ſeyn ſollte, in eigener Perſon zu Henrietten zu begleiten, und um aller Sicherheit willen, weil er doch ein alter Freund vom Hauſe ſey, vorher das Haus zu recognosciren. Der Hauptmann nahm das Anerbieten mit Dank an.

Aber, um des Himmels willen! in welche unnöthigen Händel verwickeln Sie ſich? ſagte Frank, nachdem ſich der Hauptmann wieder entfernt hatte, und der Graf, in ſich gekehrt, und in ſich lachend, da ſtand.

Gleichviel! ſagte der Graf. Das Schlimmſte, oder das Luſtigſte, bey der Sache iſt nur, daß ich ſelbſt gerade um neun Uhr dieſen Abend ein kleines Rendezvous habe.

Doch ſchwerlich mit der Comteſſe Amalia? ſagte Frank ſpottend.

Lilienſtein ſchüttelte ihm die Hand. Ihnen, Freund, geht dieſer Spott frei durch. Aber Sie können mir dafür auch wohl einen ähnlichen Freundſchaftsdienſt erweiſen, wie ich dem Hauptmann Schleberg. Ich muß mich ja nun auf den dritten Stuhl ſetzen, da die beiden andern für dieſes Mal beſetzt ſind.

Und ich, ſagte Frank, ſoll vielleicht vorher zuſehen, ob es nicht mit dieſem dritten eine ähnliche Bewandniß hat, wie mit den beiden andern?

Hat keine Gefahr; ſagte der Graf. Meine kleine Nanette —

Wer? fiel ihm Frank ſtürmiſch in's Wort.

Hören Sie nicht gut? fragte der Graf.

Ich beſorge, zu gut; antwortete Frank mit erzwungener Faſſung. Es gibt meines Wiſſens hier nur eine einzige *hübſche* Nanette, die den Kennern um ſo mehr in's Auge ſticht, weil ihnen die Unverdorbenheit dieſes Mädchens ganz unbegreiflich iſt; und dieſe Nanette iſt denn doch wohl nicht die Ihrige.

Warum nicht? fragte Lilienſtein.

Frank glühte. Der Graf faßte ihn ſcharf in's Auge. Er den Grafen noch ſchärfer. Ohne Umſtände; ſagte endlich Frank. Sie haben doch dieſen Abend um neun Uhr kein Rendezvous mit Nanette, der Tochter meines Collegen, des Schauſpielers?

Warum nicht? fragte der Graf wieder.

Weil die ganze Hölle in die Weiber gefahren iſt! rief Frank. Sauve qui peut!

Freund, ſind Sie beſeſſen? ſagte Lilienſtein, dem jetzt ein neues Licht aufging.

Aber Frank hielt ſich die Ohren zu, verneigte ſich in dieſer Poſitur tief gegen Lilienſtein, und lief nun, als wäre er wirklich beſeſſen, die große Allee hinunter zum Hofgarten hinaus.

Das fehlte; ſagte der Graf zu ſich ſelbſt, als er mitten in der großen Allee allein ſtand.

Wenn denn auch nicht die Hölle in die Welt gefahren iſt, ſo ſezt ſie heute wenigſtens ihre Vorpoſten gegen mich in Bewegung. Alſo auch der dritte Stuhl beſezt! Und Frank mein Nebenbuhler!

Er ſah nach ſeiner Uhr. Dann fuhr er fort, ſich mit ſich ſelbſt zu unterhalten. Von vier Uhr Nachmittags bis neun Uhr Abends, ſagte er zu ſich ſelbſt, iſt eine geraume Zeit. Binnen fünf Stunden kann eine große Schlacht geliefert, ein langes Teſtament gemacht, eine lange Comödie geſpielt werden. In der Ordnung, wie meine drei Damen mich geneckt haben, müſſen ſie ſich nun auch verwundern. Alſo zuerſt kommt die Reihe an das kluge Malchen.

Mit raſchen Schritten ging er nach Hauſe, ſezte ſich vor ſeinen Schreibtiſch, beſann ſich nicht eher, als bis er ſchon die Feder in der Hand hielt, rieb ſich dann ein wenig vor der Stirn, und verfaßte in wenigen Minuten folgendes Antwortſchreiben an die Comteſſe Amalie.

„Ich bin unglücklich, weil Sie es ſo befehlen. Mein einziger Troſt iſt, zu wiſſen, daß meine Seufzer und Thränen im Himmel gezählt und gewogen werden, wohin ich denn aufbrechen werde, meine Rechnung zu ſchlieſſen, ſobald es Zeit ſeyn wird. Noch bin ich nicht reiſefertig. Haben Sie indeſſen etwas dahin zu beſtellen, ſo werden Sie mir, hoff' ich, den Auftrag geben, ohne dadurch einen Ihrer glücklichern Verehrer zu kränken, die ihren Seufzern und Thränen ohne Zweifel die verlangte Specification und Taxe beifügen."

Mit einer wohl verſiegelten Abſchrift dieſes Antwortſchreibens mußte der Bediente ſogleich zu dem Aſſeſſor von Loſtiz eilen, und dieſen erſuchen, das Bewußte, aus beſondern Gründen, genau um fünf Uhr abzuſchicken, ehe die Tante in's Schauſpiel fahre.

Hätte der Graf Lilienſtein gewußt, wie die feine und muthwillige Amalie ihren Plan, ihn zu beſchämen, weiter berechnet hatte, er würde ihr anders geantwortet haben. Denn er liebte ſie wirklich, und ihr war Alles an ihm gelegen. Aber er wollte ſich um ihrentwillen nicht geniren, wie er ſich in ſolchen Fällen auszudrücken pflegte; und ſie wollte ſich um ſeinetwillen nicht herabſetzen. Sie war nicht von allen ſeinen Thorheiten unterrichtet; auch nicht von den ernſthaften Aeußerungen, die er ſich gegen Henrietten von Loſtiz erlaubt hatte. Aber von dem erſten Augenblicke an, als er der Schauſpielerinn Nanette ſchöne Sachen geſagt, hatte ſie es durch eben dieſe Nanette erfahren. Denn dieſes unverdorbene und unbeſcholtene Mädchen war mit dem Schauſpieler Frank verſprochen, und es fiel ihr nicht ein, dem Grafen Lilienſtein Gehör zu geben. Aber Nanette glaubte nicht nöhtig zu haben, der Comteſſe von G**, die ſie zuweilen beſuchen durfte, und von der ſie mit auszeichnender Traulichkeit beehrt wurde, ein Geheimniß aus den Declarationen des Grafen zu machen. Sie wußte nicht, wieviel ihrer

Gönnerinn an dem Ausgange dieſer kleinen Begebenheit gelegen war. Amalie aber glaubte, den leichtſinnigen Menſchen, den ſie nach wie vor liebte, exemplariſch züchtigen zu müſſen. In dieſer Laune ſchrieb ſie nicht nur an ihn und an den Aſſeſſor von Loſtitz, den ſie nicht leiden konnte, einen und denſelben Abſchiedsbrief in zwei Exemplaren; ſie traf noch überdieß mit Nanetten, die nun wohl merkte, was es hier zu bedenken gab, eine Verabredung, die Graf Lilienſtein nicht von weitem ahndete. Eine andere junge Dame vom erſten Range würde ſich einen ſolchen Streich auch nicht ſo leicht erlaubt haben; aber Amalie war in eben dem Grade muthwillig und kühn, als Graf Lilienſtein leichtſinnig und keck war. Sie und er ſympathiſirten mehr, als ſie ſelbſt wußten. War doch Amaliens entfernter Umgang mit der Schauſpielerin Nanette dem Publicum auffallender, als der vertraute Umgang Lilienſteins mit dem Schauſpieler Frank! Amalie hieß daher auch unter geiſtloſen Menſchen zuweilen das Genie. Vor ihren Sitten hatte Jedermann Achtung. Uebrigens aber that ſie, was ihr einfiel. Schön, lebhaft, voll Selbſtgefühl, ſehr reich, und nun zwanzig Jahr alt, lebte ſie im Hauſe einer alten Tante (denn ihre Eltern waren längſt verſtorben) ungefähr ſo, als ob die alte Tante in ihrem Hauſe lebte. Wann Amalie wollte, hatte die Tante keinen Willen.

Die geheime Verabredung zwiſchen der Comteſſe Amalie und der kleinen Nanette war getroffen. Amalie wollte, als Nanette verkleidet, den Beſuch des Grafen in Nanettens Wohnung annehmen. Nur in dieſer Abſicht hatte Nanette den Grafen um neun Uhr Abends zu ſich beſchieden. Die Ausführung des muntern Einfalls vertrug ſich, nach Amaliens Begriffen, mit dem Wohlſtande vollkommen; denn Nanettens Vater war ein ſtrenger Mann, der mit den übrigen Mitgliedern der Schauſpielergeſellſchaft, den einzigen Frank ausgenommen, keinen Umgang hatte, und ein Haus für ſich bewohnte.

Aber erſchüttert wurde Amalie denn doch, als ſie um fünf Uhr Abends die beiden gleichlautenden Antwortſchreiben erhielt. „Der Verräther!“ rief ſie; und eine Thräne trat in ihr ſchönes Auge. Sie ſah nun, wie ſie meinte, ihre Verbindung mit dieſem Verräther als völlig aufgehoben an. Aber gerade deßwegen meinte ſie, müſſe er um ſo tiefer beſchämt, und ſie um ſo augenſcheinlicher vor ihm ſelbſt gerechtfertigt werden. Sie nahm ihre Verabredung mit Nanetten nicht zurück.

Indeſſen hatte Graf Lilienſtein, ſo viel Mühe er ſich auch gab, ſich ſelbſt zu täuſchen, ſeine gute Laune ſo weit eingebüßt, daß er gern zwei von den drei Knoten, die er aus Uebermuth zuſammen geknüpft, einem Andern zu löſen überlaſſen hätte. Sein Gewiſſen miſchte ſich auch ein wenig in den Verdruß, wenn er an ſeinen Freund Loſtiz, an ſeinen Freund Fraul, und an den durchaus honnetten Hauptmann von Schleberg dachte. Aber, ſagte er dann wieder zu ſich ſelbſt, geht es mir denn beſſer? Und Schleberg behält ja freie Hand, wenn er ſich mit mir geſchlagen hat, unſre Henriette allein glücklich zu machen. Mein wackerer Frank weiß, wie die Sachen ſtehen. Ich betrüge ihn nicht. Und Loſtitz muß mir am Ende verzeihen. Die nächſte Hauptſache iſt, daß ich mein Wort halte.

Seinem Bedünken nach ſein Wort zu halten, ſetzte er ſich alſo wieder vor den Schreibtiſch, und ſchrieb an den Aſſeſſor von Loſtitz anderthalb Zeilen des Inhalts: "Thu' mir doch den Gefallen, und ſey heute Abends von neun bis zehn Uhr nicht zu Hauſe." Mehr, dachte er, bedürfe es nicht, ſeinen Freund um die beſtimmte Zeit auswärts zu beſchäftigen.

Henriette von Loſtitz hatte ſich nicht ohne Selbſtverleugnung zu der geheimen Zuſammenkunft mit dem Hauptmann von Schleberg entſchloſſen. Sie ſchätzte dieſen Mann. Sie konnte ſich auch ohne Widerwillen als ſeine Gattin denken. Aber ihr Herz hing an Lilienſtein, dem Treuloſen, wie er in ihren Gedanken hieß. Ihm war ſie, wie ſie glaubte, eine Zeitlang Alles geweſen. Welche Richtung neuerlich ſein Leichtſinn genommen, wußte ſie nicht beſtimmt. Es lag ihr auch wenig daran, es zu wiſſen. Sie fühlte ſich zurückgeſetzt und verlaſſen, beſonders ſeitdem Lilienſtein die genauere Bekanntſchaft der Comteſſe Amalia gemacht hatte. Denn ſie war eine von den leiſe fühlenden Seelen, die in Sachen des Herzens kaum zu betrügen ſind, weil ſie durch allen Schein unveränderter Formen die kleinſte Veränderung entdecken, die ſich im Herzen derer ereignet, mit denen ſie in Verbindung ſtehen. Lilienſtein, dem ſie noch immer nicht gleichgültig war, mochte ihr ſeitdem ſchmeicheln, wie er wollte; ſie merkte hinlänglich, daß es nicht mehr wie ſonſt war. In den letzten Wochen hatte er ſie vollends ganz vernachläſſigt. Sie kannte ihn überhaupt zu gut, um ein dauerndes Glück von ihm zu erwarten. Sie hatte alſo den Anträgen des Hauptmanns von Schleberg Gehör gegeben. Weil ſie ſich eben ſo verſtändig, als unſchuldig, fühlte, ließ ſie ſich die geheime Zuſammenkunft gefallen. Denn vor allen Dingen den Zwiſt zwiſchen Schleberg und ihrem Bruder beizulegen, fand ſie kein anderes Mittel, als, den Hauptmann mehrere Particularien mündlich zu ſagen, die ſie aus Familien-Delicateſſe dem Papier nicht anvertrauen wollte.

Der Aſſeſſor von Loſtitz dachte bei der Weiſung, die er von Lilienſtein erhielt, nicht anders, als, daß *dieſer ſelbſt* um die angezeigte Stunde Henrietten ein Wort allein zu ſagen habe. Er glaubte alſo, die Bitte ſeines Freundes nicht gerade *buchſtäblich* erfüllen zu müſſen. Er wollte thun, als ſey er nicht zu Hauſe.

Der Abend war gekommen. Es ſchlug acht Uhr. Der ehrbare Hauptmann von Schleberg wanderte ſchon, unbewaffnet und im Civil-Coſtum, mit klopfendem Herzen und mit langſamen Schritten von einer Straße in die andre hin und her durch die ſchmale Gaſſe, in welche die Hinterthür des Gartens führte, wo er ſeine Geliebte um neun Uhr ſehen ſollte. Henriette wurde unruhiger mit jeder Minute. Jetzt erſt wünſchte ſie, und im vollen Ernſte, das Rendezvous wieder abbeſtellen zu können. Amalie ſaß ſchon, in Nanettens Kleidung, ihr Geſicht mit einem doppelten Schleier verhüllt, auf dem Canapee im Zimmer dieſer unbeſcholtenen Schauſpielerin, die auf dem Sprunge ſtand, jeden Augenblick, ſobald Graf Lilienſtein angemeldet werden würde, in die Kammerthür zur Seite zu flüchten. Graf Lilienſtein war noch auf dem Caffee-Hauſe am Billard beſchäftigt.

„Ich ſollte Sie erinnern, Herr Graf, wenn es bald drei Viertel ſchlüge;" ſagte der Marqueur im Caffeehauſe zu dem Grafen. Sogleich übergab dieſer ſeine Partie an einen Bekannten. Der Kopf wurde ihm plötzlich wieder ſo warm, daß er den Hut noch in der Hand hielt, als er ſich ſchon mitten auf der Straße befand. Aber ſobald er den Hauptmann von Schleberg erblickte, der auch im Civil-Coſtüm kenntlich war, zeigte ſich ſeine Selbſtbeherrſchung, die ſich in kritiſchen Augenblicken mit dem determinirteſten Leichtſinn vereinigte, in ihrem Glanze. Freundlich und neckend begrüßte er den Hauptmann. Dieſer drückte ihm feierlich die Hand.

Jetzt, ſagte Lilienſtein, laſſen Sie mich vorangehen. Sie müſſen nicht zu oft vergebens vorbei defiliren. Laſſen Sie mich zuſehen, ob die Thür ſchon offen iſt.

Der Hauptmann willigte gern ein. Er hatte, weil es noch nicht präcis neun Uhr war, auch nicht zum Verſuche die Gartenthür angerührt, die er im langſamen Vorbeigehen nur mit Blicken der innigſten Sehnſucht begrüßte. So war er an Präciſion im Dienſte gewöhnt.

Graf Lilienſtein legte ohne Bedenken Hand an das Pförtchen, und — ſchlüpfte hinein. Der Hauptmann ſah durch das Dunkel von weitem zu, und blieb — draußen.

Das kleine Bosquet, das die hintere Partie des Gartens einnahm, bot dem ſchadenfrohen Friedensſtörer ein erwünſchtes Schlupfwinkelchen an. Henriette war zu entfernt von aller Coketterie, und zu beklommen im Innerſten ihres Herzens, als daß ſie noch hätte zögern können, ſobald ſie glauben durfte, der Hauptmann warte ihrer. Sie wünſchte zitternd, daß nur Alles erſt vorbei ſeyn möchte. Nur die Gewalt der jungfräulichen Verlegenheit hielt ſie noch einige Minuten auf, nachdem der Hammer ſchon zum neunten Male angeſchlagen hatte.

Kaum näherte ſich die arme Verrathene dem Bosquet, als Lilienſtein, in voller Uniform, den großen Hut in ſeiner Rechten tief geſenkt, mit aller Mimik der Ehrerbietung hervortrat. Henriette erkannte ihn im Augenblick. Ein halber

Schrei, den der Schrecken verſchlang, war der einzige Laut, den Lilienſtein vernahm. Sie ſtand erſtarrt da.

Mit Zittern und kaum vernehmlich konnte ſie, als Lilienſtein, dicht vor ihr ſtehend, ſich von einer tiefen Verbeugung aufrichtete, ihn mit der Frage anreden: Wie kommen Sie hieher?

Zu Fuß, antwortete Lilienſtein, wie es einem beſcheidenen Diener ziemt. Der Herr Hauptmann von Schleberg läßt ſich unterthänig empfehlen und Ihnen melden, daß er ſogleich die Ehre haben werde, ſeine Aufwartung zu machen.

Henriette ſchwankte. Sie hielt ſich an einem Akacien-Stamm, um nicht zu Boden zu ſinken.

Um Gottes willen, hören Sie nur ein Wort! rief ſie, als Lilienſtein ſich eilig zurückzog. Sie raffte ihre letzten Kräfte zuſammen, um ihm nachzueilen, und ihn zu halten. Aber Lilienſtein entwiſchte zur Thür hinaus, in die er gekommen war, und an der Thür ſtürzte Henriette beinahe gegen den Hauptmann von Schleberg.

Unwürdiger Mann! rief ſie ihm heftig zu, indem ſie zurückfuhr. Der Hauptmann, ſeines Orts auch zurückfahrend, blieb in der offenen Thür ſtehen.

Dieſe Verrätherei, fuhr Henriette fort — und der Zorn gab ihr neue Kräfte — dieſe abſcheuliche Verrätherei verdiente, der ganzen Welt bekannt zu werden. Aber wagen Sie es, ſie bekannt zu machen! Wagen ſie es, ehrloſer Mann, und rechnen Sie auf meinen Bruder! Nehmen Sie meine innigſte Verachtung bis dahin mit auf den Weg!

Mit dieſen Worten ſchob ſie den Hauptmann, dem Hören und Sehen vergangen war, und den in dieſem Augenblicke ein Kind hätte zur Seite ſchieben können, unſanft zurück, und riß zwiſchen ſich und ihm die Thür zu. Den Hauptmann, der nicht leicht zitterte, überlief es eiskalt, als er draußen an der Thür, die er wieder zu öffnen im Begriffe war, das Schloß zuſpringen hörte.

Jetzt ſtürzten Henrietten die Thränen aus den Augen. Sie fühlte ſich um ſo unglücklicher, weil ſie durch ihre Unbeſonnenheit ihr Schickſal verdient zu haben glaubte. Aber ihre Erbitterung gegen den Hauptmann, um den ſie dieſes Schickſal nicht verdient hatte, ſtieg nur um ſo höher. Es fiel ihr nicht ein, zu überlegen, daß die Sache ſich anders verhalten könne, als der Schein, der den Hauptmann anklagte. Außer ſich vor Schmerz, eilte ſie zu ihrem Bruder, warf ſich ihm an die Bruſt, und flehte weinend um Rettung ihrer Ehre.

Der Aſſeſſor von Loſtin, dem die Ehre ſeiner Schweſter faſt noch theurer, als ſeine eigene, war, konnte ſich anfangs vor Verwunderung und Entſetzen in die ganze Begebenheit nicht finden. Beſonders war ihm unbegreiflich, wie ſein Freund Lilienſtein in ſo kurzer

Zeit ſo vertraut mit dem Hauptmann von Schleberg geworden ſeyn konnte. Aber ſeine perſönliche Feindſchaft gegen dieſen gab dem glühenden Gefühle der Rache in ſeiner Seele das Uebergewicht über alle vernünftigen Gedanken. "Niederſchieſſen will ich den Kerl!" rief er, nach ſeiner Art, ein wenig theatraliſch. Er flog in ſeine Schlafkammer, wo ein Paar Piſtolen hingen. Er riß eine Piſtole von der Wand, ohne zu bedenken, daß ſie nicht geladen war. So bewaffnet drückte er den Hut auf das Auge, und rannte unter dem Schirme der Nacht durch den Garten in die Gaſſe, wo er den Hauptmann noch zu finden hoffte.

Aber der Hauptmann von Schleberg war längſt in einem andern Quartiere der Stadt. Sobald er ein wenig zur Beſinnung gekommen, war er mit raſchen Schritten dem Grafen Alkenſtein nachgeeilt, den er ſich nun ſchon als den Stifter des Unheils dachte. Er ſuchte den Grafen in der Wohnung desſelben. Er ſuchte ihn in allen Caffeehäuſern. Er ſuchte ihn, wo er ihn nur irgend glaubte finden zu können. Nicht eine Spur von ihm konnte er entdecken.

Graf Lilienſtein war wie auf Flügeln, ſobald er ſeinen Streich gegen Henrietten ausgeführt hatte, vor der Wohnung Nanettens angekommen. Es wunderte ihn ein wenig, daß er an der verſchloſſenen Hausthür pochen mußte, ehe er eingelaſſen wurde. Es wunderte ihn ſehr, daß er bei ſeinem Eintritt ſo gar kein Anſehen von Heimlichkeit fand. Ganz irre wurde er in ſeinen Ahndungen, als eine wohlgekleidete Magd förmlich nach ſeinem Nahmen fragte, und ihn in ein Seitenzimmer führte, wo er ſo lange geneigt verweilen ſolle, bis er bei der Mamſell angemeldet worden. Das Siegesgefühl, mit dem er gekommen war, zog ſich in die Grenze eines ſehr mäßigen Selbſtgefühls zuſammen. Doch erwartete er noch nichts weniger als eine Neckerei. Die Magd kam nach wenigen Augenblicken mit einem Lichte in der Hand zurück.

Graf Lilienſtein folgte ihr die Treppe hinauf. Wohin er blickte, war es hell. Aber wozu, fragte er verdrießlich ſeine Führerinn, brennen denn hier alle die verdammten Lichter? Die Mamſell habe es ſo befohlen, vernahm er zur Antwort.

Amalie, in Nanettens hell erleuchtetem Zimmer wohl verſchleiert auf dem Canapee ſitzend, verneigte ſich vornehm, und ohne aufzuſehen, als Lilienſtein raſch und zuverſichtlich hereinſchritt. Er blieb ſtehen beim dritten Schritte. Nichts vom Allem, was er Schönes zu ſagen ſich vorgenommen hatte, ſtand ihm zu Gebote.

Liebenswürdige Nanette, ſagte er mit dem Tone der gereizten Empfindlichkeit, finde ich Sie auf dem Theater?

Die vermeinte Nanette machte eine leichte Bewegung mit der Hand, als wollte ſie ſagen: Wie man es nimmt.

Nanette, bin ich hier bei Ihnen? fragte der Graf mit ſtarkem Accent.

Die ſtumme Geſtalt auf dem Canapee ſchien den Kopf ſchütteln zu wollen, ſchüttelte ihn wirklich ein wenig, und endigte mit einem Nicken.

Alſo Nein und Ja, wie es einem Frauenzimmer ziemt; ſagte Lilienſtein. Er fühlte ſich ſchon erleichtert. Die Comödie fing an, ihm zu gefallen.

Er näherte ſich dem Canapee. Wenn ich, fuhr er fort, Ihre Pantomime nicht ganz verſtehe, ſo entſchuldigen Sie mich. Ich bin nicht vorbereitet. Sie aber haben, wie ich ſehe, Ihre ſtumme Rolle einſtudirt. Ich will mündlich antworten, ſo gut ich kann. Aber haben Sie die Güte, raſch zu ſpielen. Ohne Zuſchauer ſpielt ſich das beſte Stück nicht ſonderlich, wenn es lang iſt; und mich verlangt, aufrichtig zu geſtehen, nach dem Ende.

Die ſtumme Geſtalt that, als ob ſie ihn nicht hörte.

Nanette! fuhr Graf Lilienſtein in wieder verändertem Tone fort. Können Sie ſo ſcherzen? ſo mit mir? Sie wiſſen, wie mein ganzes Herz Sie liebt. Geliebtes Mädchen, machen Sie dem unnatürlichen Scherz ein natürliches Ende!

Er wollte ihre Hand ergreifen. Die Hand zog ſich eilig zurück.

Dieſe Sprödigkeit beleidigt ſelbſt als Scherz! ſagte der Graf ſehr ernſthaft. Wunderbare Nanette, ſehen wir uns denn heute zum erſten Male?

Die vermeinte Nanette ſchüttelte den Kopf.

Nun, fuhr Lilienſtein immer lebhafter fort, wozu denn in dieſer ſchönen Stunde dieſe traurige Verſchwendung der Zeit? Nanette, geliebteſtes aller Mädchen, der Stern der Liebe iſt mir aufgegangen auf deinen Wink. Er ſoll mir nicht wieder untergehen. Ich muß ihn ſehen in deinen Augen.

Und ohne um Erlaubniß zu bitten, faßte er den Schleier, hob ihn auf, ließ ihn wieder fallen, und ſtand erſtarrt, als hätte ihn der Kopf der Meduſe verſteinert.

"Sie alſo" — ſtammelte er, und ſtockte.

Ich alſo! ſagte Amalie, den Schleier zurückwerfend, und ſtolz, mit glühendem Geſichte, ſich erhebend. Ich erlaſſe Ihnen, glücklicher Abenteurer, alle Entſchuldigung. Ich wollte Ihnen nur zeigen, warum ich Ihnen in dem Tone ſchrieb, auf den Sie mir doch in demſelben Tone nie antworten mußten. Jetzt haben wir einander gar nichts mehr zu ſagen. Der Stern der Liebe wird Sie, denk' ich, glücklich nach Hauſe geleiten.

Sie wollte ſich in die Seitenthür zurückziehen.

Ha! Da lauſcht gewiß die Verrätherin! rief Lilienſtein erbittert. Er wollte Amalien in die Seitenthür verfolgen. Aber Amalie rief: "Machen Sie nicht auf, liebe Freundinn!" Sie ſelbſt blieb, gegen Lilienſtein gewandt, vor der Thür ſtehen.

Und weiter? fragte Amalie. Sie kannte Lilienſteins Delicateſſe zu gut, um ſich in dieſer Poſitur nicht völlig ſicher zu fühlen.

“Gott weiß” — fing der Graf wieder zu ſtammeln an.

Ich verlange nicht zu wiſſen, was Gott weiß; ſagte Amalie.

“Ich ſchwöre Ihnen” — fing der Graf wieder an.

Ich kenne Ihre Schwüre; antwortete Amalie.

Gut! ſprach Lilienſtein laut. So mag denn die Verrätherinn, die Schlange dort hinter der Couliſſe, ſich ſagen laſſen, daß die Galanterie, in der ich mir mit ihr gefiel, der wahren Liebe, die ich für eine Andere empfinde, ſo wenig gleicht, wie eine Theaterprinzeſſin einer wirklichen Fürſtin.

Schämen Sie ſich dieſer Vergleichung unter dieſen Umſtänden zwiefach; ſagte Amalie heftig.

Schäme ſich, wer mich verrathen hat! ſagte Lilienſtein heftiger. Ein Mann darf ſich tauſend Freiheiten nehmen, von denen dem Weibe nicht eine ziemt. Ein Mann darf die Sprache der Liebe auch da reden, wo er ſich nur amüſiren will. Das bringt der Wohlſtand ſo mit ſich.

Und ein Weib, ſagte Amalie parodirend, darf dem Manne tauſend Poſſen ſpielen, von denen ihm nicht eine ziemt. Ein Weib darf ſich für betrogen halten, auch wenn der Mann, der ſie zu lieben vorgibt, zu ihren Füßen zu ſterben Miene macht. Das bringt die Moral der Männer ſo mit ſich.

Graf Lilienſtein fühlte das ganze Gewicht dieſer Replik. Er fühlte, daß er durch falſchen Stolz ſeine Sache noch verſchlimmere. Und nie hatte er Amalien reizender gefunden.

Amalie! ſagte er ſanft. Ich bekenne mein ganzes Unrecht. Könnten Sie mir, wenn ich es wieder gut zu machen ſuche, wohl ein Mal verzeihen?

Ich bin gar nicht willens, zu verſuchen, ob ich es könnte; antwortete Amalie ſpottend. Aber Lilienſtein gefiel ihr, ſo wie er da vor ihr ſtand, faſt mehr, als je.

Sollte ich Ihnen, fragte er noch demüthiger, durch keine Art von Aufopferung beweiſen können, daß ich im Grunde nur Sie allein liebe und lieben werde?

Sie können mir, antwortete Amalie mit erzwungener Kälte, einen Beweis Ihrer Höflichkeit geben, wenn Sie mich jetzt verlaſſen.

Graf Lilienſtein blickte ſie an, verneigte ſich mit Würde, und ging.

Tief in Gedanken verſenkt, ging Graf Lilienſtein langſam die ſchwach erleuchtete Straße hinab. Er wußte nicht, wohin er ſich weiter verfügen wollte, als ſein Freund Loſtitz, der mit raſcheren Schritten um eine Ecke bog, ſo heftig gegen ihn rannte, daß ihre Köpfe wie elaſtiſche Kugeln von einander zurückprallten.

Biſt du es? fragten beide zugleich, als ſie ſich gegenſeitig erkannten.

Ich wollte, es wäre ein Anderer; ſagte Lilienſtein. Dein Kopf hat zwar dem meinigen einen Stoß gegeben, aber keinen, wie ich ihn jetzt gebrauchen kann.

Und deine Verbindung mit dem Schleberg, ſagte der Aſſeſſor von Loſitz, hat unſrer Freundſchaft einen Stoß gegeben, und meinem Kopfe viele Gedanken, die ich gebrauchen kann. Wo iſt der Schurke? Das ſage mir erſt! Nachher ſprechen wir uns weiter.

Auch das noch heute Abend? ſagte Lilienſtein. Freund, ich ſehe, du glühſt, und du haſt eine Piſtole unter dem Arme. Willſt du drauſſen Schwärmer ſchieſſen, ſo triff nur im Dunkeln dich ſelbſt nicht. Laß uns lieber mit einander gehen, und ausathmen!

Schaffe mir den Schleberg zur Stelle, an den du mich und meine Schweſter verrathen haſt! ſagte Loſitz. Und wenn ich ihn todtgeſchoſſen habe, dann nenne mich einen Schwärmer, und erwarte, wie ich dich nennen werde!

Nenne mich, ſagte Lilienſtein, lieber jetzt, wie du willſt. Aber den Schleberg mußt du mir leben laſſen, bis ich ſelbſt meine Händel mit ihn ausgefochten habe.

Leſtitz erſtaunte. Lilienſtein erzählte. Der Wahrheit gemäß berichtete er, wie er mit dem Hauptmann in Colliſion und Verbindung zugleich gekommen war. Der ganze Zorn des Aſſeſſors drehte ſich nun wie eine Wetterfahne herum. Seine Schweſter, meinte er, müſſe exemplariſch büßen. Und du, ſagte er zu Lilienſtein, haſt mich auf alle Fälle compromittirt, mein' ich.

Das entſchuldige ich auch mit keinem Worte; ſagte Lilienſtein. Es bedarf deiner ganzen Freundſchaft, wenn du mir verzeihen willſt. Aber, bei Gott! ich wollte dich nur auf kurze Zeit compromittiren, damit du ſelbſt nachher deſto munterer mit mir lachen ſollteſt. Der Zufall hat die Partei der Weiber gegen mich genommen. Sie haben mir arg mitgeſpielt. Aber es muß doch noch Alles gut werden. Was ich dir von Neuigkeiten morgen zum Frühſtück zu bringen dachte, muß ich dir nun noch dieſe Nacht erzählen. Sey ſo vernünftig, und höre mir zu!

Der Aſſeſſor von Loſtitz war an die Herrſchaft, die ſein Freund über ihn ausübte, ſo gewöhnt, daß er ſich auch in dieſer Kriſe nachgiebig bezeigte. Er ließ ſich von ſeinem Freunde nach deſſen Hauſe führen. Lilienſtein ließ eine Flaſche Wein zur Heilung der Wunden des Herzens aus ſeinem Keller zu Hülfe kommen. Die beiden Freunde ſetzten ſich traulich einander gegenüber, und Lilienſtein erzählte den Zuſammenhang ſeiner Intriguen und Unfälle, ohne Verdrehung der Wahrheit, ſo natürlich und ſo fein, daß er ſelbſt von ſeiner Verbindung mit Amalien ſeinem Freunde und Nebenbuhler die nöthige Rechenſchaft geben konnte. Er habe, ſagte er der Wahrheit gemäß, nicht geahndet, daß Loſtitz ſein Nebenbuhler ſey; und als er es erfahren, habe er ihm und ſich ſelbſt durch ein promtes Geſtändniß den Scherz zu verderben nicht für nöthig gefunden. Henrietten habe er früher geliebt, und auch ſie ſey ihm noch nicht gleichgültig. Aber er habe längſt begriffen, daß ſie beide nicht für einander paßten; und jetzt ſey an keine Wiederherſtellung des alten Verhältniſſes zu denken, ſeitdem Henriette ſich in Unterhandlungen mit dem Hauptmann von Schleberg eingelaſſen.

So weit war Graf Lilienſtein in ſeiner hiſtoriſchen Apologie vorgerückt, als Jemand mit feſtem Schritte die Treppe herauf kam, ſtark an die Thür pochte, und ohne das einladende Herein! abzuwarten, ſich zwiſchen den Erzähler und deſſen Zuhörer ſtellte. Es war der Mann, deſſen Nahmen Graf Lilienſtein ſo eben ausgeſprochen hatte. Der Aſſeſſor ſprang auf. Lilienſtein aber bemächtigte ſich der Piſtole, die jetzt auf dem Büreau lag. Der Hauptmann begrüßte höflich den Herrn von Loſtiz. Kalt und nachdrücklich fragte er den Grafen, welche Art von Genugthuung er von einem Mann erwarten dürfe, der ſich bis zu einer ſo niedrigen Verrätherei habe vergeſſen können.

Das harte Wort, das der Hauptmann ohne Einkleidung ausſprach, ſchien alle friedliche Ausgleichung unmöglich gemacht zu haben. Aber Lilienſtein beſann ſich ſo ſchnell, als er vorher die Piſtole ergriff.

Was mache ich da? ſagte er. Ich bin bewaffnet; und Sie, Herr Hauptmann, ſind noch wehrlos. Aber ich habe eine kleine Rüſtkammer dort hinten. Sie können ſich bewaffnen, ſobald es Ihnen gefällt. Indeſſen bin ich Ihnen auch noch eine *andre* Genugthuung ſchuldig. Ich verſchmerze vorläufig, aber nur vorläufig, die derben Worte, die Sie ſich gegen mich erlaubt haben. Sie ſind von den Umſtänden nicht unterrichtet. Ich geſtehe Ihnen alſo hier in Gegenwart meines Freundes förmlich, daß ich die Schweſter dieſes meines Freundes vor einiger Zeit eben ſo ſehr liebte, als ich ſie noch hochſchätze. Daß dieſe Dame Sie, Herr Hauptmann, höher ſchätzt, als mich, werden Sie hoffentlich weder ihr, noch mir, als ein Vergehen anrechnen.

Das Geſicht des Hauptmanns klärte ſich auf. Lilienſtein, der ihn ſcharf anſah, fuhr fort:

Sie haben ohne Zweifel Menſchenkenntniß genug, um ſich nicht darüber zu verwundern, daß mich die Zurückſetzung, die mich traf, ein wenig ſchmerzte. Die kleine Rache, die ich an der Dame nehmen wollte, konnte Ihnen, Herr Hauptmann, nicht ſchaden, ſobald die Dame nur nicht auf den unglücklichen Gedanken kam, ich ſey mit Ihnen einverſtanden, und ſie ſolle auf eine unverantwortliche Art von uns Beiden verſpottet werden. Dieſe Möglichkeit hatte ich in der Eile nicht in Rechnung gebracht. Sobald Fräulein von Loſitz erfährt, wie ſich die Sache verhält, haben Sie, Herr Hauptmann, nichts bei ihr verlieren. Nun laſſen Sie uns verſuchen, was wir Beiden übrigens noch einander abgewinnen können, da wir uns doch nicht vor einander fürchten.

Mit dieſen Worten ergriff er ein Licht (denn die Piſtole hatte er ſchon wieder aus der Hand gelegt), ging in das Seitenzimmer, und kam mit einem ganzen Sortiment von Waffen zurück.

Der Hauptmann ſtand wie aus den Wolken gefallen. Der Aſſeſſor wußte ſchlechterdings nicht, was er thun, oder ſagen ſollte.

Wenn die Sache ſich ſo verhält, wie Sie erzählen, ſagte der Hauptmann zu dem Grafen, ſo darf ich Ihnen vielleicht verzeihen, was ich aufrichtig geſtanden, doch nicht entſchuldigen kann. Darüber laſſen Sie uns aber, wenn es Ihnen gefällt, übermorgen früh um ſieben Uhr vor dem —iſchen Thore neben dem —iſchen Garten das Weitere abſprechen. Morgen werde ich die nöthigen Erkundigungen einziehen. Jetzt wünſche ich Ihnen, wohl zu ſchlafen.

Der Hauptmann wollte ſich entfernen. Aber Graf Lilienſtein hielt ihn.

Loſitz! — ſagte er zu dem Aſſeſſor, der bis dahin den Hauptmann nicht angeſehen, und nicht ein Wort geſprochen hatte. — Schläfſt du denn ſchon wirklich? Blicke auf, und ſchaue hier einen braven Mann, mit dem du Kugeln gewechſelt haſt, und noch kein vernünftiges Wort. Iſt es nicht eine närriſche Welt, in der man auf einander ſchieſſen muß, ohne einander zu kennen? Welch ein Unglücksſtifter wirſt du werden, wenn du eine Verbindung zwiſchen dieſem Manne und deiner Schweſter hinderſt, weil er zufällig mit dir in Streit gerieth, als du zum erſten Male in deinem Leben mit ihm ſpracheſt!

Lilienſtein! antwortete der Aſſeſſor, unwillig und ſtolz. Das Moraliſiren und das Freiwerbern kleidet wenige Menſchen, und am wenigſten dich. Laß meine Schweſter für ſich ſorgen!

Heirathe ſie, wen ſie will, und du, wen du willſt!

Die Bitterkeit dieſer Wendung wirkte nur einen Augenblick auf Lilienſtein. Er biß ſich auf die Lippen; und komiſch geſticulirend antwortete er: Heirathe mich alſo, wer will!

Mit Ihrer guten Laune, ſagte der Hauptmann halb ſcherzend, könnten Sie denn doch ein ſchlimmer Ehemann werden!

Ohne Zweifel, ſagte Lilienſtein; aber eben deßwegen ſuche ich eine gute Frau. Denn das muß das Hauptgeſchäft meiner künftigen Frau ſeyn, einen guten Ehemann aus mir zu machen. Mein Freund Loſitz aber iſt der Mann, der auch wohl eine ſchlimme Frau beſſern könnte.

So fuhr er fort, Verſtand und Muthwillen durch einander zu werfen, bis ſowohl der Hauptmann, der immer geben wollte, und immer blieb, als der Aſſeſſor, der durchaus nicht munter werden wollte, und es doch wurde, einander eine freundliche und faſt trauliche Gute Nacht wünſchten.

Als der Hauptmann fort war, beſah der Graf die Piſtole näher, die der Aſſeſſor mitgebracht hatte. Beide mußten laut lachen, als ſich zeigte, daß ſie nicht geladen war. In dieſer Laune fiel Lilienſtein ſeinem Freunde um den Hals. Loſitz! ſagte er; du haſt jetzt eine Gelegenheit, den lieben Gott im Kleinen zu ſpielen! Laß ſie dir als ein Ehrenmann nicht entſchlüpfen. Willſt du uneigennützig vier Menſchen glücklich machen, ſo dringe dich nicht zwiſchen zwei Paare! Amalien haſt du doch nur die Cour gemacht, ohne ſie zu lieben; und deine verſtändige Schweſter muß einen Mann wie Schleberg heirathen. Schade uns nur nicht; und wir vier dankbare Seelen wollen dich mit Lorbern kränzen.

Und mit Dornen ſtreicheln! fiel Loſitz ein. Allerliebſt! So gehe ich doch nicht ganz leer aus, und ein das gekränzte fünfte Ra am Wagen!

— Das zur rechten Zeit ſchon ablaufen wird um das erſte neben einem zweiten zu ſeyn ſagte Lilienſtein.

So zog ſich die Unterhaltung zwiſchen de beiden Freunden bis nach Mitternacht hi Man wird nicht loben, daß über dieſer Unte haltung die gute Henriette vergeſſen wurde, di unterdeſſen ein Paar der traurigſten Stunde ihres Lebens auf die Zurückkunft ihres Bruder harrte. Aber ſie wurde auch da noch nicht ſonderlich beruhigt, als ſie endlich von ihrem Bruder hörte, daß Lilienſtein, und nicht Schleberg ihr den böſen Streich geſpielt hatte. Der Gedanke, von Lilienſtein verlaſſen zu ſeyn, preßt ihr neue Thränen ab. Aber eben dieſer Gedank regte auch ihren Stolz von neuem auf. Un weil ihr Bruder über den Empfindungen, di ſein Verhältniß zu Amalien betrafen, faſt ve gaß, den Hauptmann von Schleberg zu nennen, ſo deutete Henriette dieſen Umſtand ſo, daß ſie ſich unbeſorgter einer Hoffnung überließ, die ihr jetzt ſehr zu Statten kam. Ihr Gewiſſen erinnerte ſie auch an die perſönliche Genugthuung, die ſie dem Hauptmann ſchuldig war. Und Henriette machte hier wieder ihrem Talent Ehre, ihre Wünſche nach der Vorſtellung deſſen zu reguliren, was ſie für das Beſte hielt.

Der folgende Tag ſchien noch weit von dem Tage der Beendigung aller der Mißverſtändniſſe, die Lilienſteins Leichtſinn veranlaßt hatte, entfernt zu ſeyn. Nur der Schauſpieler Frank, der über die vermeinte Untreue ſeiner Nanette faſt in Verzweiflung gerathen war, wurde bald zufrieden geſtellt. Aber der Hauptmann von Schleberg beſtand auf einem Duell. Graf Lilienſtein erhielt einen Schuß in den rechten Arm. Der Wundarzt erklärte bei der erſten Beſichtigung, der Arm ſey nicht zu retten.

Die trübe Woche, während welcher Lilienſtein einer Verſtümmelung entgegen ſah, die ſeiner Eitelkeit einen tödtlichen Stoß geben mußte, machte ihn in ſeinem Bette zu einer Art von Philoſophen, deſſen männliche Reſignation Bewunderung erregte. An ſeinem Bette lernten auch Loſtiz und Schleberg einander näher kennen. Sie fanden Beide, daß ſie ſich nie mit einander geſchlagen haben würden, wenn ſie ſich früher kennen gelernt hätten. Der Verbindung zwiſchen Schleberg und Henrietten ſtand nun kein Hinderniß mehr im Wege. Amalie aber erkundigte ſich nur in's Geheim nach Lilienſteins Befinden, ob ſie gleich um ſeinetwillen in eine Melancholie verſank, die alle ihre Bekannten erſchreckte, nur nicht den Verwundeten, zu deſſen Geneſung die Nachricht von Amaliens Seelenkrankheit, wie der Arzt ihre Melancholie nannte, nicht wenig beitrug. Loſtiz ſpeculirte indeſſen auf eine Braut; und es gelang ihm, eine zu finden, die er nun auch zu lieben glaubte, ſobald er wußte, daß ſie ihn nicht haßte.

Als es gewiß war, daß Graf Lilienſtein ſeinen Arm nicht verlieren würde, verbreitete ſich eine enthuſiaſtiſche Freude durch den ganzen Zirkel ſeiner genaueren Bekanntſchaft. Jetzt wagte er ſelbſt, mit der Linken ein kaum lesbares Billet an Amalien zu kritzeln; und dieſes gekritzelte Billet entſchied ſein Glück. Den Militärdienſt mußte er verlaſſen, weil ſein Arm auch nach der Heilung ein wenig gelähmt blieb. Nach Amaliens Wunſche, entſchloß er ſich auf das Land zu ziehen.

Glaubſt du denn nun ernſtlich, fragte er Amalien, daß ich mich beſſern werde?

Ungefähr ſo, wie dein Arm; ſagte Amalie. Aber du wirſt älter werden; und was mir an dir nicht gefällt, wird dir lange Weile machen.

Die Kantianerinn.

Eine komiſche Novelle.

Die Kantianerinn.

Haſt du dem Droſten von Roßwald geantwortet, meine Richte? fragte der geheime Kammerrath von Wieſenberg.

Nein, lieber Onkel; antwortete Caroline, die Richte.

Haſt du dem geheimen Kriegsrath von Pilzingen geantwortet? fragte der geheime Kammerrath mit verſtärkter Stimme. Er ſetzte nicht hinzu: „Meine Richte!"

Mit unveränderter Stimme antwortete Caroline: Nein, lieber Onkel!

Der geheime Kammerrath ſchwieg. Beide folgten mechaniſch dem Zuge des Sonnenlichts, das erheiternd durch die Fenſter glänzte. Es war ein warmer Sommermorgen. Das Landgut, auf welchem der alte Kammerrath mit ſeiner Richte wohnte, hatte eine belebende Ausſicht. Er fand die Ausſicht nicht ſo belebend, als die friſche Luft. Er ſetzte ſich an ein offenes Fenſter, nahm eine Priſe Toback, und ſah nach der Uhr. Es war früh um ſieben.

Meine Nichte, fing der geheime Kammerrath wieder an, ſetze dich zu mir!

Caroline hohlte ſich einen Stuhl. Ein helles Licht fiel, indem ſie mitten durch den Saal ging, auf ihre ſchlanke Geſtalt. Selbſt ihr Onkel, ſo unwillig er in dieſem Augenblicke auf ſie war, konnte das Wohlgefallen nicht verbergen, mit dem er ſie ſich ſo ſtolz und frei und leicht hinbewegen ſah, um ihm zu gehorchen. Und als ſie mit dem Stuhle zurück kam, — ihr Auge blickte offen und ohne Scheu den unwilligen Onkel an, und nur freies Selbſtgefühl, aber kein Zug von Trotz oder Eigenſinn, ſprach aus ihrer Miene, — da hätte der geheime Kammerrath faſt aufſpringen, und ihr die kleine Laſt abnehmen mögen. Aber er faßte ſich im Bewußtſeyn ſeiner Würde, und blieb ſitzen.

Alle Dankbarkeit, ſagte Caroline, indem ſie ſich dem Onkel gegen über an das Fenſter ſetzte, alle Dankbarkeit, die ich Ihnen ſchuldig bin, beſter Onkel, wird in meinem Herzen unverändert bleiben, auch wenn ich auf Ihr Verlangen nicht länger glücklich ſeyn ſoll. Ich ſage es mir jeden Morgen, was ich Ihnen verdanke. Hätten Sie mich nicht aufgenommen, als mein Vater ſtarb, ſo wäre ich mit aller feinen Erziehung, die er mir hatte geben laſſen, vermuthlich eine Närrinn geworden. Und eine arme Närrinn muß ſich gefallen laſſen, daß man mit Fingern auf ſie zeigt. Hier, auf dem Lande, habe ich meine Zeit zwiſchen häuslichen Geſchäften und ernſthafter Lectüre getheilt. Aber Ihr Beiſpiel, lieber Onkel, hat wohl das Meiſte dazu beigetragen, daß ich ein vernünftiges Mädchen geworden bin.

Ohne der Wahrheit zu nahe zu treten, hätte Caroline hinzu ſetzen können, daß das Beiſpiel ihres Onkels ihr als warnendes Beiſpiel nützlich wurde. Der geheime Kammerrath war ein Mann von Kenntniſſen, und ein braver Mann. Aber ſeine Wiſſenſchaft und ſeine Tugend erſtickten faſt in den Falten des Pedantismus. Zu ſeinen Schwachheiten gehörte, daß er ein Philoſoph ſeyn wollte, ohne von dem, was Philoſophie heißt, mehr, als den Schulbegriff, gefaßt zu haben. Er las die Kritik der reinen Vernunft und alle übrigen Schriften von Kant. Was er darin verſtand, intereſſirte ihn ſehr; nur nicht ſo ſehr, als das Uebrige, das er nicht verſtand. Vermuthlich nannte er deßwegen auch ſich ſelbſt gern einen Kantianer. Der Hageſtolzenſtand, in dem er lebte, machte ihn täglich grübleriſcher, ungeſchmeidiger und eigenſinniger. Hatte er einmal eine Grille gefangen, ſo vertheidigte er ſie, wie ſein Leben. Und wer abhängig von ihm war, mußte ſeine Einfälle reſpectiren.

Nur gar zu abhängig von dem wunderlichen Alten war ſeine Nichte Caroline. Ihr Vater, —

er war einziger Bruder des geheimen Kammerraths, und geheimer Rath in * * * geweſen, — hatte ihr gar kein Vermögen hinterlaſſen. Seit drei Jahren lebte ſie von der Gnade ihres Onkels. Dem Onkel zu Gefallen machte ſie ſich auch an das Studium der Kantiſchen Philoſophie. Er ſelbſt nannte ſie ſeine Kantianerinn, und die Nachbarſchaft wiederhohlte dieſen ihr verhaßten Titel um ſo lieber, da er den Neiderinnen Stoff gab, über Caroline'ns Geiſt, den ſie nicht erreichen konnten, ohne Aufwand von Witz zu ſpotten. Denn Caroline war ein geiſtreiches Mädchen. Sie hatte Anlage, eine praktiſche Philoſophinn zu werden. Sie bewies es ſchon dadurch, daß ſie nichts unnatürlicher fand, als ein Weib, das die Philoſophie als Wiſſenſchaft zu ihrem Studium macht. Mit allen Fähigkeiten, die Kantiſche Philoſophie allenfalls zu verſtehen, erkannte ſie ſich ſelbſt für unfähig, eine ſolche Philoſophie zu beurtheilen. Und eine Nachbetherinn zu ſeyn, war ſie zu vernünftig. Auf dringendes Anrathen ihres hellen Menſchenverſtandes las ſie alſo aus den Kantiſchen Schriften, beſonders aus den praktiſchen, nur die Stellen heraus, deren Inhalt ſie ungefähr überſah. Aus dieſen Stellen bildete ſie ein praktiſches Ganzes durch die Praxis ſelbſt. Sie ließ ihr Wiſſen Stückwerk bleiben; aber ſie übte ſich, übereinſtimmend mit ſich ſelbſt zu leben.

Treu ihren durchdachten Entſchlüſſen, ſaß Caroline jetzt ihrem Onkel gegen über. Sie wußte, daß dieſer Onkel, durch ſeine Speculation geleitet, den Grundſatz behauptete, daß ein vernünftiges Mädchen einzig und allein nach Grundſätzen, und ſchlechterdings nicht nach Neigung, heirathen müſſe. Sie war aber feſt entſchloſſen, lieber nie, als ohne entſchiedene Neigung, ihre Hand einem Manne zu geben. Weislich hielt ſie ihre wahre Meinung zurück, wann ſie mit dem Alten diſputirte; denn der wurde ſchon unwillig, ſo bald man nur das

Wort Neigung ausſprach. Alle Neigungen ohne Ausnahme faßte er zuſammen unter der Rubrik Sinnlichkeit. Und wehe dem, der etwas vertheidigte, was er Sinnlichkeit nannte!

Unzählige Falten bildeten ſich auf der Stirn und im ganzen Geſichte des Alten, während Caroline mit heiterer Unbefangenheit, ſtatt ſich vor ihm zu entſchuldigen, ihm nur ihre Dankbarkeit erläuterte.

Meine Nichte, ſagte der Alte ſehr ernſthaft, ich bemerke in deiner ganzen Denkart noch immer eine vorwaltende Sinnlichkeit, beſonders einen ſträflichen Leichtſinn. Dieſer Leichtſinn verleitet dich zu ſophiſtiſchen Ausflüchten, wo du ernſthafte Fragen zu beantworten haſt. Ich hoffe nicht, daß du dich ſo weit vergeſſen haben wirſt, mich durch Schmeicheleien beſtechen zu wollen. Aber du redeſt die Sprache der Schmeichelei. Von der Dankbarkeit, die du mir ſchuldig, oder nicht ſchuldig biſt, war nicht die Rede, ſondern von der Beantwortung zweier Briefe, die du von zwei Männern erhalten haſt, die dich auffordern, mit ihnen die Pflichten des Eheſtandes zu erfüllen.

Caroline wandte ſich ein wenig zur Seite. Sie fühlte, daß ſie weder lachen noch lächeln durfte. Es blieb bey einem leichten Erröthen.

Der Alte fuhr fort: Ein vernünftiges Mädchen erröthet nicht ohne Urſache. Wer über ſeine Pflicht nachdenkt, braucht nie zu erröthen, wohl aber, wer ſich über dieſe Betrachtungen hinaus ſetzt. Du biſt, wofern du anders zur Ehe tüchtig biſt. . .

Caroline fing an zu huſten. Sie wußte nicht, wohin ſie die Augen wenden ſollte. Der Alte wurde zum Erſchrecken ernſthaft. Er fuhr fort:

Du biſt, ſag' ich, wofern du anders zur Ehe tüchtig biſt, auch verbunden, zu heirathen, um die beſonderen Pflichten deines Geſchlechts zu erfüllen. Auch ich würde die beſonderen Pflichten meines Geſchlechts willig erfüllt haben, wenn nicht damals, als ich noch dazu tüchtig war. . .

Hier unterbrach ſich der Alte ſelbſt durch ein kurzes Huſten. Caroline ſaß mit niedergeſchlagenen Augen unbeweglich.

Wenn mich nicht, fuhr der Alte fort, gerade damahls in meinen beſten Jahren ein kaltes Fieber. . .

Er machte wieder eine Pauſe. Caroline machte eine heftige Bewegung mit dem Kopfe. Sie mußte die Zähne zuſammen drücken, um das Lachen buchſtäblich zu verbeiſſen. Aber ſie veränderte keine Miene.

Der Alte ſprach weiter, ungeachtet eine unangenehme Erinnerung ſtark genug geweſen war, den Faden ſeiner Periode zu zerreiſſen. — Ein kaltes Fieber, ſagte er, incommodirte mich damahls beinahe fünf Jahre lang, wenn gleich nicht ununterbrochen. Da ich nun, indem das Fieber ſehr unregelmäßig intermittirte, nicht wiſſen konnte, ob es nicht jeden Tag wiederkommen würde, die Geſundheit aber zu den Bedingungen des Eheſtandes gehört, ſo iſt es nicht meine Schuld, daß ich über die Jahre, in welchen der Mann mit einem Weibe das Eheband knüpfen ſoll, hinaus gekommen bin. Du aber, meine Nichte, haſt keinen Grund, eine dir angetragene vernünftige Partie auszuſchlagen. Ich frage dich alſo noch ein Mal erſtens: Warum haſt du dem Droſten von Roßwald auf ſeinen Brief nicht geantwortet?

Weil, ſagte Caroline, der Brief des Droſten von Roßwald ein unvernünftiger Brief iſt.

Ein unvernünftiger Brief? wiederhohlte ſtaunend der geheime Kammerrath.

Ja, lieber Onkel, ein unvernünftiger Brief! ſagte Caroline noch ein Mal. Ich bin verſichert, daß Sie, beſter Onkel, damahls, als Sie noch das Fieber hatten, keinen ſolchen Brief geſchrieben haben würden, und wär' es an eine Bäuerinn geweſen. Aber Sie haben ja den unvernünftigen Brief ſelbſt geleſen. Gewiß denken

Sie darüber im Grunde, wie ich. Iſt es denn genug zu einem vernünftigen Heirathsantrage, daß man zu einem Mädchen ſagt: "Ich bin geſund; habe ſo und ſo viel jährlich zu verzehren; habe viel Gutes von dir gehört; hätte dich gern zum Weibe?" Meine Vernunft befiehlt mir, dem Manne, der zwiſchen Perſonen und Sachen ſo wenig zu unterſcheiden weiß, daß er mich, ohne mich perſönlich zu kennen, wie ein Hausgeräth erwerben möchte, nicht zu antworten.

Der alte Kammerrath bückte ſich, als verſänke er in einer Betrachtung. Freilich, murmelte er endlich, freilich iſt das Eherecht zwar ein dingliches, aber doch auch ein perſönliches Recht. Eheleute erwerben einander zwar als Sachen, ſo, daß die Frau dem Manne gehört, und der Mann der Frau, zum wechſelſeitigen Nießbrauch. Aber da dieſer Nießbrauch wechſelſeitig iſt, ſo beſitzen die Ehegatten einander doch als Perſonen.

Caroline ſeufzte. Der Kammerrath bemerkte es nicht.

Da dem nun ſo iſt, fuhr der Kammerrath fort, und da du, meine Nichte, aus Achtung für die Menſchheit in deiner Perſon geglaubt haſt, dem Droſten von Roßwald auf ſeinen Antrag nicht antworten zu müſſen, ſo wollen wir die Sache weiter überlegen. Der Droſt ſelbſt muß uns den wahren Sinn ſeines Anliegens erklären. Aber unter dieſen Umſtänden wird es dir, meine Nichte, ſchwer fallen, einen triftigen Grund anzugeben, warum du, zweitens, auch den Brief des geheimen Kriegsraths von Pilzingen nicht beantwortet haſt. Oder war dieſer Brief auch unvernünftig?

Ich weiß nicht! ſagte Caroline mit einem kleinen Lächeln.

Das weißt du nicht? ſagte der Onkel mit ſeinem gewöhnlichen Erſtaunen. Was weißt du denn?

Ich weiß.... ſagte Caroline etwas leiſe und ängſtlich. Sie ſtotterte ungefähr ſo, wie man im Hauſe eines Gehenkten, wenn es die Noth erfordert, vom Stricke ſpricht. — Ich weiß, ſagte ſie, daß der Brief des geheimen Kriegsraths von Bilzingen ein übervernünftiger Brief iſt.

Der alte Kammerrath ließ vor Erſtaunen den Stock fallen, den er zwiſchen den Knieen hielt, und an dem er im Hauſe herum zu ſpazieren pflegte. — Uebervernünftig? rief er aus. Welch ein Begriff! Wie kommt meine Nichte zu einem ſolchen Begriffe?

Durch Abſtraction, lieber Onkel, ſagte Caroline freundlich.

Ich beſorge, ſagte der Onkel, das Ei will klüger ſeyn, als die Henne. Ich erinnere mich nicht, in irgend einer Kantiſchen Schrift den Begriff des Uebervernünftigen gefunden zu haben. Was du deine Abſtraction nennſt, wird daher ohne Zweifel nichts anders ſeyn, als eine dunkle Anſchauung deines inneren Sinnes.

Mein innerer Sinn, ſagte Caroline, ſpricht hier freilich ſein Wörtchen mit. Die Unvernunft iſt mir ein Abſcheu, und die Uebervernunft ein

Ekel. Uebervernünftig nenne ich die Vernünftler, die die Angelegenheiten des gemeinen Menſchenverſtandes durch philoſophiſche Subtilitäten verwirren; Leute, die meinen, man könne nicht gehen, ohne die Laſt des Leibes, den der Fuß zu tragen hat, durch algebraiſche Formeln berechnet, und mit der Härte des Bodens die Härte der Schuhſohle nach allen Kategorien verglichen zu haben. Solche Leute machen die Philoſophie zum Geſpött. Und ſolch ein Menſch iſt der geheime Kriegsrath von Pilzingen, ſo weit man ihn nach ſeinem Briefe beurtheilen kann. Sein Heirathsantrag iſt eine Abhandlung über den Eheſtand nach Kantiſchen Grundſätzen. Auf eine Abhandlung kann ich nichts erwiedern.

Das Geſicht des geheimen Kammerraths war während dieſer kühnen Rede ſeiner Nichte röther und röther, und zuletzt braun geworden. Er fühlte ſich von dem Wurfe, der nach dem geheimen Kriegsrath von Pilzingen zielte, künftig getreffen. Denn ſo verhärtet iſt kein Pedant, daß er nicht dann und wann merken ſollte, daß er einer iſt. Aber ehe ein Pedant ſich ſelbſt Unrecht gibt, wenn er ſich getroffen fühlt, ſetzt er lieber die ganze Welt in Bewegung, um ſeine Würde zu vertheidigen. Und wo Niemand iſt, den er in Bewegung ſetzen kann, verſteckt er ſeine Beſchämung hinter einer vornehmen Miene. So half ſich auch der geheime Kammerrath. Er blickte ſtolz vor ſich hin, und nahm eine Priſe Tobak, ohne ein Wort zu ſagen. Dann erhob er ſich feierlich von ſeinem Stuhle.

Caroline! fing er an. Ich ſehe, daß du lieber witzelſt, als philoſophirſt. Aber ich verzeihe dir. Weil ich dich kenne, habe ich ſtatt deiner gehandelt, und dein Beſtes befördert. Die beiden Herren, deren Briefe du nicht beantworten zu müſſen nöthig fandeſt, haben ſich an mich ſelbſt gewandt. Ich habe ſie zum Beſuche eingeladen. Sie ſind dieſen Mittag unſere Gäſte. Du wirſt ſie, hoff ich, gut unterhalten, Caroline trat vor Schrecken drei Schritte zurück. Aber auch ſie wollte ſich heute nichts vergeben. Sie faßte ſich im Augenblicke, und erwiederte gelaſſen: Ihre Gäſte, lieber Onkel, ſind als Ihre Gäſte auch mir willkommen. Ich will thun, was ich kann, um ſie als Ihre Gäſte zu unterhalten. Ich beſorge nur, daß ſie ſich ſelbſt bei mir ſchlecht gefallen werden.

Ich verſtehe! ſagte der geheime Kammerrath. Du unterhielteſt dich noch immer lieber mit deinem Lieutenant. Aber wenn du nicht meine Liebe und Achtung verſcherzen willſt, ſo laß mich nie wieder etwas von dieſem Menſchen hören.

Dieſer dem Kammerrathe verhaßte Lieutenant war ein junger Herr von G***, ein Freund vom Hauſe des verſtorbenen geheimen Raths, des Bruders unſeres alten Kammerraths. Caroline ſah ihn gern. Er ſah ſie noch lieber. Aus ihrer gegenſeitigen Zuneigung wurde Liebe. Und Caroline'ns Vater ließ ſich ein Verſtändniß gefallen, das ihm aus mancherlei Nebenurſachen vortheilhaft war. Aber der Kammerrath dachte anders. Er hatte gegen den Vater des jungen G*** einen Proceß verloren, und haßte, mit aller ſeiner Philoſophie, den Vater im Sohne, ungeachtet er den Sohn nie geſehen hatte. Als er Caroline'n aus der Reſidenz *** abhohlte, erklärte er, daß ihm der junge G*** nicht vor die Augen kommen dürfe. Caroline ſchwamm in Thränen. Aber auf einmal ſchien ſie ganz anderen Sinnes geworden zu ſeyn. Niemand begriff, wie es zuging. Sie reiſete ruhig mit dem Onkel nach Weſtphalen ab, wo ſein Landgut über vierzig Meilen weit von der Reſidenz *** lag. Bald darauf nahm der Lieutenant von G*** Urlaub auf zwei Jahr, und verſchwand. Niemand wußte, wo er geblieben, oder was aus ihm geworden war.

An dieſen verſchwundenen Lieutenant erinnerte jetzt der alte Kammerrath ſeine Nichte, ohne daß dieſe es übel nahm. Sie war nur in

Verlegenheit wegen einer Antwort. In dem Augenblicke erhob ſich draußen im Hofe ein gewaltiges Geſchrei. Mehrere Stimmen riefen: "Feuer! Feuer!"

Der Kammerrath und ſeine Nichte ſtürzten nach dem Fenſter zurück. Sie ſahen hinaus. Sie ſahen Knechte und Mägde durch einander hin und her laufen, und zitternd und ſchreiend nach dem Gipfel des Hauſes zeigen. Was gibt es? rief der Kammerrath hinunter. Man bemerkte ihn nicht. Man hörte ihn nicht. Die Leute im Hofe ſchaueten und zeigten nur in die Höhe, und liefen und ſchrien. Endlich, als Caroline ſchon die Treppe hinunter geflogen war, um ſelbſt Kundſchaft einzuziehen, der geheime Kammerrath aber, an allen Gliedern bebend und entgeiſtert, ſprachlos, mit offenem Munde, allein am Fenſter ſtand, bemerkte ihn nur eine alte Frau, die denn auch ſogleich anfing, mit beiden Händen zu winken und im Zetergeſchrei ihm zuzurufen: "Ach, retten ſich Ihro Gnaden!"

Indem kam auch Caroline wieder herauf geſprungen. Mit ihr kam der Jäger Heinrich, ein ſchöner ſchlanker Burſche von drei bis vier und zwanzig Jahren, der Liebling der ganzen Hausgenoſſenſchaft, und auch von dem alten Kammerrath, dem er nun zwei Jahr diente, wohl gelitten.

Heinrich! Was gibt's? ſtotterte der Kammerrath, außer Faſſung.

Nichts Gutes, gnädiger Herr, ſagte Heinrich. Aber kommen Sie mit uns in das Förſterhaus. Denn in unſerm Hauſe brennt es.

Der Kammerrath wußte mit aller ſeiner Philoſophie nicht mehr, wo rechts und wo links war.

Heinrich! lieber Heinrich! rief er, immer ſtotternd, und ohne von der Stelle zu gehen. — Ich habe .... lange darüber nachgedacht .... ob nicht .... bei Feuersgefahr .... die Handſpritzen .... als Klyſtierſpritzen gebraucht. . .

Caroline und Heinrich konnten ſelbſt in dieſer Schreckensſcene ſich des Lachens nicht enthalten. Sie wollten den Alten fortziehen. Er wollte nicht gezogen ſeyn. Er wehrte ſich. Er ſtotterte weiter: Ich verſprach mich ... Ich wollte ſagen .... ob nicht die Klyſtierſpritzen .... als Handſpritzen gebraucht. ...

Ueberlegen Sie das, gnädiger Herr, im Förſterhauſe! antwortete Heinrich. Kommen Sie, oder Sie verbrennen!

Halb getragen, halb gezogen, wurde der geheime Kammerrath von ſeiner Nichte und ſeinem Jäger die Treppe hinunter transportirt, während er, immerfort demonſtrirend, von ſeiner Meinung ſprach, wie man Verſuche machen ſolle, ſein Haus zu retten.

So bald der alte Mann in Sicherheit war, fanden ſich auch die übrigen Domeſtiken zu ſeiner Hülfe ein. Heinrich der Jäger aber trieb ſie Alle, als ob er jetzt der Herr wäre, wieder hinaus, bath Caroline'n, ihren

Onkel nicht zu verlaſſen, und eilte zurück in den Tumult, um Anſtalten zum Löſchen zu treffen. So wie er zu ordnen und zu regieren anfing, wußte Jeder, was er zu thun hatte. Die Feuerſpritzen wurden herbei geſchafft, und gehörig benutzt. Wie ein commandirender General, war Heinrich der Jäger überall. Alles fügte ſich, als ob es verabredet wäre, unter ſeine Befehle. Ehe eine halbe Stunde verging, war das Feuer gelöſcht. Nur eine dampfende Ecke am Hauſe zeugte von dem überſtandenen Unglück.

Die Freude, die ſich auf dem Geſichte Caroline'ns mahlte, als ſie die Thaten des Jägers Heinrich ſah und rühmen hörte, würde vielleicht ſelbſt ihrem Oncel verdächtig vorgekommen ſeyn, wenn der arme Mann nicht genug mit ſich ſelbſt zu thun gehabt hätte, um ſeine volle Beſinnung wieder zu gewinnen. Als er dann endlich begriff, daß ſein Haus gerettet und faſt nichts darin zu Grunde gerichtet ſey, und daß er dieſes Glück der Unerſchrockenheit und den klugen Anſtalten ſeines Jägers Heinrich verdankte, reichte er dieſem feierlich die Hand, und ſagte: „Heinrich, Ihr ſeyd ein praktiſcher Mann. Ihr habt mich zu Euerm Schuldner gemacht. Ich weiß Eure Verdienſte zu erkennen, und werde ſie belohnen."

Heinrich verneigte ſich. Alle Stimmen wurden zum Chor, ſein Lob zu verkündigen.

Nachdem man ſich von dem Schrecken ſo ziemlich erhohlt hatte, fielen dem Kammerrath die beiden Gäſte ein, die er zum Mittagseſſen erwartete. Gern hätte er ſie wieder abbeſtellt; denn noch immer nicht recht wieder in ſich ſelbſt zu Hauſe, fühlte er ſich unfähig, die Würde der Philoſophie in ſeiner Perſon zu behaupten. Aber Caroline ſelbſt bath ihn, ſich durch einen kleinen Unfall nicht in ſeinem vernünftigen Vorſatze irre machen zu laſſen. Es mußten alſo Anſtalten getroffen werden, die erwarteten Freier, ſo gut es gehen wollte, zu empfangen und zu bewirthen.

Gegen Mittag, als Alles im Hauſe wieder in der alten Ordnung ging und kam, und als der nahrhafte Geruch aus der wieder belebten Küche ſchon einen Vorſchmack von den Freuden der Tafel verbreitete, ſuchte Caroline ihren Onkel in ſeinem Meditations-Zimmer auf. Sie bath ihn um eine beſondere Gnade. Sie wünſche, ſagte ſie, die beiden Herren, die es der Mühe werth gefunden, um ſie zu werben, genauer kennen zu lernen. Im allgemeinen Geſellſchaftsgeſpräche ſey man von allen Seiten eingeſchränkt. Sie wünſche alſo, jeden der beiden Freier allein zu ſprechen, ehe ſie ſich mit ihnen in der Geſellſchaft unterhielte.

Der alte Kammerrath fand das Verlangen ſeiner Nichte vernünftig. Die nöthigen Verabredungen wurden bald getroffen. Caroline ſollte im Gartenſaale einen Privat-Beſuch von ihren beiden Verehrern erhalten. Wer von ihnen zuerſt ankäme, ſollte ſich ihr zuerſt präſentiren. Die ganze Unterhaltung ſollte ohne Zeugen vor ſich gehen. Nicht eher, als bis der erſte Liebhaber wieder abgetreten ſey, ſollte der zweite erſcheinen. So erwarteten, Caroline im Gartenſaale, der Onkel in ſeinem Meditations-Zimmer, die Ankunft der Fremden.

Die Fremden kamen. Zuerſt nahte ſich der geheime Kriegsrath von Pilzingen. Er kam gefahren. Sein Wagen ſollte eine Berline ſeyn, nach dem neueſten Pariſer Geſchmacke. Es war auch zu ſeiner Zeit eine Berline geweſen. Aber als ſie von dem Herrn von Pilzingen für einen billigen Preis erſtanden wurde, war ſie ſchon an zehn Stellen zerbrochen. Ein Künſtler, der mehr auf die Dauer, als für den Geſchmack arbeitete, beſorgte die Reparatur. Die renovirte Berline erſchien nun, mit ihrem leichten und ſchwebenden Kaſten auf dem plumpen Geſtelle und auf Frachtwagenrädern, wie ein Franzöſiſcher

Deutſcher. Im Geſchmacke des Wagens waren die Thiere, die ihn zogen; zwei Rappen, geengländert und mit abgeſchnittenen Ohren, vom Herrn von Pilzingen, als dem Meiſtbiethenden, in einer Verſteigerung der unbrauchbaren Pferde des fürſtlichen Marſtalls erkauft. Von feiner Raße waren die Rappen, und vor zwanzig Jahren ſchön geweſen. Jetzt krankten ſie an der Flußgalle und am Hahnentritt. Auch der Kutſcher war ein geſetzter Mann, der keinem Thiere zu viel that. Ehe ihn Herr von Pilzingen in ſeine Dienſte nahm, war er ein Invalide. Seine erprobte Vorſicht bewies ein voller Sack voll Hafer, den er nebſt einem Bündel Heu der eleganten Berline hinten auf geknebelt hatte, aus Furcht, unter Weges Mangel an Fourage zu leiden. Zu ſeiner Seite ſaß im grauen Roquelaure der Kammerdiener des Herrn von Pilzingen, ein wiſſenſchaftlicher Mann. Er hatte Theologie ſtudirt, wurde im Schulmeiſter-Seminarium abgewieſen, gefiel aber als ein Denker ſeinem dermaligen Herrn, der Gelehrte dem Gelehrten.

Ohne Gefahr, umgeworfen zu werden, gelangte Herr von Pilzingen vor dem Hauſe des Kammerraths von Wieſenberg an. Bedachtſam, nicht ohne Zittern, kletterte der gelehrte Kammerdiener von ſeiner luftigen Höhe herab, den Wagen zu öffnen. Die Oeffnung erfolgte; und man erblickte den geheimen Kriegsrath in Galla.

Herr von Pilzingen war ein Mann in ſeinen beſten Jahren; das heißt, der Haarwuchs über ſeiner Stirn wich ſchon merklich zurück, und auf ſeinem Hinterhaupte entblühte eine Lilie im ſchwarzen Felde. Von Statur war er mehr klein, als groß, viel verſprechend, und breit von Schultern. Feierlich war der Ausdruck aller Züge ſeines gelblich grauen Geſichts. Feierlichkeit ſprach aus ſeiner kleinſten Bewegung. Das Licht ſeiner runden Augen ſtahl ſich, wie flimmerndes Mondlicht, unter dem ſchattenden Buſchwerke ſeiner Augenbraunen hervor, leuchtend ohne zu wärmen, alſo auch, ohne zu zünden. Unverſtändige nannten den Ausdruck ſeines ganzen Geſichts Trübſeligkeit. Aber ſchon der Zug um ſeinen Mund widerlegte ſie. Denn um die vollen Africaniſchen Lippen ſchwebte ein unbeſchreiblich ſüßes Lächeln der Selbſtgenügſamkeit. Das Gedrückte, das Einige als ein ſichtbares Reſultat unglücklicher Prätenſionen in ſeinem ganzen Weſen entdecken wollten, hob den Effect ſeiner Züge nicht auf. Zwar fürchtete man ſich nicht, wenn man den Herrn von Pilzingen anſah. Aber er wollte auch, als ein Weiſer, Ehrfurcht, nicht Schrecken und Beſorgniß einflößen. Nur die Schönheit ſollte ſich in ſeinem Inneren und Aeußeren zu der Weisheit, oder, wie er auch wohl ſelbſt ſprach, die Anmuth zu der Würde geſellen. Sein reines Geſchmacksurtheil beurkundete er durch ſeine Kleidung nicht minder, als durch ſein ſtattliches Fuhrwerk. Schwarz war ſein Kleid, nach dem neueſten Schnitt. Eine geſtickte, von weißem Atlas etwa zwanzig Jahr früher verfertigte Weſte hing ihm mit ihren langen Taſchen bis auf die Knie herab, wo ſie wieder ſchwarzen Boden begränzte. Filet-Manſchetten ſpielten um die Finger des Denkers. Ein Haarbeutel von zierlicher Geſtalt, künſtlich befeſtigt an den wenigen Extremen des ungepuderten Haarwuchſes, deckte ſeinen Nacken.

Der geheime Kammerrath von Wieſenberg war nicht wenig erfreut, einen Mann kennen zu lernen, deſſen Geiſt dem ſeinen ſo nahe verwandt ſchien. Nur in Anſehung des reinen Geſchmacksurtheils, übertraf Herr von Pilzingen den Herrn von Wieſenberg. Auch geſtand er dieſem in der erſten Viertelſtunde, er, der Herr von Pilzingen, ſey Mitarbeiter an der Jenaiſchen Literatur-Zeitung, unter der Rubrik: Schöne Künſte.

Nicht unangenehm war es auch dem Herrn von Pilzingen, zu vernehmen, daß die Dame, von deren philoſophiſchem Geiſte er Wunderdinge hatte erzählen hören, ihn ſogleich in einem Tete-a-Tete bewillkommen wolle. Schon blickte er in die Zukunft auf den Segen eines philoſophiſchen Eheſtandes, an dem die Sinnlichkeit keinen Antheil hätte. Sein Verſtand erhob ſich auf den Flügeln der kalten Begeiſterung. So trat er, von dem geheimen Kammerrath an die Thür des Gartenſaals, aber nicht weiter, geleitet, zu Caroline'n.

Caroline ſaß in einer Ecke des Gartenſaals, und ſpielte mit einer kleinen Katze.

Entſetzen überfiel den geheimen Kriegsrath. Auf die Katze hatte er ſchlechterdings nicht gerechnet. Leſend, oder ſchreibend, oder wenigſtens meditirend ſeine Geliebte zu finden, das gehörte durchaus in ſeinen Plan. Nur auf dieſen Fall hatte er eine Anrede ausgedacht, während der alte Kammerrath ihm die Geſchichte der Feuersnoth erzählte, an welcher Herr von Pilzingen keinen Theil nahm. Nun fand er ſeine Dame ſpielend.

Und mit einer Katze? Er ſah von Caroline'n nichts mehr. Seine Augen ruhten auf dem unſchuldigen Kätzchen.

Mit der einfältigſten Miene, die ein kluges Mädchen annehmen kann, ſah Caroline den Philoſophen an. Sie ſtand nicht auf. Sie ließ die Katze nicht los. Sie nickte nur dem geheimen Kriegsrathe dumm und freundlich zu, und ſagte: "Ihre Dienerinn!"

Der geheime Kriegsrath verneigte ſich, und ſagte: "Ihr Diener!"

Es erfolgte eine feierliche Pauſe. Der Herr von Pilzingen ſtand ſprachlos. Caroline ſtreichelte ſtillſchweigend dem Kätzchen den Rücken. Das Thierchen ſelbſt ſchien dieſe Pauſe langweilig zu finden. Es ſtimmte ein rührendes und zartes "Miau!" an.

Auf Ein Mal ſchien ſich Herr von Pilzingen zu beſinnen. Gleichgültig, aber doch höflich, ging er ein Paar Schritte auf Caroline'n zu. "Hier iſt, ſagte er, ein kleiner Irrthum vorgefallen. Ich ſuchte das Fräulein Caroline von Wieſenberg, Tochter des verſtorbenen geheimen Raths von Wieſenberg, Nichte und Pflegetochter des Herrn Kammerraths gleichen Nahmens.“

J! ſagte Caroline, die brauchen Sie nicht weit zu ſuchen. Die ſitzt hier.

Da ſtand der Herr von Pilzingen wieder in der alten Beſtürzung. — Die Kantianerinn? murmelte er.

Ja, ſagte Caroline, ſo nennt mich immer mein Onkel; und der muß es doch wohl beſſer wiſſen.

Sie ſtudiren die Philoſophie nach Kantiſchen Grundſätzen? fragte der Herr von Pilzingen.

O ja! ſagte Caroline, und zupfte am Barte ihres Kätzchens.

Ich bin der geheime Kriegsrath von Pilzingen! ſagte derſelbe.

Das iſt ja ſchön! ſagte Caroline.

Ein neues Licht ging dem Herrn von Pilzingen auf. Daß ein Mädchen, von deſſen ausgezeichneten Geiſtes-Talenten er ſo Vieles und von ſo Vielen gehört hatte, in einem ſolchen Grade einfältig ſeyn ſollte, wie dieſes Fräulein von Wieſenberg zu ſeyn ſchien, konnte er nicht glauben. Er erklärte ſich alſo in der Geſchwindigkeit ihre ſcheinbare Einfalt als Unſchuld. — Der Begriff des Eheſtandes, ſagte er zu ſich ſelbſt, hat auf die Phantaſie dieſer unſchuldigen Denkerinn gewirkt. Die erregte Phantaſie hat dagegen dieſen Begriff, und durch dieſen Begriff alle übrigen Begriffe in Beziehung auf den Eheſtand, als etwas Gegebenes, in ihrem Verſtande verdunkelt. Dieſe Verdunkelung, die ihrer Natur nach nur vorüber gehend iſt, wird ſich um ſo eher verlieren, wenn ich der Unſchuldigen mein Anliegen in klaren Worten darlege.

Mit Wohlgefallen und mit dem Stolze der männlichen Ueberlegenheit betrachtete er nun Caroline'n, die von ihrer Seite alles Mögliche that, um die Miene der wahren Dummheit zu behaupten. Der Herr von Pilzingen ſah in dieſer Miene nichts anders mehr, als den Reitz der Unſchuld. Voll Zuverſicht pflanzte er ſich dicht vor Caroline'n hin, ſtemmte beide Arme in die Seiten, und fing an, wie folgt:

Meine Freundinn! Ich beziehe mich, indem ich zu Ihnen mündlich rede, auf die ſchriftliche Erklärung, die ich bereits vor ſechs Wochen von mir gegeben habe. Ihre Unſchuld iſt ohne Zweifel das Hinderniß, das ſie nicht aus dem Wege räumen konnten, als Sie mir nicht zu antworten ſchienen. Aber eben dieſe Unſchuld ſagt mir in Ihren Blicken, daß Sie mir dennoch in Gedanken geantwortet haben.

Das hab' ich wohl bleiben laſſen! fiel Caroline ein. — Die Popularität dieſes Ausdruckes ſetzte den philoſophirenden Redner von neuen in Verlegenheit. Aber er fuhr fort:

Mein Geſchäft iſt, Ihre Unſchuld, meine Freundinn, mit Ihrer philoſophirenden Vernunft auszugleichen, und dadurch Ihnen ſelbſt den Schlüſſel zu der Antinomie Ihres Weſens in die Hand zu geben.

Wo haben Sie denn den Schlüſſel? fragte Caroline.

Herr von Pilzingen ſtutzte. Aber er fuhr fort:

Auch die Unſchuld, als eine Geſchlechtseigenſchaft. . . .

Caroline wandte ihr Geſicht weg. Herr von Pilzingen ſprach weiter:

. . . muß der Wahrheit weichen, die kein Geſchlecht hat. Um aber der Wahrheit theilhaftig zu werden, muß man nicht rhapſodiſch, ſondern ſyſtematiſch verfahren. Es kommt demnach in meinem gegebenen Verhältniſſe zu Ihnen zuförderſt auf den Begriff derjenigen Liebe an, durch die ich Sie mit mir zu vereinigen hoffe. Ich liebe Sie, mein gnädiges Fräulein, nicht rhapſodiſch, ſondern ſyſtematiſch. Ich habe meine Liebe nach allen Kategorien, alſo vollſtändig, geprüft. Daher brauche ich nicht zu errothen, wenn ich ſie öffentlich an den Tag lege. Meine Liebe iſt erſtens, der Quantität nach, eine einzelne, aber doch durch die Allgemeinheit modificirte Liebe. Ich liebe Sie nicht bloß als ein Individuum. Ich liebe die ganze Menſchheit in Ihrer Perſon. Indem ich aber die Menſchheit in ihrer Perſon liebe, liebe ich Ihre Perſon als etwas Beſonderes in der Menſchheit. Demnach liebe ich nicht Ihre Perſon als etwas der Menſchheit entgegen Geſetztes, ſondern ich liebe die Menſchheit als etwas auch in Ihrer Perſon Geſetztes. Mithin iſt meine Liebe in Ihrer Perſon geſetzt, und der geſammten Menſchheit entgegen geſetzt, ſo fern die Menſchheit in Ihrer Perſon geſetzt iſt.

Wollen Sie ſich nicht auch ſetzen? Sie ſtehen ſich ganz müde! ſagte Caroline.

Herr von Pilzingen ſtutzte wieder. Aber im Paroxysmus ſeiner Philoſophie ſah er in der ſchönen Kantianerinn auch eine Wiſſenſchafts-Lehrerinn oder Setzerinn, ſetzte ſich alſo auf keinen Stuhl, ſondern bloß auf ſich ſelbſt, und fuhr fort:

Die Liebe, die ich für Sie empfinde, ermüdet nicht; denn ſie iſt zweitens, der Qualität nach, reine Liebe, das iſt, eine Liebe, die nicht pathologiſch iſt, mithin auch keinen Grad hat. Ich bin nicht in Sie verliebt, mein gnädiges Fräulein, und ich hoffe, daß Sie eben ſo wenig in mich verliebt ſind.

Nein, wahrhaftig nicht! ſagte Caroline.

Herr von Pilzingen fuhr fort: Wir wollen ja auch einander nicht eſſen, ſondern wir wollen einander lieben. Das Verliebtſeyn aber iſt, wie es einer unſrer kritiſchen Philoſophen vortrefflich bezeichnet, "ein wechſelſeitiger Appetit zu einander, und, als ſolcher, eine Wegwerfung der Menſchheit in eigner Perſon."

Caroline, die das Buch, in dem dieſe klaſſiſche Stelle vorkommt, noch nicht kannte, brach in ein Gelächter aus, durch das ſie um ein Haar aus ihrer Rolle gefallen wäre. Aber ſie faßte ſich wieder, und ſagte in dem vorigen Tone: Ich habe nicht den geringſten Appetit zu Ihnen.

Herr von Pilzingen lüpfte die Naſe. Seine Philoſophie kam in eine peinliche Colliſion mit ſeiner Eitelkeit. Aber er durfte nicht inconſequent werden, wenn er ein Philoſoph bleiben wollte. Er fuhr fort:

Vortrefflich! Wir werden nie in einander verliebt werden, um ſo weniger, da meine Liebe drittens, der Relation nach, keine ſubſtantielle Liebe, ſondern etwas durch reine Cauſalität Gegebenes, und als ſolches zur Wechſelwirkung Beſtimmtes iſt. Zu dieſer Wechſelwirkung aber müſſen auch Sie auf Ihrer Seite ſich entſchließen, und eben dadurch die Deduction meiner Liebe vollenden. Dieſes aber können Sie, ſo bald Sie wollen. Denn meine Liebe iſt viertens, der Modalität nach, zufällig, wenn gleich wirklich. Und nun, da ich vorausſetzen darf, daß Sie mich verſtanden haben, frage ich Sie: Sind Sie mit mir in eheliche Verbindung zu treten geſonnen?

Behüthe Gott! rief Caroline jähnend mit vielem Anſtande, indem ſie von dem Herrn von Pilzingen weg ſah.

Dieſes kategoriſche „Behüthe Gott!“ ſchlug alle erſonnenen Hoffnungen des Herrn von Pilzingen nieder. Seine Eitelkeit fand keinen Schutz mehr bei ſeiner Dialektik. Spottiſch und ſtolz ſagte er: Sie haben mich, wie ich zu ſpät merke, nicht verſtanden!

Caroline antwortete nichts. Sie ſpielte mit dem Kätzchen.

Das Knurren eines unvernünftigen Thiers, ſagte Herr von Pilzingen immer bitterer, ſcheint Sie mehr zu intereſſiren, als mein Antrag!

O ja! ſagte Caroline lächelnd.

Das war dem philoſophirenden Liebhaber zu viel. Sein höhniſcher Blick wurde grimmig. Ob Caroline ſo radical einfältig war, wie ſie ihm nun erſchien, oder ob ſie ihn nur zum Beſten haben wollte, wurde ihm in der That zweifelhaft. Aber ſeine Eitelkeit wollte, daß er das Erſte annahm. Zitternd vor Erbitterung, zwang er ſich zu einem vornehmen Lächeln.

Wer Ihnen, mein gnädiges Fräulein, den Titel einer Philoſophinn aufgeheftet hat, wird ohne Zweifel eine beſondere Katzen-Philoſophie im Sinne gehabt haben. Ich wünſche Ihnen einen Ehegatten, der Ihrer würdig iſt!

Mit dieſen Worten, in denen er etwas Witziges und Treffendes geſagt zu haben meinte, drehte ſich Herr von Pilzingen herum, verneigte ſich ſpöttiſch von der Seite, und ſchrit lachend aus der Thür, die er hinter ſich zuwarf.

Unterdeſſen war auch der zweite der erwarteten Freier Caroline'ns, der Droſt von Roßwald, bei dem alten Kammerrath angekommen; aber nicht ganz ſo glücklich, als Herr von Pilzingen. Zu Pferde hatte er die Reiſe gemacht; denn er haßte das Fahren. Aber er mochte reiten, fahren, oder gehen, ſo ſah man ihm doch nicht an, daß er ſtudirt hatte, wie man es nennt. Gleichwohl hatte er aus Jenaiſchen Vorleſungen über die reine Philoſophie, wenn auch nichts weiter, doch wenigſtens dieß gelernt, mit ſouveräner Verachtung auf alle die herab zu ſehen, die nicht auf den Bänken geſeſſen hatten, auf denen damals auch er ſaß. Uebrigens verſtand er ſich beſſer auf Pferde und Hunde, als auf Kategorien und Ideen. Sein Geld hatte ihn bald nach ſeiner Rückkunft von der Univerſität zum Droſten befördert. Nun bedurfte er auch eine Frau. Was für eine? Darüber konnte er mit ſich ſelbſt nicht einig werden, bis ihm einer ſeiner Freunde Caroline'n von Wieſenberg vorſchlug. Anfangs wollte ihm der Begriff einer philoſophiſchen Frau nicht in den Kopf. Zuletzt aber ſchmeichelte dieſer Begriff ſo ſanft dem Stolze, den er von der Univerſität mitgebracht hatte, daß er eigenhändig den Brief an Caroline'n ſchrieb, der, wie wir ſchon wiſſen, unbeantwortet blieb. Auf die Einladung des alten Kammerraths kam er daher geritten. Ein ungeheurer Renommiſten-Hut bedeckte ſeinen Kopf und ſeine Schultern. Zwei Stiefeln, die ihm hoch an den Schenkeln hinauf reichten, ſicherten Fuß und Schenkel vor Quetſchungen; aber nicht — vor dem Falle. Denn als der Droſt bei'm Eintritte in den Wieſenbergiſchen Hof von einem großen Hofhunde angebellt wurde, glaubte er, mit ſeiner Hetzpeitſche den Schimpf rächen zu müſſen. Indem der Hofhund dem gewaltigen Streiche entwich, bäumte ſich das ſtolze Pferd des Droſten. Es ſchlug über, und warf, ſo laut auch hinter ihm der Reitknecht ſchrie, ſich und ſeinen Herrn in eine Pfütze.

Fluchend hob ſich der Droſt wieder auf, und ſtrafte ſein Thier. Zum Glücke an Haut und Haar nicht beſchädigt, nur vom Kopfe bis zu den Füßen mit Koth beſpritzt, ſtampfte er den Boden, warf den Zügel dem Reitknechte zu, und ſchritt zu Fuß über den Hof nach dem Wohnhauſe des geheimen Kammerraths, der ihn hatte ſtürzen ſehen, und zitternd ſchon auf der Treppe ſtand, den heroiſch unglücklichen Gaſt zu empfangen.

Der Empfang war höflich, aber nicht ungezwungen. Der alte Kammerrath hatte, wie wir wiſſen, der Grundſätze viel; und der Droſt fuhr fort, gegen alle Grundſätze des Kammerraths, ſein Herz durch entſetzliche Flüche zu erleichtern. Auch der Schmutz, der ſich zu dem männlichen Putze des Droſten geſellt hatte, ſetzte den ſauber gekleideten Alten in weit größere Verlegenheit, als den Droſten ſelbſt. Dieſer, über dergleichen Schwachheiten ſelbſt als Freier erhaben, wollte ſich weder trocknen, noch reinigen laſſen.

Wenn Ihre Nichte eine Philoſophinn iſt, ſagte der Droſt zum Kammerrath, ſo wird ſie in dem Kothe, den ich mitbringe, nichts weiter ſehen, als faules Waſſer und Erde.

Allerdings, murmelte der alte Kammerrath; aber doch, weil das gegenwärtige Waſſer, das Sie mitbringen, nicht friſch, ſondern faul iſt, wie Sie ſelbſt bemerken...

So bin doch Ich, beym T**! darum nicht faul, ſondern noch immer friſch! fiel der Droſt ein.

Weiter waren ſie im Geſpräche nicht vorgerückt, als der geheime Kriegsrath mit dem Blicke, den wir ſchon kennen, aus dem Gartenſaale zurück eilte.

Ah! hob er an, als er den Droſten erblickte. Da iſt ja ſchon für Fräulein von Wieſenberg das Eine, das Noth iſt.

Der Droſt ſah den Herrn von Pilzingen ſeitwärts an. Beide hatten ſchon ein Mal eine Fehde zuſammen gehabt. Sie haßten einander herzlich.

Sie haben meine Nichte geſprochen? fragte ängſtlich der Kammerrath.

O ja! antwortete der Herr von Pilzingen mit nachahmendem Tone. Sie kennen es ja wohl, Herr geheimer Kammerrath, dieſes viel bedeutende, philoſophiſche: "O ja!" Ich eile, mich Ihnen ſowohl, als dem Fräulein "O ja!" unterthänigſt zu empfehlen.

Der bebende Kammerrath glaubte, Ungariſch oder Böhmiſch zu hören. Mit blauen Lippen ſtammelte er, gegen den Droſten gewandt, die Verabredung heraus, die er mit ſeiner Nichte getroffen.

Und der Herr da, rief der Droſt, auf den Herrn von Pilzingen zeigend, kommt unzufrieden zurück? Hier muß man das Eiſen ſchmieden, ehe es kalt wird.

Der geheime Kammerrath, der kaum noch wußte, was er that, und der überdieß befürchtete, daß die beiden Freier von den Reden zu ſchrecklichen Thaten übergehen möchten, führte ſogleich mechaniſch, und ſo ſchnell, als ſeine alten Füße ſich bewegen wollten, den Droſten nach dem Gartenſaale.

Glück auf den Weg, Herr Eiſenſchmidt! rief der Herr von Pilzingen dem Droſten nach, zwar nur halb laut, aber doch ſo, daß es der Droſt noch hörte.

Unterdeſſen hatte Caroline, nachdem ſie ſich durch herzliches Lachen ein wenig Luft gemacht, ſich in der Geſchwindigkeit in eine andere Rolle geworfen. Das Kätzchen wurde hinter dem Herrn von Pilzingen aus der Thür transportirt. Darauf zog das muthwillige Mädchen einen Quartanten hervor, den ſie zu dieſem Zwecke aus der Bibliothek ihres Onkels entführt, und im Gartenſaale unter dem Canapee verſteckt hatte. Sie legte den Quartanten aufgeſchlagen auf ein Notenpult, das ſchon in Bereitſchaft ſtand. Vor das Notenpult ſtellte ſie einen Stuhl. Dann nahm ſie eine uralte ſchwarze Dormeuſe, ſetzte dieſen myſtiſchen Hauptſchmuck über ihr ſchönes, braunes Haar, kniete auf dem Stuhl vor dem Pult, ſtützte den Kopf auf die Hand, und blickte ſtarr in das aufgeſchlagene Buch.

Herr von Roßwald, der Droſt, trat herein. Caroline blieb unbeweglich in ihrer Stellung. Der Droſt verneigte ſich. Caroline blickte nicht auf. Der Droſt trat näher. Caroline fing an, laut zu leſen:

"Prodibant Chasadim per orificium Jesod intra Arich Anpim et Gebhurod."

Ein Schauder überlief den ſonſt nicht unbeherzten Droſten. Er verſtand zwar auch ein wenig Latein; aber ſolches Latein hatte er in ſeinem Leben nicht gehört. Der dumpfe Ton, in dem Caroline las, dazu die ſchwarze Dormeuſe, und die ungewöhnliche Stellung der Leſenden, mußten ihn auf den Gedanken bringen, er ſey durch ein Verſehen zu einer Wahnſinnigen in das Zimmer gekommen. Leiſe und unbemerkt wollte er ſich ſchon zurück ziehen. Aber Caroline hörte dennoch den Tritt der mächtigen Stiefeln. Mit Heftigkeit richtete ſie ſich auf. Sie ſah den Droſten mit einem ſolchen Blicke an, daß er vor Schrecken ſtehen blieb. Halt! rief ſie ihm mit verſtärkter Stimme zu. So entwiſcht man mir nicht. Wer ſind Sie?

Wäre ſie bei dieſen Worten aufgeſtanden, ſo hätte der Droſt ohne Zweifel die Flucht genommen. Da ſie aber in der knienden Stellung auf ihrem Stuhle blieb, faßte er Muth, wenigſtens einige Augenblicke noch die furchtbare Erſcheinung zu betrachten.

Ich bin, ſagte er, — immer noch in der Meinung, daß er eine Wahnſinnige vor ſich habe, — ein gefallener Ritter, wie die Näſſe meines Gewandes beweiſet.

Hochmuth kommt vor dem Falle! ſagte Caroline, indem ſie den gefallenen Ritter von oben bis unten mit ſtolzen Augen maß. Sie mußte ſich aber ſogleich wieder wegwenden. Der Drang zum Lachen drohte ſie, zu erſticken.

Sind Sie ein Philoſoph, ſagte ſie, ohne den Droſten anzuſehen, ſo treten Sie näher! Denn ich bin eine Philoſophinn.

Doch nicht . . . fing der Droſt fragend an. Er konnte aber nicht ausreden vor Erſtaunen.

Doch ja! fiel Caroline in ſeine Pauſe ein. Ich bin Caroline von Wieſenberg, und Sie ſind der Droſt von Roßwald. Das ſagen mir meine Geiſter.

Ihre Geiſter? fragte murmelnd der Droſt.

Geduld nur! ſagte Caroline. Sie werden ſie zu Ihrem Verderben früh genug näher kennen lernen, dieſe Elementar-Geiſter, und dazu den Aſtaroth der Sie ſtürzte. Das ſagt mir dieſes Buch! Es heißt Cabbala denudata.

Gerechter Gott! rief der Droſt. Wie kommen Sie zu der Lectüre?

Durch mich! antwortete Caroline. Mein Ich ſetzt ſich ſelbſt, und durch ſich ſelbſt ſetzt es alle Geiſter, indem es ſich ihnen entgegen ſetzt. Darum beugen ſich die Geiſter vor meiner Macht; denn ſie ſind nur, ſo fern ich ſie ſetze. Die reine Cabbala iſt die reine Geiſterwiſſenſchaftslehre, die mit dem Ich ſich ſelbſt ſetzt. Haben Sie mich verſtanden?

Noch nicht ganz! ſagte der Droſt etwas ſpottiſch.

Noch nicht? fragte Caroline mit dem Ausdrucke des höchſten Stolzes. Und Sie bieten mir eine Hand, die Ihr Kopf noch nie reagirt hat? Wiſſen Sie denn, daß Sie, wenn ich Ihnen meine Hand gebe, mein werden, dergeſtalt mein, daß ich Sie, wenn Sie mir entlaufen wollen, einfangen laſſen kann, wie ein entlaufenes Hausthier!

Schüchtern erwiederte der Droſt: Gnädiges Fräulein, Sie verwechſeln vielleicht die Perſonen. Der Mann hat das Recht, die entlaufene Frau einfangen zu laſſen, wenn gleich nicht eben wie ein Hausthier.

O! rief Caroline, unheilbarer Ignorant! Erwirbt nicht die vernünftige Frau den unvernünftigen Mann, wie man ein Hausthier erwirbt? Und das ſo begründete Recht heißt das Pantoffelrecht. Denn ein ſolches Hausthier wird gezüchtigt von der Frau mit dem Pantoffel. Hat ſie aber keinen Pantoffel zur Hand, ſo nimmt eine gelehrte Frau auch wohl einen Quartanten, wie zum Beiſpiel. . . . .

Indem ſie das Letzte ſagte, faßte ſie die Cabbala denudata mit der rechten Hand, erhob den Arm, ſtand vom Stuhle auf, und machte

Miene, gegen den Droſten vorzuſchreiten. Aber der Droſt, der einen ſolchen Sturm ſo wenig abzuſchlagen, als ihn ſich geduldig gefallen zu laſſen Luſt hatte, rief: “Alle guten Geiſter!” und rannte, daß unter ſeinen Stiefeln der Boden dröhnte, aus der Thür, in die er gekommen war. “Das iſt ein Drache!” rief er, als der Feind die Thür hinter ihm zuſchlug, und ihn nicht verfolgte.

So bald der Droſt entflohen war, eilte die Siegerinn, die nun ihre Rolle ausgeſpielt hatte, mit der ſchwarzen Dormeuſe und dem Quartanten in der Hand, durch eine Seitenthür in den Garten. Der Droſt aber, vor Verwunderung und Entſetzen außer ſich, begegnete nicht weit von der Hausthür dem geheimen Kriegsrathe von Pilzingen. Dieſer hatte indeſſen, während auf ſeinen Befehl wieder angeſpannt wurde, in der Unterhaltung mit dem Kammerrathe in ſolchen Ausdrücken von Carolinen geſprochen, daß der alte Mann, als Onkel und

Pflegevater, ſich ſchwer beleidigt fühlte, und auf ſein Zimmer ging, um Alterir-Pulver zu nehmen. So wie Herr von Pilzingen den Herrn von Roßwald erblickte, und ihm wohl anſah, daß ſie Beide ungefähr dasſelbe Schickſal gehabt hatten, redete er ihn mit triumphirenden Lächeln an: Und auch Sie, mannhafter Ritter, haben die Schöne nicht gewonnen?

Das Dormeuſen-Geſicht! Ein ganzer Drache! ſagte der Droſt.

Nun! ſagte der geheime Kriegsrath, ſpöttelnd auf ſeine Manier. Sie werden doch nicht eine Gans für einen Drachen angeſehen haben?

Die Frage kam dem Droſten zur gelegenen Minute. Er verſtand nicht, was Herr von Pilzingen mit ſeiner Gans eigentlich wollte; aber daß Spott in der Frage liegen ſollte, verſtand er. Sein alter Haß gegen den Mann, den der Zufall nun auch zu ſeinem Nebenbuhler gemacht hatte, wachte mit Ungeſtüm auf. Er erinnerte ſich des Titels, den ihm dieſer Mann nachgerufen.

Und mit Zuverſicht faßte er den geheimen Kriegsrath bei'm Kragen. — Apropos! ſagte er, ehe wir unterſuchen, was eine Gans oder ein Drache iſt, haben wir noch ein Wort über einen Eiſenſchmidt zu ſprechen. Wenn's gefällig iſt, ſchmieden wir geſchliffenes Eiſen zuſammen.

Nun ja doch! antwortete der geheime Kriegsrath. Nur bitte ich, mich nicht ſo zu packen!

Packen? wiederhohlte furchtbar fragend der Droſt, ließ den Kragen los, und ſchlug mit geballter Rechte gegen den Herrn von Pilzingen, der ſich aber in demſelben Augenblicke unter dem Streiche weg wand, und die Flucht nahm. Die Wendung, die Herr von Pilzingen machte, hatte ihm die Richtung gegen den Gartenſaal gegeben. Dort hoffte er, ſo gut er in der Beſtürzung hoffen konnte, den Schutz zu finden, den ihm ſein Arm verſagte. Der Droſt aber ſetzte ihm nach. Laut klirrten an ſeinen Stiefeln die Sporuen.

Gnädiges Fräulein! rief Herr von Pilzingen, indem er in den Saal ſtürzte. Aber da war kein gnädiges Fräulein. Halb ohnmächtig, wollte er ſich durch die andere Thür in den Garten retten. Aber Caroline hatte dieſe Thür hinter ſich verſchloſſen. Da ſanken die Arme des geheimen Kriegsraths. Erſt in dem Augenblicke, als der Droſt ihn wieder bei'm Kragen ergriff, ermannte er ſich zu guter Letzt. Er riß fallend den Gegner, der im Zuſchreiten war, mit ſich gegen den Boden. Aber zugleich erhob er ein Jammergeſchrei wie der Kriegsgott, der, nach Vater Homer's officiellem Berichte, ſchrie wie zehn tauſend Männer.

Das Geſchrei ertönte zu Caroline'n, deren Zimmer über dem Saale war. Sie eilte in den Garten, ſah durch das Fenſter, ſah, was ſich zutrug, und eilte noch ſchneller fort.

Ungefähr fünf Minuten lang mochten die Streiter am Boden ihre Kräfte verſucht haben. Der Kriegsrath wehrte ſich wie eine gefangene

Kare, als Caroline wieder herein trat, und an ihrer Hand ihr zitternder Onkel.

O ſehen Sie, lieber Onkel! rief Caroline. Nun löſet ſich das Räthſel der Philoſophie. Die Unvernunft rauft ſich mit der Uebervernunft, und die Vernunft ſtiftet Frieden.

Caroline hatte Recht. Denn neben den liegenden Ringern ſtand, beſchäftigt, ſie aus einander zu bringen, ein ſchöner junger Mann in Officier-Uniform, dem Geſicht und dem ganzen Anſehen nach ähnlich dem Jäger Heinrich.

Stumm und ſtaunend ſtand der alte Wieſenberg. Die Streiter ließen einander los, als er mit Caroline'n herein trat. Der Officier aber und Caroline warfen ſich dem geheimen Kammerrathe zu Füßen.

Verzeihen Sie uns, ſagte der Officier, einen Betrug, den unſre Moral nicht verwerflich fand! Sie haßten mich, ohne mich zu kennen. Ich verkleidete mich als Jäger. Ich trat in Ihre

Dienſte, damit Sie mich ohne Vorurtheil kennen lernten. Seit zwei Jahren haben Sie und meine Caroline Zeit gehabt, mich zu prüfen. Heute endlich, als das Feuer in Ihrem Hauſe aufkam, fand ich beſondre Gelegenheit, Ihnen nach meinem Wunſche nützlich zu ſeyn. Länger vermochte ich auch nicht, Sie zu täuſchen. Jetzt, nachdem Caroline die beiden Herren dort zweckmäßig unterhalten hatte, wollte ich mit ihr zu Ihnen eilen, um mich Ihnen zu entdecken. Aber der ernſthafte Streit der beiden Herren veranlaßte Caroline'n, mich zuerſt als Friedensſtifter hinunter zu rufen. Unſer Glück liegt jetzt in Ihrer Hand, Herr geheimer Kammerrath. Geben Sie mir Caroline'n! Ich kenne kein Glück, ohne ſie.

Und ich kein Glück, ohne ihn! ſagte Caroline, indem ſie ihr Geſicht an die Knie ihres Onkels drückte.

Der geheime Kammerrath wollte antworten, ſtammelte, verſtummte wieder, ſtammelte wieder.

Caroline blickte mit ihren ſeelenvollen Augen weinend zu ihm hinauf. Da konnte der alte Mann nicht mehr moraliſiren. Er bückte ſich zu dem knienden Paare hinab, und ſagte: So ſeyd denn glücklich, und verdient, es noch mehr zu werden!

Mit dem Ungeſtüm der Entzückung ergriff das kniende Paar die Hände des Kammerraths, und benetzte ſie mit Thränen.

Als ſie wieder einen Augenblick an etwas Anderes denken konnten, ſahen ſie ſich nach den abgefertigten Freiern um. Aber Beide waren verſchwunden.

Die künſtliche Prüfung.

Die künſtliche Prüfung.

Der alte Landrath von Sonderberg war ein feiner, gebildeter, kluger, ehrgeiziger, vorurtheilvoller, braver, und eitler Mann. Dieß Alles in dieſer Ordnung? Dieß Alles in gar keiner Ordnung. Es ging ihm mit ſeinen guten und ſchlimmen Eigenſchaften, wie den meiſten Menſchen mit den ihrigen. Sie lagen über einander und durch einander. Wenn ein Philoſoph aus der Schule durch die Ferngläſer ſeines Syſtems in dieſen Charakter hinein ſchauete, konnte er ſich nicht darin finden. Wie hätte er es auch gekonnt? Es mag einige Sterbliche geben, in deren Geiſte und Herzen die weiße und ſchwarze Seite ſo merklich von einander abgeſchnitten ſind, wie an den Röcken der Gerichtsdiener der guten Stadt Baſel. Uns iſt noch keiner dieſer Art vorgekommen. Wir haben alſo auch nicht das Herz gehabt, in der Manier unſrer porträtirenden Hiſtoriker und idealiſirenden Romaniſten die Tugenden und Fehler unſers alten Herrn von Sonderberg methodiſch gegen einander über zu ſtellen, dann die Summe von beiden Seiten an den Fingern abzuzählen, und durch ein arithmetiſches Facit heraus zu bringen, ob der Mann gut, oder nicht gut war. Einige beſtimmte Züge, ſo wie ſie die Natur ſchattirt hat, ſcheinen zur Beförderung unſrer Einſicht um ein Merkliches tauglicher zu ſeyn.

Der Herr von Sonderberg war von uraltem Adel. Er vergaß nie, daß er es war. Es hätte ihm ſchlafloſe Nächte gekoſtet, wenn bei einer Ahnenprobe Zweifel gegen den reinen Schuß der ſechzehn Zweige ſeines Stammbaums erhoben wären. Er konnte gar nicht begreifen, wie ein menſchliches Weſen, das nicht von einem ähnlichen Stamme entſproſſen war, Anſprüche auf Ehrenſtellen machen könne, in deren Beſitze der alte Adel ſeit unvordenklichen Zeiten ausſchließlich geglänzt. Und eben dieſer Herr von Sonderberg war gegen Nicht-Adeliche der höflichſte Mann, drückte äußerſt ſelten einen Subalternen mit ſeiner hohen Gegenwart, ließ jeder Art von Verdienſt Gerechtigkeit wiederfahren, und ſchämte ſich nicht, bürgerliche Leute von Kenntniſſen ſogar öffentlich zu ehren. Er ſelbſt hatte keine gemeinen Kenntniſſe, beſonders in der Mathematik. Auch in der philoſophiſchen und theologiſchen Literatur hatte er ſich umgeſehen. Er ſprach die Nahmen Leibnitz und Wolf — denn von Kant ſprach man damals noch nicht — bei Gelegenheit ſehr gern aus. Er erwähnte jedes Mal, wenn er ſich mit Geiſtlichen unterhielt, des Kanzlers Mosheim. Dabei hatte er einen eiſernen Glauben an das echt Lutheriſch proteſtantiſche Religions-Syſtem. Er haßte alle neuere Philoſophie und Theologie. Mit dieſer Denkart ſtimmte auch ſeine Art zu reden und zu disputiren überein. Während er immer wie ein Hofmann ſich betrug, ſprach er nicht ſelten wie ein Pedant. Sein erſtes und letztes Bedürfniß war Ehre. Sein Ehrgeiz ließ es ihn oft genug fühlen, daß er nicht Miniſter war. Aber um Miniſter zu werden, hätte er einem Fürſten ſchmeicheln müſſen, dem die gewöhnliche Hof-Portion von Schmeichelei ſchon zu ſtark geweſen, und übel bekommen war. Ungern, aber aus rühmlichen Grundſätzen, wurde Herr von Sonderberg Herr über ſich ſelbſt, und zog die Stelle eines Landraths der Miniſterſchaft vor. Man kann nicht ſagen, daß er äußeren Prunk liebte. Für einen reichen Mann machte er nur einen beſchränkten Aufwand. Seine Kleidung war ſehr einfach. Und mit eben dieſer Gleichgültigkeit oder gar Abneigung gegen äußeren Prunk hätte er ſich um aller Welt willen ſo wenig dem Publicum, als ſeinen Hausgenoſſen, anders gezeigt, als mit Stern und Ordensband. Alle ſeine Röcke und Ueberröcke waren mit den Inſignien des erſten Standes geziert. Selbſt auf dem Lande, wo er ſehr eingezogen lebte, und zuweilen in vierzehn Tagen

Niemanden, als ſeine Familie und ſeine Bauern ſah, machte er keinen Spazierritt, und ſetzte ſich nie zu Tiſche, ohne Stern und Ordensband.

Der alte Herr von Sonderberg hatte drei Söhne am Leben. Erziehung war eigentlich nie ſeine Sache geweſen; aber nach dem Tode ſeiner Frau hatte er ſich doch bemüht, das Vertrauen ſeiner Kinder zu erwerben. Von Zeit zu Zeit, gewöhnlich des Sonntags Morgens um eilf Uhr nach geendigtem Gottesdienſte, ließ er ſie beſonders in der Abſicht zu ſich kommen, um ihnen die Regeln der philoſophiſchen und chriſtlichen Sittenlehre in einem zuſammenhangenden Vortrage an das Herz zu legen. Man will nicht gefunden haben, daß die Knaben, wann ſie nach einer halben Stunde wieder entlaſſen wurden, einen ernſthafteren Schritt, als vorher, gegangen wären. Sie ſollen vielmehr noch höher geſprungen ſeyn, und ſich noch muthiger mit einander herum getummelt haben, wann ſie das freie Feld wieder gewonnen hatten.

Auch der mittlere und geiſtreichſte unter den drei Brüdern, Auguſt, ließ es, ſo lange er noch Knabe war, bei ſolchen Gelegenheiten an thätiger Theilnahme nicht fehlen. Er merkte bald, daß er der Liebling ſeines Vaters war, aber er ließ es ſich nicht merken. Sein freier und gerader Geiſt bedurfte kleiner Auszeichnungen nicht. Seine Brüder liebten ihn faſt noch mehr, als ſein Vater. Daß Er doch der älteſte ſeyn möchte, mit ſeinem Vater zu wünſchen, fiel ihm nicht ein. Nachdem er heran gewachſen war, und zugleich mit ſeinem älteren Bruder ſeine Studien auf Univerſitäten, wie man es nennt, abſolvirt hatte, ließ er ſich, wie es ſein Vater gern wollte, examiniren, um als Auditor bei der Juſtiz-Canzellei angeſtellt zu werden. Der Tag dieſes Examens war für ihn ein wichtiger Tag. Auguſt hatte eigentlich nicht ſowohl Kenntniſſe, als den Vorſatz, ſie ſich durch Fleiß noch zu erwerben, von der Univerſitat mitgebracht. Dem Vater, der ängſtlicher über dergleichen Puncte dachte, als der Sohn, war bange vor dem Examen. Dem Sohne nicht. Dieſer hatte ſich, um ſeinen Vater mit einer Freude zu überraſchen, einige Monathe hindurch mit vielem Fleiße präparirt. Aber ihm lag ganz etwas Anderes am Herzen, als Präparation und Examen. Wenn ich doch, dachte er, meinen Vater durch den Ausgang des langweiligen Examens in ſo gute Laune ſetzen könnte, daß er mit Gelaſſenheit wenigſtens anhörte, was er Anfangs freilich nicht billigen wird, und was doch die einzige Bedingung des ganzen Glücks meines Lebens iſt!

Nun? rief der alte Herr von Sonderberg ſeinem Sohne entgegen, der nach glücklich und ehrenvoll überſtandener Prüfung mit ſchimmernden Augen und ſanft nachglühenden Wangen zu ihm in ſein Cabinett trat. Wie ſteht es zwiſchen dir und deinem Examinator?

Ich denke, wir ſind gute Freunde; antwortete Auguſt, indem er beſcheiden, wie es ſich ziemt, die Augen nieder ſchlug, und zuverſichtlich, wie ein Mann, der ſich fühlt, mit ungebückten Nacken gerade vor ſeinem Vater ſtand.

Der alte Herr von Sonderberg, der bis dahin vor ſeinem Schreibtiſche ſitzen geblieben war, und nur die Feder aus der Hand gelegt hatte, ſtand auf. Er ſah ſeinen Sohn halb unruhig, halb freudig an. Du biſt mit Ehren beſtanden? fragte er, und bückte ſich zu ihm hin.

Der Hofrath C**, mein Examinator — antwortete Auguſt — drückte mir zum Beſchluſſe die Hand, und ſagte: Sie ſind ein braver Juriſt. Ihre Anſtellung bei dem Collegium iſt keinem Zweifel unterworfen. Sie werden Ihrem künftigen Amte Ehre, und ihrem Herrn Vater Freude machen.

Wenn das der Hofrath C** geſagt hat, ſo brauche ich dir nichts mehr zu ſagen, als daß du ein guter Sohn biſt. Der alte Landrath ſprach dieſe Worte feierlich aus. Er reichte ſeinem Lieblinge die Hand. Thränen drangen aus ſeinen Augen.

Aber nun mein Sohn, fuhr er mit zunehmender Wärme fort, laß den Muth nicht ſinken, zu endigen, wie du anfängſt. Es fehlt unſerm Lande ſehr an brauchbaren Leuten von Familie. Der Bürgerſtand drängt ſich deßwegen überall hin, wohin er nicht gehört. Du kannſt dir große Verdienſte um das Land und um deine Familie erwerben. Da ich nicht im Stande bin, dich an die Stelle deines älteſten Bruders zu ſetzen, ſo kannſt du durch dich ſelbſt ein Glück machen, wozu ihm die Natur die Talente verſagt hat. Du kannſt erleben, daß dein Zweig in unſerer Familie ſich über den älteren erhebt.

Ich werde nicht unglücklicher ſeyn, auch wenn ich es nicht erlebe; ſagte Auguſt, und ſein Geſicht wurde finſter.

Der Vater verſtand ihn nicht. Deine brüderliche Geſinnung, ſagte er, macht dir Ehre. Aber dein Bruder verliert nichts durch das, was du gewinnen kannſt. Eure Wege ſind verſchieden. Ihn begünſtigte der Zufall, dich . . .

Auch der Zufall; fiel ihm der Sohn in das Wort, und der Ton, mit dem er die drei Worte ausſprach, hatten etwas Spottendes. Aber verzeihen Sie, ſetzte er raſch hinzu, daß ich Sie unterbrach. Immer ernſthafter, finſterer und verlegener ſtand er vor ſeinem Vater da, der nun ſelbſt anfing, in Verlegenheit zu gerathen.

Man muß die Beſcheidenheit nicht zu weit treiben, lieber Auguſt; ſagte der alte Herr von Sonderberg. Wenn Jemand ſich durch Fleiß Anſehen und Ehre erwirbt, ſo iſt es nicht der Zufall, der ihn befördert hat.

Das gebe ich gern zu; ſagte Auguſt, zerſtreut und trocken.

Und du nannteſt es eben noch Zufall? fragte der Vater etwas ſtrafend. Du biſt doch ſonſt nicht gewohnt, dir zu widerſprechen. Du biſt überhaupt nicht ſo heiter, als du nach einer ehrenvoll überſtandenen Prüfung ſeyn ſollteſt. Mein Sohn, was fehlt dir?

Mit merklichen Pauſen ließ der alte Herr von Sonderberg dieſe Fragen auf einander folgen. Mit aller Sehkraft, die ſeinen Augen übrig geblieben war, forſchte er an ſeinem Sohne auf und ab. Aber Auguſt machte nur einige nachläſſige Bewegungen mit dem Kopfe, drückte den Hut zuſammen, den er in der Hand hielt, und wandte ſich ſeitwärts.

Auguſt! hob nun der alte Mann mit verſtärkter Stimme an. Willſt du deinem Vater nicht antworten?

Auguſt wandte ſich wieder zu ihm. Was mir fehlt, lieber Vater, das möchte ich Ihnen eben jetzt nicht ſagen. Was ich zu viel habe, das iſt es, was mich drückt. Das iſt eine Laſt, die Sie mir nicht abnehmen können. Das iſt die ſchöne Gabe, mit der mich der Zufall ſo gut, als meinen älteren und jüngeren Bruder, geſchenkt hat.

Der alte Landrath ſchüttelte den Kopf. Du ſprichſt wie ein Buch, mein Sohn, aber nicht wie ein gutes. Was ſind das für ſeltſame und unverſtändliche Aeuſerungen? Was drückt dich?

Nichts, als mein Stand; ſagte Auguſt langſam. Er hatte das Herz, ſeinem Vater dabei gerade in das Geſicht zu ſehen.

Der alte Landrath trat einen Schritt zurück. — Hat dir das Examen das Blut zu warm gemacht? Du ſcheinſt nicht zu wiſſen, was du ſprichſt.

Ich weiß, antwortete der Sohn ſanft und beſcheiden, ſehr gut, was ich ſpreche, und noch beſſer, was ich fühle. Mein Schmerz iſt nicht von heute. Ich habe oft über ſeine Gründe nachgedacht, und ſie immer gerechter gefunden. Heute fallen ſie mir nur mit doppelter Laſt auf das Herz, weil ich heute beſonders aufgefordert werde, einen Blick auf mein künftiges Leben zu werfen. Was hilft mir alle Kenntniß in meinem Fache? Was hilft mir aller Fleiß und alle Geduld? Ich bleibe ja doch, was ich bin — von Adel.

Der alte Landrath nahm die Miene an, mit der er auf dem Landtage ſich von Perſonen, die ihm widerſprachen, eine Erklärung auszubitten pflegte. — Ich muß dich erſuchen, mein Sohn, mir etwas deutlicher zu ſagen, was du bei deinen Worten denkſt, damit wir uns vorläufig in den Begriffen begegnen.

Auguſt lächelte. — Ich meinte, lieber Vater, der Sinn meiner Worte wäre klar genug. Ich denke dabei, daß ich gern Alles, was ich habe, und meine Juriſterei in den Kauf, darum geben wollte, wenn ich nicht von Adel wäre. Daß ich es bin, und bleiben muß, iſt mein zweiter Kummer. Daß ich Sie dadurch kränken muß, Ihnen meine Meinung ſo aufrichtig zu ſagen, iſt mein erſter.

Die letzten Worte dieſer Erklärung wirkten ſichtbar auf den alten Herrn von Sonderberg. — Es freut mich denn doch, daß du deinen Vater nicht aus den Augen verlierſt, wenn du mit den Vorzügen unzufrieden biſt, die du als mein Sohn genießeſt. Darf denn nun aber dein Vater nach dem Grunde deiner unbegreiflichen Unzufriedenheit fragen?

Wenn Sie fragen, — ſagte Auguſt, ſanft, wie vorher — ſo iſt es meine Pflicht zu antworten. Aber wenn ich Ihnen als Sohn rathen darf, ſo fragen Sie lieber nicht. Laſſen Sie mich lieber unglücklich ſeyn, als, Sie kränken. Meine Wünſche werden Ihre Ueberzeugung nicht ändern. Ihre Ueberzeugung wird mir meine Wünſche nicht ausreden. Laſſen Sie mich alſo mit meinem Kummer allein! Ich kann nur unter einer einzigen Bedingung ein glücklicher Mann werden. Dieſer einzigen Bedingung widerſpricht Ihr Syſtem. Es würde, glaub' ich, wenn ich glücklich wäre, auch Ihnen mehr Freude machen, als wenn ich mich dumpf und mißmuthig durch das Leben treibe. Weil ich Sie liebe, muß ich alſo unſern Adel haſſen.

Der alte Landrath gerieth in eine Bewegung, die bewies, daß ſein Herz in der Preſſe der Hoſütten und Vorurtheile nicht ganz erdrückt war. Ueberhaupt gehörte er nicht zu den Syſtematikern, die gegen alle Einreden des Mitgefühls taub ſind. Für ſich ſelbſt hatte er kein Bedürfniß, als Ehre. Wen er aber unglücklich ſah, an deſſen Schmerze nahm er Theil, ohne zu fragen, ob er ſelbſt in einem ähnlichen Falle unglücklich ſeyn würde.

Mein Sohn — ſagte er, als Auguſt melancholiſch vor ihm ſtand — wir ſind jezt allein. Ich habe Zeit, dich anzuhören. Setze dich zu mir. Wenn ich mit einigen deiner Aeußerungen unzufrieden bin, ſo freue ich mich doch über deine Geſinnung. Zeige jezt, daß du Vertrauen zu mir haſt, und ſage, was dir fehlt.

Auguſt mußte ſich neben ſeinen Vater auf ein Canapee ſetzen, auf dem nicht leicht ein Menſch geſeſſen zu haben ſich rühmen konnte, außer Vertrauten, denen der Landrath in Geſchäftsſachen eine geheime Audienz gab. Eine ſolche Ehre war gewöhnlich von guter Vorbedeutung.

Auguſt! hob nun der alte Herr von Sonderberg wieder an. Was macht dich unzufrieden mit den Vorzügen deines Standes?

Wenn Sie's denn wiſſen wollen ... antwortete endlich Auguſt etwas ſchüchtern — daß dieſe Vorzüge, die ich übrigens nicht verkenne, mich in eine Art von Gefangenſchaft ſperren, in der kein Menſch aus dem Bürgerſtande zu ſeufzen braucht; daß ich mich, ohne Sie, lieber Vater, zu beleidigen, aus dieſer Gefangenſchaft nicht befreien kann; daß ich hinter dieſem Gitter von Vorzügen und Vorurtheilen eine Blume, die draußen für mich blüht, nicht pflücken darf, und traurig zuſehen muß, wie ſie um meinetwillen verwelkt.

Mein Sohn, ſagte der alte Landrath, ich will doch nicht hoffen ...

Was wollen Sie nicht hoffen? — fragte Auguſt, weil ſein Vater nicht fortfuhr. Keiner von Beiden wollte zuerſt ſagen, was ſich jetzt beinahe von ſelbſt verſtand; der Vater nicht, um nachher die Miene annehmen zu können, als ob er von ſeinem vernünftigen Sohne ſo etwas in Ewigkeit nicht erwartet hätte; und der Sohn nicht, weil unſere Gedanken uns ſo natürlicher ſcheinen, je leichter ſie der Andere erräth. Wer nachgeben mußte, war dieſes Mal der Vater. Sehr ernſthaft und bedachtſam nahm er wieder das Wort:

Wenn du, wie ich nicht hoffe, in einer Leidenſchaft dein Glück unter deinem Stande ſuchen ſollteſt, ſo wäreſt du nicht mein Sohn.

Warum nicht? fragte der Sohn. Und die treuherzige Frage zerſtörte auf Ein Mal das ganze Pathos der väterlichen Bemerkung. Der alte Landrath konnte nun eine Rede nicht fortſetzen, zu der er die nöthigen Phraſen in Bereitſchaft liegen hatte. Was doch zuweilen eine Frage thut!

Auguſt verſäumte nicht, die kleine Verwirrung, in die ſein Vater gerieth, wie ein kluger Sohn zu benutzen. Ich ſuche mein Glück, lieber Vater, in keiner unüberlegten Leidenſchaft. Wenn Gefühl und Vernunft einig ſind, verdient dann das Gefühl Tadel?

Der alte Landrath zog die Augenbraunen zuſammen. — Du willſt, wie es ſcheint, zur Erhohlung von deinem Examen gegen mich den Examinator ſpielen. Aber du fängſt deine Sache nicht zum geſchickteſten an. Was du mir von deinem Gefühle und deiner Vernunft etwa noch vorphiloſophiren möchteſt, weiß ich vielleicht ſchon ſeit geraumer Zeit. Wenn ein Schwärmer deräſonnirt, ſo ſind ſeine Vernunft und ſeine Schwärmerei vollkommen einig. Was antwortet hierauf deine Philoſophie?

Man ſieht, der alte Landrath war in den Anfangsgründen der Menſchenkenntniß zu Hauſe.

Er diſputirte recht gern über die menſchliche Natur, ungeachtet er ſeine eigene am wenigſten kannte. Vortheilhaft dachte er, wie alle Ariſtokraten, von der menſchlichen Gattung eben nicht. Je geringer man in ihr das Ganze ſchätzt, deſto leichter kann man ſeines Gleichen über den andern Theil erheben. Aber jedem Verdienſte Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, war ein Grundſatz des alten Landraths, auf deſſen pünctliche Befolgung er ſich nicht wenig zu gute that; und wer im Geiſte ſeiner Grundſätze gegen ihn diſputirte, hatte ſchon halb gewonnenes Spiel. Auguſt, der ſeinen Vater kannte, freuete ſich, daß das Geſpräch die Wendung einer Diſputation nahm. Immer ſein Ziel im Auge, antwortete er gelaſſen auf die heraus fordernde Frage ſeines Vaters:

Was Sie ſagen, lieber Vater, iſt völlig gegründet. Wer liebt oder haßt, hat kein gültiges Urtheil über den Werth deſſen, was er liebt oder haßt. Aber wenn ich zum Beiſpiele ein Frauenzimmer liebte, und wenn Alle, die ſie nicht liebten, Alle, die ſie nur mit den Augen der Prüfung anſähen, Alle, die ſie beneideten ſogar, nicht umhin könnten, durch *ihre* Vernunft mein Urtheil über dieſes Frauenzimmer zu beſtätigen, ſollte ich auch dann *meiner* Vernunft nicht trauen?

Der alte Landrath räuſperte ſich. Was du da im Allgemeinen ſprichſt, wird ſich im beſonderen Falle nicht leicht ereignen.

Auguſt faßte immer mehr Muth. — Gewiß nicht leicht, lieber Vater. Um ſo merkwürdiger iſt ſo ein beſonderer Fall, wenn er ſich wirklich ereignet. Je ſeltener Vernunft und Leidenſchaft auf Ein Ziel treffen, deſto mehr muß man ſich über die richtige Wahl ſeines Herzens freuen, wenn alle Vernünftigen . . .

Der Vater fiel ihm in das Wort. Haſt du alle Vernünftigen gefragt?

Ich habe *Sie* gefragt, lieber Vater. Ihr Urtheil gilt mir vor hundert andern. — Auguſt ſagte dieß ohne allen Accent der Schmeichelei. Er hatte wirklich Achtung für den Verſtand ſeines Vaters in anderen Dingen; und in der Angelegenheit ſeines Herzens galt ihm das Urtheil ſeines Vaters unſtreitig vor hundert andern, wenn gleich nicht in dem Sinne, wie es der Vater verſtand.

Ich erinnere mich nicht, ſagte der alte Landrath mit angenommener Gleichmüthigkeit, daß wir jemahls über dieſe Materie zuſammen geſprochen hätten.

Nicht im Allgemeinen, ſagte Auguſt, wobei, wie Sie eben noch bemerkten, nicht viel heraus kommt. Recht im einzelnen und beſondern Falle ſprachen wir darüber. Es war vor ungefähr ſechs Wochen auf dem Balle, den der Präſident T** gab. Die Geſellſchaft war, wenn Sie ſich erinnern, gemiſcht. Wer damals den Unterſchied zwiſchen unſeren gnädigen Fräulein und den Demoiſellen aus den erſten Claſſen des

Bürgerſtandes bemerkte, mußte ſcharfe Augen haben. Sie ſelbſt, lieber Vater, zeichneten in der halben Stunde, die ſie der Geſellſchaft ſchenkten, ein Mädchen aus, das nicht von Adel war. Sie unterhielten ſich, weil ſie nicht tanzte, faſt allein mit ihr.

Beſtürzung trieb dem alten Landrath das Blut ſo gewaltig in das Geſicht, daß es ihm dunkel vor den Augen wurde. Halb ſtotternd, mit einem Stolze, als ob er es kaum der Mühe werth achtete, zu antworten, und doch unfähig, ſeine Verlegenheit zu verbergen, ſagte er: Ach die! Es war, glaube ich, die Tochter des verſtorbenen geheimen Secretärs Millbach. — Die Wittwe ſoll nicht in den beſten Umſtänden ſeyn. — Ja, ich beſinne mich jezt. — Ein ganz artiges Mädchen, das bürgerliche Air abgerechnet. Ein vernünftiges, beſcheidenes Mädchen. Nun, die wünſcht vielleicht bei deiner Tante als Geſellſchafterinn anzukommen? Es war neulich die Rede davon.

Jetzt, lieber Vater, war von etwas Anderm die Rede! ſagte Auguſt, heftiger, als er wollte, und ſtand vom Canapee auf.

Der Vater hielt ihn. Bleib! ſagte er.

Auguſt verneigte ſich. Haben Sie noch etwas zu befehlen?

Du haſt noch etwas zu ſagen! antwortete der Vater nachdrücklich; aber ſein Geſicht verrieth, daß ihm bange war.

Ich mag Sie nicht ermüden mit dem, was Sie nicht verſtehen wollen, ſagte Auguſt höflich und kalt. Erlauben Sie, daß ich Ihnen nicht länger ohne Nutzen beſchwerlich falle.

Er ſtand wieder auf; ſein Vater mit ihm. Auguſt! — ſagte der alte Landrath, mehr gerührt, als beleidigt — Auguſt, du ſprichſt nicht zu mir, wie ein Sohn zu ſeinem Vater. Du weißt alſo ſchon, daß mein väterlicher Rath ohne Nutzen für dich ſeyn wird? So hat dich die Leidenſchaft ſchon geblendet!

Welche Leidenſchaft? fragte Auguſt.

Dem alten Landrathe half kein Ausweichen mehr. Er mußte es zur deutlichen Erklärung kommen laſſen. Mein Sohn! — fing er in ſanftem und ermahnendem Tone wieder an — wenn ich ein ſtrenger Vater wäre, würde ich ganz anders mit dir reden. Aber du ſollſt in mir mehr den Freund, als den Vater erkennen. Dein Glück iſt es allein, was ich ſuche.

O! wenn Sie weiter nichts ſuchen ... fiel ihm Auguſt geſchwind in das Wort. Aber eben ſo geſchwind fuhr der Vater fort:

Erſt höre mich aus! Wenn ich dein Glück ſuche, wie du ſelbſt es ſuchſt, ſo iſt die Frage, wer von uns Beiden ſich am beſten darauf verſteht. Ich kenne die Welt, mein Sohn. Du kennſt jetzt, wie es ſcheint, nur deine Leidenſchaft. Die Leidenſchaft verfliegt; aber der Lauf der Welt bleibt derſelbe. Glaube mir, mein Sohn, und wenn ich ein ſo nachgiebiger Vater wäre, wie noch keiner geweſen iſt; der unüberlegte Schritt, den du zu thun in dieſem Augenblicke vielleicht gar vernünftig findeſt, würde dich vielleicht nach wenigen Augenblicken bis an deinen Tod gereuen.

Der Fall iſt möglich, ſagte Auguſt.

Der alte Landrath wurde heiter. Und was ſagt dein Verſtand zu dieſer Möglichkeit?

Nichts, als daß ich mir ſelbſt nicht ſonderlich gefallen müßte, wenn dieſe Möglichkeit in mir zur Wirklichkeit würde.

Das war eine Antwort, von deren Sinne der Kopf des alten Landraths ſo wenig faßte, daß ſeine Augen, die eben noch heiter geblinkt hatten, auf Ein Mal düſter und unbeweglich ſtanden, und nichts ſahen. Seine Zunge, eben im Begriffe, ein Wort der Weisheit zu ſprechen, blieb ſtarr und feſt liegen.

Nach einem Verſtummen von einer vollen Minute fragte er endlich langſam: Was willſt du eigentlich ſagen, mein Sohn?

Was ſich, ich möchte ſagen, von ſelbſt verſteht; antwortete Auguſt, wieder entſchloſſen. —

Wen es gereuet, ein Weſen glücklich gemacht zu haben, das er liebt, das ihn über Alles liebt, und das von ihm höher als Alles geſchätzt zu werden verdient, wen dieß gereuet, der muß ſich ein wenig gemein vorkommen. Meinen Sie nicht, lieber Vater?

Gebückt und in ſich verſunken, ſtand der alte Landrath. Eine ſolche Combination der Begriffe war ihm neu. — Ich weiß nicht, fing er wieder an, was das für eine ſeltſame Vorſtellungsart iſt, die du ſeit einiger Zeit angenommen haſt. Du verwirrſt die Begriffe ſo, daß man dich weder verſtehen, noch bedeuten kann. Aber Eins verſtehe ich denn doch von deinen Aeußerungen. Du meinſt, es dürfe dich nicht gereuen, ein Weſen glücklich gemacht zu haben, das dich über Alles liebt. Kennſt du wirklich ein ſolches Weſen?

So wollte der alte Landrath ſich an der Philoſophie ſeines Sohnes rächen. Denn er konnte durchaus nicht leiden, daß ein Anderer, und am wenigſten ſein Sohn gründlicher ſprach, als er. Auguſt mußte ihm demüthig das Geſtändniß zurück geben, daß er, nach dem, was er ſchon geſagt habe, die Frage ſeines Vaters nicht verſtehe. Das freuete den alten Landrath. Das Geſpräch hatte ihn auf den Weg ſeiner von ihm ſo genannten Welt- und Menſchenkenntniß verſchlagen. Als Welt- und Menſchenkenner wollte er ſeinen Sohn widerlegen. Mit ſelbſtzufriedener Miene fuhr er fort:

Ich will ſagen, lieber Auguſt, daß deine eigenen Schlüſſe dich widerlegen, weil ſie auf irrigen Vorausſetzungen beruhen. Du hältſt dich verbunden, Alles aufzuopfern für ein Weſen, das dich über Alles liebt. Wenn du damit ein menſchliches Weſen meinſt, ſo verräthſt du deine Unwiſſenheit in den erſten Grundbegriffen der Menſchenkenntniß. Selbſtliebe geht im menſchlichen, alſo auch im weiblichen Herzen über Alles. Und was gar die Mädchen von den unteren Ständen betrifft, die einen jungen

Mann vom erſten Stande glauben machen wollen, daß ſie ihn über Alles lieben, ſo muß man beide Augen verloren haben, wenn man das Lächerliche in ſolchen Verſpiegelungen nicht ſieht.

Aufmerkſam hatte Auguſt zugehört. Als ob er ahndete, wohin dieſe für ihn ſo wichtige Unterhandlung führen würde, fragte er, faſt freundlich: Alſo, lieber Vater, wenn ich Ihnen beweiſen könnte, daß das Mädchen, dem unter allen Vorzügen, durch die ſie mich zum glücklichen Manne und unſerm Hauſe Ehre machen könnte, nichts fehlt, als adeliche Geburt — daß dieſes Mädchen mich über Alles liebt, wenn ich Ihnen dieß beweiſen könnte, ſo würden Sie meine Verbindung mit ihr billigen?

Der alte Herr von Sonderberg machte große Augen. Er merkte, daß er, um ſeine Menſchenkenntniß an den Tag zu legen, in eine Schlinge getreten war. Zwar, wenn er die Schlinge zerriß, war er auſſer aller Verlegenheit. Aber dann mußte er auch geſtehen, daß er gefangen geweſen war; und ſich von ſeinem Sohne fangen zu laſſen, ſeine Menſchenkenntniß und ſeine Demonſtrirkunſt ſo gedemüthigt zu ſehen, das war nicht ſeine Meinung.

Es ſcheint, ſagte er lächelnd, du haſt von Beweiſen ähnliche Begriffe, wie von der Sache, die du beweiſen willſt.

Auguſt ließ ſich nicht irre machen. — Sie erlauben mir, ſagte er, meinen Beweis zu führen; und wann ich ihn geführt habe, beurtheilen Sie gütigſt, ob er überzeugend iſt.

Der alte Landrath wurde verdrieſslich. — Wozu, mein Sohn, dieſes Spielwerk? Du kennſt meine Grundſätze, und ich habe das Vertrauen zu dir, daß du meinen ernſthaften Rath achteſt.

Lieber Vater — ſagte Auguſt, beſcheiden und gekränkt — wenn ich aufhöre, Ihren Rath zu achten, dann verſagen Sie meinen Gründen Ihre Aufmerkſamkeit! Aber Sie ſcheinen jetzt, was Sie immer ſo gern thun, Gründe durch

Gegengründe widerlegen, oder meiner Ueberzeugung Gerechtigkeit widerfahren laſſen zu wollen.

Unruhig wandte ſich der alte Landrath zur Seite. Er ſah vor ſich nieder, ſah wieder in die Höhe, ſchlug die Arme unter, und ging queer durch das Zimmer. Als hätte er gefunden, was er ſuchte, kehrte er ſich mit ruhiger Miene wieder zu ſeinem Sohne: Meine väterliche Pflicht verbindet mich nicht, mit dir zu disputiren. Aber du ſollſt deinen Willen haben. Du willſt mich durch Gründe auf die Seite deiner Leidenſchaft ziehen. Verſuche, ob du es kannſt! Führe deinen Beweis! Aber überlege vorher noch ein Mal, ob es dir möglich ſeyn wird, ihn zu führen. Wenn du dich beſinnſt, wirſt du die Mühe des Verſuches ſparen. Und wenn du gleichwohl den Verſuch machſt, und er ſchlägt fehl, auf dieſen Fall verſprichſt du mir doch, dir einen Wunſch aus dem Sinne zu ſchlagen, den deine Vernunft längſt hätte unterdrücken ſollen? Verſprichſt du mir das?

Auguſt ſuchte die Verlegenheit, in die ihn dieſe Frage ſetzte, zu verbergen. Er antwortete beſcheiden, wie vorher: Ich verſpreche Ihnen, entweder Ihr Glück mit dem meinigen auszugleichen, oder das meinige dem Ihrigen zu unterwerfen. Und Sie, lieber Vater, verſprechen mir . . .

Keine Stipulationen! unterbrach ihn der Vater. Wir ſind keine Contrahenten vor Gericht. Führe du deinen Beweis. Aber vergiß über deinen Träumereien nicht dein Corpus Juris!

Mit dieſer Schlußrede ſetzte er ſich wieder an ſeinen Schreibtiſch. Stillſchweigend empfahl ſich Auguſt.

Beweiſen, daß ein Mädchen uns über Alles liebt! Ein Mädchen? Und über Alles? Wer anders, als ein kindiſch Verliebter, kann ſich einfallen laſſen, einen ſolchen Beweis zu führen? Aber von nun an hat er keine Veranlaſſung mehr, ſich über meine Strenge zu beſchweren, und ich habe gegen ihn ein Argument gewonnen. Mit Bitten darf er mir nun nicht kommen. Er mag nur näher treten mit ſeinem ſchönen Beweiſe! — So räſonnirte mit ſich ſelbſt, als Auguſt das Zimmer verlaſſen hatte, der vernunftliebende Landrath.

Anders der junge und raſche Auguſt, der ſein Mädchen noch etwas mehr liebte, als ſeine Vernunft. — Gottlob! ſagte er zu ſich ſelbſt, daß wir ſo weit ſind! Vorher durfte ich nicht einmal wagen, auf meine Angelegenheit auch nur anzuſpielen. Nun iſt der entſcheidende Schritt gethan. Der Weg zur Unterhandlung iſt eröffnet. Freilich, wenn ich bedenke, was für ein Beweis mir obliegt... Aber man muß nicht zu viel bedenken. Man muß handeln, und wagen. Und wenn die Gültigkeit meines Beweiſes geprüft werden ſoll, muß ich vernünftige Aſſiſtenzräthe mitbringen, an deren Urtheile ich von dem erſten Richterſpruche meines Vaters appelliren kann. Fragt ſich nur, welcher Beweismittel ich mich bediene? Der Fall iſt neu. In den Pandecten ſteht nichts davon. Unterdeſſen — zu Allem gehört viel. Ich ſoll beweiſen, daß meine Wilhelmine mich über Alles liebt. Mit Etwas muß ich anfangen. Getroffen. Mit Etwas, worauf mein Vater das meiſte Gewicht zu legen ſchien. Nichts liegt ihm näher am Herzen, als ſein Adel. Muß er nicht Andern zutrauen, daß ſie, wenn ſie klug ſind, über dieſen Punct ungefähr denken, wie er? Gnädige Frau heißen, das iſt es, ſeinem Bedünken nach, was ein bürgerliches Mädchen gern will, wenn ſie einen Adelichen über Alles zu lieben vorgibt. Das gab er deutlich genug zu verſtehen. Und gerade dieſes Aſpiriren nach unſerer Ehre iſt es, was ein Mann, wie mein Vater, keinem Bürgerlichen verzeihen kann. Was muß ich alſo zuerſt beweiſen? Daß meine Wilhelmine mich nicht um meines Standes willen liebt.

Geiſt und Einbildung voll von dieſen Gedanken, eilte Auguſt zu dem Legationsrathe von H**, durch deſſen Beiſtand er ſein ſchweres

Geſchäft leichter zu Ende zu bringen hoffte. Der Legationsrath war ein Mann von ungefähr dreißig Jahren, alſo erfahrner, als Auguſt, und doch ſein Vertrauter. Er dachte über den Werth der Dinge um vieles anders, als der alte Herr von Senderberg. Auch er mißbilligte die ſo genannten Mißheirathen im Ganzen um der Convenienz willen, die, ſo lange ſie beſteht, auf wahres Glück immer einen merklichen Einfluß behauptet. Aber er ließ ſich, wie überall in menſchlichen Dingen, den natürlichen Unterſchied zwiſchen Regeln und Ausnahmen gefallen, und er rechnete den Fall, in dem ſich Auguſt von Sonderberg befand, zu den Ausnahmen.

Der Legationsrath wünſchte ſeinem Freunde Glück zu ſeiner guten Laune. Aber es zeigte ſich bald, daß die Munterkeit, die das Werk der guten Laune zu ſeyn ſchien, nur eine Folge der ekſtatiſchen Spannung ſeiner Geiſteskräfte war. So bald Auguſt das Geſpräch zwiſchen ihm und ſeinem Vater dem Legationsrathe wiederhohlt hatte, ſank er in Trubſinn. Während der Wiederhohlung, die ihn nöthigte, auf ſein Verhältniß zu ſeinem Vater einige ſchärfere Blicke zu werfen, drängten ſich unvermerkt dunkle Bilder an die Stellen der helleren. Als er auserzählt hatte, ſah er faſt nichts vor ſich, als Nacht.

O ihr Verliebten! ſagte der Legationsrath. Jetzt ſeyd ihr voll Selbſtvertrauen, als ob ihr die Welt aus ihren Angeln rücken wolltet, und jetzt ſo ängſtlich, daß ihr euch nicht getrauen, einen Strohhalm aufzuheben, wenn ein Dorn daneben liegt. Sie haben ſich in einen paradoxen Proceß verwickelt, lieber Sonderberg; und das Schlimmſte iſt, daß Sie ihn mit Ihrem Vater führen, der Richter und Partei zugleich iſt. Bei dem Allen denke ich, Ihre Sache hat eine gute Wendung genommen. Während des Proceſſes wird Ihr Vater ſich vielleicht an eine Vorſtellung gewöhnen, die ihm Anfangs unerträglich war. Mehrere günſtige Umſtände vereinigen ſich. Sie ſind nicht der älteſte Sohn. Ihre Wilhelmine iſt einzige Tochter, und hat in dieſer Gegend keine Verwandten. Die alte geheime Secretärinn iſt ſchwächlich, und geht in keine große Geſellſchaft. Alſo die beiden Haupthinderniſſe des glücklichen Ausgangs ſolcher Verbindungen, der Untergang des alten Stammes, und der läſtige Anhang von einer bürgerlichen Sippſchaft, fallen hier weg.

Sie hoffen alſo, beſter Legationsrath? Sie hoffen? rief Auguſt, auf Ein Mal wieder voll Feuer und Leben.

Der Legationsrath verſicherte, daß er das Seinige thun werde, den Wunſch ſeines jungen Freundes zu erfüllen. Je länger er über den Beweis nachdachte, den Auguſt führen ſollte, deſto mehr intereſſirte er ſich dafür. Zu gleicher Zeit, meinte er, biethe ſich hier für Auguſt eine vortreffliche Gelegenheit dar, die Liebe ſeiner Wilhelmine ſelbſt auf die Probe zu ſtellen. Daß dabei eine Art von Comödie geſpielt werden müſſe, ſchien unvermeidlich. Von ſolchen Comödien war der Legationsrath kein Feind. Er übernahm ſelbſt, weil es nöthig ſchien, die Hauptrolle. Sein junger Freund verſprach, ganz nach ſeiner Vorſchrift zu agiren.

So bald der Legationsrath den Plan zum erſten Act entworfen, und mit ſeinem jungen Freunde verabredet hatte, ſtattete er einen Beſuch bei der Frau von W** ab. Frau von W** war die Schweſter des alten Herrn von Sonderberg. Sie hatte, beſonders nach dem Tode ihres Mannes, vielen Einfluß auf ihren Bruder, ungeachtet ſie beinahe zwanzig Jahr jünger, als er, und er am wenigſten der Mann war, der von Frauenzimmern Rath annahm. Eine ſtille Herrſchaft über Männer auszuüben, machte ihr Freude, und wurde ihr nicht ſchwer. Ein ruhiger und gebildeter Geiſt erſetzte ihr den Mangel eines raſchen Talents. Von keiner Leidenſchaft in ihrer ſanften Theilnahme an den Schickſalen Anderer geſtört, half ſie, wo ſie helfen konnte, und machte ſich ein Studium daraus, Alles zum Beſten zu kehren. Da ſie keine Kinder hatte, ſo wurde ſie Patroninn aller jungen Mädchen in der Stadt, die ſich durch Geiſt und Sitten auszeichneten. Wilhelmine Milbach war ihre Günſtlinginn.

So billig Frau von W** über alle menſchlichen Dinge dachte, und ſo wenig ihr der Unterſchied der Stände auf die Art, wie ihrem Bruder, am Herzen lag, ſo konnte ſie ſich doch vor Erſtaunen lange nicht faſſen, als ihr der Legationsrath das Anliegen ihres Neffen eröffnete. Daß ſie dieſen jungen Mann mit ihrer Günſtlinginn ſo oft beiſammen geſehen, und doch von dem geheimen Verſtändniß Beider nichts gemerkt hatte, war ihr Anfangs das Empfindlichſte bei der ganzen Sache. Aber weibliche Empfindlichkeit iſt ein Stachel, den man durch kluge Worte in einen Sporn verwandeln kann, wenn ein Weib ſich ſelbſt antreiben ſoll, raſch in ungewöhnliche Unternehmungen hinein zu gehen. Der Legationsrath von H** war ein guter Redner. Frau von W** hatte im erſten Unwillen gegen ihre Günſtlinginn, ohne es zu merken, Partei für ihren Neffen genommen. Denn eine Frau von vierzig Jahren verzeiht leicht einem jungen Manne, daß er ſich gegen die Regel in ein artiges Mädchen verliebt; aber ſie verzeiht dem artigen Mädchen nicht ſo leicht, daß es die Liebe des jungen Mannes erwiedert. Der Legationsrath benutzte den Augenblick. Es gelang ihm, Frau von W** für ein Experiment zu gewinnen, durch das ſie eine unſchuldige Rache an dem guten Kinde nehmen konnte, das es nicht hatte für nützlich gefunden, ſein Geheimniß bei ihr nieder zu legen. Wohin das Experiment zum Beſchluſſe führen würde, ließ ſie, als ein Frauenzimmer, für's Erſte dahin geſtellt ſeyn.

Mit guten Nachrichten eilte der Legationsrath zurück zu ſeinem jungen Freunde. Noch deſſelben Tages ſollte die Scene eröffnet werden, Ernſthaft aber mußte Auguſt verſprechen, ſeinen Beweis als ein Mann von Ehre zu führen, alſo nicht etwa ſeine Geliebte heimlich zu unterrichten, und aus dem belehrenden Schauſpiele eine geiſtloſe Poſſe zu machen. Wilhelmine mußte getäuſcht werden, wenn die Wahrheit, an der ihnen Allen gelegen war, an den Tag kommen ſollte. Ein künſtliches, aber vorübergehendes Leiden, ſollte es auch bis zur Verzweifelung ſteigen, wurde dem liebenden Mädchen zugetheilt, um das Schickſal für ihre Liebe zu erweichen.

Ohne eine Ahndung von ſolchen geheimen Verabredungen und Beſchlüſſen, ſaß Wilhelmine in ihrer Einſamkeit. Häusliche Beſchäftigungen, die ſie nur in günſtigen Augenblicken durch Lectüre zu unterbrechen wagte, konnten ſie nicht zerſtreuen, und hatten ſie auch dieſen Tag nicht zerſtreut. Der Eintritt ihres Auguſt in das bürgerliche Leben war auch ihrem Herzen wichtig. Und doch hatte ſie nicht den Muth, ſich mit ihrer Mutter darüber zu unterhalten, ob es gleich zu den ſeltenen Tugenden dieſer Mutter gehörte, das ganze Vertrauen ihrer Tochter zu beſitzen. Vielleicht dachten Beide zu gleicher Zeit an Auguſt von Sonderberg. Die Mutter wußte nur zu gut, wo ſie die Gedanken ihrer Tochter ſuchen ſollte, wann dieſe mit der kindlichſten Sorgfalt nur auf die Mutter zu achten ſchien. Denn fertiger in jeder kindlichen und häuslichen Tugend, als Wilhelmine es war, konnte kein Mädchen ſeyn. Solche Fertigkeit ſetzt Anlagen voraus. Wilhelmine verdankte der Natur einen hellen Verſtand, ein tief und leiſe fühlendes Herz, und eine ſehr gemäßigte Phantaſie. Sie war keine Schwärmerinn; vielleicht alſo weniger einnehmend für manchen Mann, der eine zarte Tinctur von Schwärmerei für die Seele der weiblichen Grazie hält, die das beſte Herz, wenn gleich nicht verbeſſert, doch immer verſchönert. Aber wo Schwärmerei iſt, ſollen auch Launen nicht fehlen; und das beſte Herz iſt bei übler Laune zu manchen Tugenden, beſonders zu den kleineren, nicht ſonderlich aufgelegt. Wilhelmine hatte keine Launen. Gefiel ſie weniger als Geliebte, ſo war ſie deſto mehr geſchaffen, das beſte Weib zu ſeyn. Aufopferungen wurden ihr leicht. Mit reinem Wohlwollen konnte ſie ſich jedem Gefühle der Theilnahme hingeben, weil keine Lockung der Phantaſie ſie auf Irrwege führte, oder ſie zur Unzeit an ſich ſelbſt erinnerte. Wenn man nicht ihre Liebe für den einzigen von ihr ausgezeichneten Mann Leidenſchaft nennen will, ſo war für Leidenſchaften gar kein Platz in ihrer Seele. Sie dachte auch nicht an Herrſchaft; ſie wußte faſt nichts von Eitelkeit. Aber eben deßwegen war ſie beinahe ſtürmiſch lebhaft, wann es galt, zur Freude derer, die ſie liebte, etwas zu thun. Nächte bei ihrer kranken Mutter zu durchwachen; raſtlos hin und her zu eilen, um etwas zu bringen, zu ordnen, zu beſorgen; erſchöpft von Anſtrengung ſich munter zu ſtellen, bis ſie ohnmächtig nieder ſank; dergleichen

Proben der thätigen Liebe waren ihr ſo natürlich, daß ſie gar nichts Beſonders dabei dachte. Wer ſie ſo in Unruhe und Heftigkeit ſah, hätte ihr nicht zugetrauet, daß ſie in ruhigen Stunden ſich mit der ſanfteſten Innigkeit an ein geliebtes Herz anſchmiegen, und mit der lieblichſten Schmeichelei koſen und tändeln könnte. Daß ſie es konnte, wußten aber auch nur ihre Freundinnen und ihr Auguſt. Für ihren Auguſt war ſie darum auch das ſchönſte Mädchen der Welt, obgleich Andere ſie gewöhnlich nur artig und einnehmend fanden. Wirklich ſchön war ihr großes ſchwarzes Auge. Eine Reinheit des Bewußtſeyns, die kaum der kleinſte Schatten trübte, ſtrahlte aus dieſem Auge hervor. Und wenn ſie es nieder ſchlug, und ſo mädchenhaft da ſtand, als ob ihr ganzes Weſen einen Schleier ſuchte, um ſich von außen und innen mit allen ſeinen Reitzen und Tugenden zu verhüllen; wann da ihr dunkles Haar ruhig in ſeinen natürlichen Wellen nieder floß, dann konnte auch wohl ein Anderer, als ihr Auguſt, ſie mehr als artig und einnehmend finden.

Die gute Wilhelmine dachte an nichts Arges, als ſie eine Einladung von Frau von W** erhielt. Es war nicht das erſte Mal, daß dieſe Dame ſie bitten ließ, ihr Geſellſchaft zu leiſten. Deſto unerwarteter war dem argloſen Mädchen die Art, wie Frau von W** ſie dieſes Mal empfing. So kalt und feierlich und vornehm hatte ſie ihre Gönnerinn nie geſehen. Ein ſteifes Geſpräch ſpann ſich an. Während des Geſprächs, das Frau von W** von Einer froſtigen Kleinigkeit auf die andere lenkte, drangen Wilhelminen, die ſich von jedem kalten Worte verwundet fühlte, langſam die Thränen in die Augen, bis ſie mit ihrer ganzen Lebhaftigkeit aufſprang, ſich der Frau von W** in die Arme warf, und weinend fragte, wodurch ſie verdient habe, ſo behandelt zu werden.

Wäre Frau von W** nicht wirklich ein wenig beleidigt geweſen, ſo hätte ſie ihre Rolle nicht ausſpielen können. Aber die Rolle gab ihr Gelegenheit, auch ihr Herz ein wenig zu fühlen. Sie ſchob Wilhelmine'n ſanft von ſich. Was wollen Sie von mir? ſagte ſie. Ich hatte Vertrauen zu Ihnen; Sie zu mir — keines.

Ich kein Vertrauen zu Ihnen? fragte Wilhelmine erſtaunt.

In Kleinigkeiten vielleicht, ſagte Frau von W**. Das Wichtigere verſchwiegen Sie, ohne Zweifel aus guten Gründen. Dieſe guten Gründe fallen jetzt weg. Aber daß ſie wegfallen, wird Ihnen doch ein wenig Leid thun.

Wilhelmine ſtand ſtumm und ohne Bewegung. Wenn ihr Gewiſſen ihr deutlich genug ſagte, was ſie verſchwiegen hatte, ſo begriff ſie doch nichts von den Gründen, auf die Frau von W** anſpielte, und die jetzt wegfallen ſollten. Was ich Ihnen verſchwiegen habe — fing ſie an — wenn es das iſt, was ich meine. . . Sie konnte nicht fortfahren. Ihre Sinne verwirrten ſich.

Nun, nur nicht ſo gar verlegen! ſagte Frau von W**. Ich will Ihnen die Mühe des Geſtehens erſparen. Ich weiß Alles, ſo gut, als ob Sie es mir ſelbſt erzählt hätten. Aber, mein Kind, Sie konnten ſich doch geirrt haben, wie wir uns Alle irrten. Dieſer Tag iſt einer der unglücklichſten in unſerer Familiengeſchichte. Mein ſonſt ſo genannter Neffe ...

Sonſt ſo genannter? fiel ihr Wilhelmine in das Wort. Sie ſchwankte wie im Schwindel zur Seite.

Wie ſoll ich denn, fuhr Frau von W** fort, den jungen Menſchen anders bezeichnen, den wir Beide für meinen Neffen hielten, und der, wie ſich heute endlich gefunden hat, freilich noch immer meines Bruders Sohn, aber nicht mehr mein Neffe iſt?

Der junge Herr von Sonderberg? fragte Wilhelmine halb träumend.

Es gibt der jungen Herren von Sonderberg mehrere. Der, den Sie meinen, liebes Kind iſt in ſeinem Leben kein Herr von Sonderberg geweſen. Er iſt . . . Sie ſehen mich ſtarr an? — Ja, ja, liebes Kind. Die Wahrheit kommt an den Tag, auch wenn Niemand ſie ſehen will. Dieſer junge Menſch, den Sie meinen, iſt uns untergeſchoben. Seine Mutter, deren Nahmen Sie bald genug erfahren werden, wußte ihn bald nach ſeiner Geburt in die Wiege eines rechtmäßigen Sohnes zu legen, der um dieſelbe Zeit meinem Bruder geboren war. Das abſcheuliche Geheimniß iſt endlich entdeckt.

Frau von W** hielt inne. Sie zog ihr Schnupftuch hervor. Wilhelmine ſtand zitternd an ein Fenſter gelehnt, und ſchwieg.

Was ſagen Sie denn zu der ſchönen Entdeckung? fing Frau von W** wieder an.

Wilhelmine brauchte noch einige Minuten, um ſich wieder zu ſammeln. Endlich kehrte ihre Beſonnenheit, wie die natürliche Geſtalt einer gepreßten Stahlfeder, die den Druck überwältigt, mit Einem Male zurück. Ihre großen Augen glänzten. Mit feſtem Tone ſagte ſie: Wenn dieſe Entdeckung den unglücklich macht, den ſie betrift, ſo wäre ich nicht ſeine Freundinn, wenn ich nicht mit ihm litte. Aber ich halte ihn für zu vernünftig, als daß ich glauben könnte, eine ſolche Entdeckung werde ihn ſehr unglücklich machen.

Wie? — fragte Frau von W**. Sie konnte vor Verwunderung nichts weiter fragen.

Mit dem vorigen Tone ſprach Wilhelmine fort: Kann er denn dafür, daß ſeine Aeltern Unrecht thaten? Iſt er denn nicht immer derſelbe vortreffliche Menſch, auch wenn er nicht Herr von Sonderberg heißt? Behält er nicht ſeinen Verſtand und ſein Herz? O! ich müßte ihn ſchlecht kennen, wenn er ſich über die unangenehme Entdeckung ſonderlich grämte.

Kind, ſagte Frau von W**, Sie ſprechen ja wie eine Freidenkerinn. Setzen Sie denn ſo wenig Werth auf den Vorzug einer anſtändigen Geburt?

Ich denke, ſagte Wilhelmine, man kann auf Manches einen Werth ſetzen, über deſſen Verluſt man doch nicht untröſtlich wird. Ich bin nicht von Adel. Ich kann alſo nicht wiſſen, wie weh es thut, ſich ſeines Adels unvermuthet beraubt zu fühlen. Anſtändig bin ich geboren. Aber wenn ich es auch nicht wäre, und wäre erzogen, wie jetzt, würde ich dann ſchlechter ſeyn, als ich jetzt bin?

Freidenkerinn! — rief Frau von W**, nicht ohne Wohlgefallen. Aber, mein gutes Kind, wiſſen Sie denn auch, was die künftige Frau des armen Untergeſchobenen ſagen wird?

Mit glühendem Geſichte wandte ſich Wilhelmine zur Seite. Frau von W** fragte weiter:

Wenn der Untergeſchobene nun auf Sie, meine erröthende Freidenkerinn, Rechnung gemacht hätte, würde er dann nicht falſch gerechnet haben? Möchten Sie Ihre Tage nicht lieber in unſern Zirkeln zubringen, als mit ihm in, wer weiß, was für einem Winkel?

Mit jungfräulicher Bangigkeit ſchmiegte ſich Wilhelmine an den Arm der Frau von W**, küßte ihre Hand, und flehte, faſt weinend: Wenn Sie mich noch ein wenig lieb haben, liebe gnädige Frau, ſo gehen Sie nicht ſo grauſam mit mir um. Ich habe Unrecht gethan, Ihnen aus meiner unglücklichen Neigung ein Geheimniß zu machen. Ich hätte Sie bitten ſollen, mir zu helfen, dieſe Neigung zu unterdrücken. Aber jezt verlieren Sie ja bei der Erfüllung meiner Wünſche nichts mehr. Und vielleicht tröſtet es den armen Auguſt ein wenig, wenn er ſieht, daß ich ihn noch eben ſo hoch, völlig eben ſo hoch ſchätze, wie vorher.

Frau von W** konnte ſich der Rührung nicht mehr erwehren. Sie bath Wilhelmine'n, ſie zu verlaſſen. Sie wolle nächſtens weiter mit ihr ſprechen. Jezt erwarte ſie den Beſuch ihres Bruders, des Landraths.

Bei dem Nahmen des Landraths fuhr Wilhelmine zurück, und eilte der Thür zu. Frau von W** begleitete ſie, was ſie ſonſt nie zu thun pflegte, die Treppe hinunter. Unterdeſſen traten Auguſt von Sonderberg und der Legationsrath aus der Thür des Cabinetts, wo ſie gelauſcht und das ganze Geſpräch angehört hatten, der Eine triumphirend, der Andere lächelnd. Frau von W** kam bald zu Ihnen zurück, ſo voll Intereſſe für die ſchöne Seele, die ſie zweckmäßig plagen zu helfen ſich verbindlich gemacht hatte, daß ſie dem Legationsrathe über die Anſtiftung des Experiments Vorwürfe machte, ihrem Neffen aber nachdrücklich verwies, ein ſolches Mädchen ſo an ſich gezogen zu haben, daß ſie durch ihn unglücklich werden müſſe, wenn die Wirkung des Experiments auf den alten Herrn von Sonderberg fehl ſchlagen ſollte. Nach langem Diſputiren und Hin- und Her-Ueberlegen, übernahm ſie ſelbſt, die gute Frau, das bedenkliche Geſchäft, ihrem Bruder zu berichten, wie weit ihr Neffe in ſeiner Beweiſführung fortgeſchritten ſey.

Wie den alten Landrath die Theilnahme ſeiner verſtändigen Schweſter an der projectirten Mißheirath ſeines Sohnes in Erſtaunen ſetzte; wie er ihr zu beweiſen ſuchte, daß ſie ſehr unrecht gethan habe, ſich, wie er es ausdrückte, zur Actrice in einer ſolchen Comodie gebrauchen zu laſſen; wie Frau von W** durch dieſe Bemerkung wenig beleidigt wurde, und ſich ſehr beleidigt ſtellte; wie der alte Landrath, der ſeine Schweſter beleidigt zu haben ſich nicht verzeihen konnte, nun ſein Unrecht gut zu machen ſuchte; wie er auf dieſe Art ſeiner Schweſter ſelbſt den Faden in die Hand reichte, an dem ſie ihn wie an einer Kette rechts und links führte, bis er, gern oder ungern, in ihre Ideen hinein ging; dieſe Debatten und Scenen wollen wir in unſerer Erzählung überſchlagen. Kluge Damen, die ihrer Seits wiſſen, was Principien der weiblichen Regierungskunſt ſind, mochten ſonſt an unſerer aufrichtigen Darſtellung ein Aergerniß nehmen.

Aber wenn es der Frau von W** gelang, ihren Bruder dahin zu bewegen, daß er ſich ſelbſt für die Störerinn ſeines Familienfriedens intereſſirte, ſo lag in dieſem Intereſſe noch lange keine Einwilligung in die, ſeinem ganzen Herzen verhaßte Mißheirath. Als ein feiner Mann, der gern Andere mit ihren eigenen Einfällen ſchlug, behandelte er als Ernſt, was er im Grunde für leere Comödie hielt. Er beſtand auf dem von ſeinem Sohne verſprochenen Beweiſe.

Iſt denn, fragte Frau von W**, das, was ich erzählt habe, nicht Beweiſes genug?

Iſt denn, fragte Herr von Sonderberg ſpöttelnd nach, der Stand das Einzige an einem jungen Manne, was ein junges Mädchen, außer ihm ſelbſt, lieben kann?

Und was könnte denn, fragte Frau von W** wieder, meine junge Freundinn an meinem Neffen ſonſt noch, außer ihm ſelbſt, lieben?

Selbſtzufrieden lächelte der Landrath. — Menſchenkenntniß muß doch wohl ein ſchweres Studium ſeyn, da eine ſo einſichtsvolle Frau ſolche Fragen thun kann. Ihr habt der Schönen, die Ihr ſo gern in mein Haus führen wollt, nach dem von Euch angelegten Plane das Beſte noch nicht geſagt. Sagt ihr, daß Auguſt ein Bettler geworden ſey. Compromittirt habt Ihr mich doch nun einmal, Eurer Comödie zu Gefallen. Fahret nun fort, wie ihr angefangen habt. Erzählt der Schönen weiter, daß ich meinem Sohne auch als natürlicher Vater meine Liebe entzogen, daß ich ihn mit einem kümmerlichen Zehrpfennig aus dem Hauſe gewieſen habe, das erzählt ihr, und merkt wohl auf die Reflexionen, die ſie dann machen wird. Wenn ſie unſern Stand nicht zu ſchätzen weiß, ſo kann ſie doch vermuthlich ein wenig rechnen.

Mit dieſer Abfertigung mußte Frau von B** ſich wieder nach Hauſe verfügen. Ihr

Neffe und der Legationsrath hatten eine tröſtlicher Bothſchaft erwartet. Was war zu thun? Wilhelmine mußte wieder eingeladen werden.

Sie kam, nicht mit dem verſtörten Blicke, wie ſie gegangen war. Ruhige Zuverſicht ſprach aus allen ihren Mienen. Sie hatte Zeit gehabt, ſich zu faſſen, und mit ihrer Mutter ſich zu berathſchlagen. Das war genug, um ihr einen Muth einzuſtößen, mit dem ſie, als ob ſie einen Sieg gewonnen hätte, zur Frau von W** trat.

Sie ſcheinen ſich erheitert zu haben, liebes Kind, ſagte Frau von W**. Und ich war ſo beſorgt Ihretwegen!

Sie ſind mir alſo wieder gut? fragte Wilhelmine ſchmeichelnd.

Frau von W** drückte ihr die Hand. Aber, liebes Kind, ſagte ſie, was hilft es, daß ich Ihnen gut bin? Sie dauern mich ſo, daß ich...

Nein, unterbrach ſie Wilhelmine. Bedauern müſſen ſie mich nicht! Bin ich denn zu bedauern? Ich habe ja nichts verloren, bin geſund, wie ich es war, und habe wohl gar — eine Hoffnung mehr, als ich ſonſt hatte.

Sie ſchlug die Augen nieder und erröthete, aber ohne Aengſtlichkeit.

Wenn ich Ihnen, fuhr Frau von W** fort, das Schlimmſte ſchon geſagt hätte . . .

Sie hielt inne. Erſchrocken ſah Wilhelmine auf. Wie weggehaucht war das blühende Roth von ihren Wangen.

Frau von W** berichtete nun ſo vorſichtig und ſchonend, als möglich, was wir ſchon wiſſen. Die beiden Herren, die wieder ihren geheimen Platz im Cabinette eingenommen hatten, merkten ſo ſorgfältig auf, als ob ſie jedes Wort nieder ſchreiben wollten, das die beiden Damen ſprachen. Es war nicht zu läugnen, daß die gute Wilhelmine dieſes Mal lebhafter betroffen wurde, als bei dem Berichte des erſten Unglücks.

Ein Bettler iſt er alſo? rief ſie wehmüthig. Ein Bettler? Er, der an ein ſo reiches Auskommen gewöhnt iſt? Das iſt hart! Aber ich kann mir noch nicht vorſtellen, daß ſein Vater, der doch immer ſein natürlicher Vater bleibt, ſo unbarmherzig mit ihm verfahren werde. Wodurch hat denn der unglückliche Sohn ſeinen Vater beleidigt?

Das iſt ein Geheimniß, ſagte Frau von W**, und es muß, wie mein Bruder verſichert, zur Ehre unſers Hauſes ein Geheimniß bleiben. Genug, mein Bruder iſt unerbittlich. Er will ſeinen Sohn nicht wieder vor Augen ſehen. Was ich kann, den armen Auguſt zu unterſtützen, werde ich freilich thun. Aber ſo viel, daß er hier in *** anſtändig leben könnte, bin ich nicht zu geben im Stande. Auf ſeine Stelle bei der Juſtiz-Canzellei muß er nun auch Verzicht thun; denn um ſie zu behalten, müßte er wenigſtens vier bis fünf Jahr ohne Beſoldung leben; und über dieß will ihn mein

Bruder durchaus nicht länger in ſeiner Nähe ſehen. Er muß fort in die Welt. Er muß ſehen, wie er durchkommt. Und Sie, mein gutes Kind, was ſind Sie zu thun Willens?

Ach! daß ich ihm helfen könnte! ſeufzte Wilhelmine. Aber ſie ſeufzte nicht mit dem weinerlichen Tone des ohnmächtigen Bedauerns. Sie fühlte ſich unausſprechlich reich an Liebe und an Bereitwilligkeit, für den Freund ihres Herzens das Kühnſte zu wagen. Schweigend blickte ſie zum Himmel, mit einer Miene, als ob ſie ſagen wollte: Ich bin Alles zu thun bereit; und du thuſt nichts?

Frau von W** ſah nicht ohne Wohlgefallen dem Ausdrucke dieſes Gefühls im Geſichte ihrer ſchweigenden Lieblinginn zu. Aber, fragte ſie weiter, was ſind Sie für ſich zu thun Willens?

Alles, alles für meinen Freund! ſagte Wilhelmine mit einem Feuer, als ob es keine Schwierigkeit gäbe, die ihr Muth nicht beſiegte. Laſſen Sie das Aergſte geſchehen!

So lange mein Freund nur geſund bleibt, iſt mir für ihn nicht bange; und jedes Loos, das ihm der Himmel zutheilt, theile ich mit ihm, ſo bald er es will. Ich habe auch Pflichten gegen meine Mutter zu erfüllen. Aber ich denke, alle Pflichten müſſen ſich mit einander vertragen.

Und wenn ein Anderer käme, der Ihnen ein beſſeres Glück biethen könnte, würden Sie nicht verbunden ſeyn, dieſes anzunehmen? fragte Frau von W**.

Verbunden? wiederhohlte Wilhelmine. Verbunden, meinen Freund zu verlaſſen? An ſolche Verbindlichkeiten glauben auch Sie nicht, gnädige Frau. Und ein Glück ohne meinen Freund gibt es für mich gar nicht.

So lief das Geſpräch noch ein Weilchen fort. Der Legationsrath im Cabinette hatte Mühe, den entzückten Auguſt abzuhalten, daß dieſer nicht hinaus ſprang, und im Uebermaße ſeiner Freude den Gewinn des glücklichen Ausgangs dieſer Prüfung verſcherzte.

Aber der alte Herr von Sonderberg, der, ſo bald Wilhelmine die Frau von W** wieder verlaſſen hatte, von dem Ausgange dieſer zweiten Prüfung unterrichtet wurde, ſah ſo kalt dazu aus, als ob er gar nichts gehört hätte. Um das Herz war ihm nicht, wie er ausſah. Er befürchtete, wenn es mit den Beweiſen ſo fortgehe, am Ende zum Stillſchweigen gebracht zu werden. Es war ihm gereuet, ſich auf Beweiſe eingelaſſen zu haben, die wirklich geführt werden konnten. Er hatte aber der Sache weiter nachgedacht, und gefunden, daß er, ohne ſich zu wiederſprechen, das Unmögliche fordern könnte. So war er auf die zweite Nachricht von der unzweifelbaren Liebe Wilhelminens vorbereitet. Keine tröſtliche Ausſicht für die Gegenpartei!

Mich dünkt doch, ſagte August, der ſelbſt den Muth gehabt hatte, ſich wieder in ſeiner großen Angelegenheit vor ſeinem Vater zu zeigen, — mich dünkt doch, lieber Vater, Sie ſelbſt hätten den Beweis gefordert, den wir jetzt geführt haben!

Sehr recht, antwortete der alte Landrath. Ich ſelbſt habe euch Waffen gegen mich in die Hände gegeben, um euch zu zeigen, wie billig ich bin. Meine Schuld iſt es alſo nicht, wenn ihr nichts beweiſet. Die Natur der Sache bringt es ſo mit ſich, daß ihr das, worauf Alles ankommt, nicht beweiſen könnt.

Sie glauben alſo, fragte Auguſt, noch nicht, daß Wilhelmine mich mehr, als meinen Stand, liebt?

Ich bin ſehr geneigt, es zu glauben; ſagte der alte Landrath.

Sie halten alſo, fragte Auguſt weiter, noch nicht für bewieſen, daß Wilhelmine mich mehr, als mein Geld, liebt?

Ich verlange keinen beſſeren Beweis, als den ſie gegeben hat; ſagte der alte Landrath.

Auguſt ſah ſeinen Vater voll Erſtaunen an. Verſteh' ich Sie, lieber Vater? fragte er ſchüchtern.

Nicht zum beſten, wie es ſcheint, ſagte der alte Landrath. Weißt du denn, junger Mann, gar nicht mehr, wovon unter uns die Rede war? Oder ſeyd ihr Alle, du und deine Advocaten, ſo unwiſſend in den Principien der Menſchenkenntniß, daß ihr glaubt, die Perſon, von der wir reden, liebe dich über Alles, weil ſie gegen Rang und Geld gleichgültig iſt? Haſt du nie gehört oder geleſen, mein Sohn, was eine Leidenſchaft iſt? Eine Leidenſchaft, ſagt Wolf, iſt eine Handlung der Seele, wodurch ſie etwas mit Heftigkeit begehrt oder verabſcheuet. Nun iſt die Liebe eine Leidenſchaft. Folglich iſt nichts natürlicher, als daß die Schöne, die dich liebt, dich zu beſitzen mit Heftigkeit begehrt, alſo gegen Rang und Geld gleichgültiger iſt, als ſie vermuthlich ſonſt ſeyn würde. Daraus folgt aber keinesweges, daß ſie dich über Alles liebt. Ihre Leidenſchaft ſucht

Befriedigung. Deßwegen achtet ſie nichts mehr, als die Befriedigung ihrer Leidenſchaft. Sie liebt nicht dich. Sie liebt ihr Vergnügen.

Wie ein Schaf vor ſeinem Scherer ſteht, ſtumm und in ſich gebückt, und eben nicht mit der Phyſionomie der Klugheit, ſo ſtand Auguſt von Sonderberg vor ſeinem lächelnden und mit der Phyſionomie der höchſten Geiſtes-Superiorität auf ihn herab blickenden Vater. Aber welch ein Unglück, ſeufzte Auguſt in ſeinem Herzen, unter der Autorität eines Mannes zu ſtehen, deſſen Vorurtheile ſich gar noch auf den Stelzen einer Philoſophie erheben!

Du antworteſt nicht? ſagte der alte Landrath.

Habe ich Sie denn, ſagte Auguſt bitter, ſo unverzeihlich beleidigt, daß Sie noch eine neue Antwort von mir hören müſſen? Ich glaubte eine Zuflucht bei ihrer Güte zu finden, und Sie wollten, wie ich nun ſehe, mich von Anfang an nur Ihren Spott fühlen laſſen.

In dieſem Tone ſprachen Vater und Sohn noch ein Weilchen fort. Der Sohn wollte immer davon gehen. Der Vater hielt ihn, um ihm zu beweiſen, daß er es gut mit ihm meine. Ein Geſchäft, zu welchem der Landrath abgerufen wurde, riß den Faden des Geſprächs ab. August flog, glühend vor Verdruß, und wild, wie ein Verzweifelnder, zu ſeiner Tante, wo er auch den Legationsrath fand.

Was der alte Herr von Sanderberg mit dem von ſeinem Sohne übernommenen Beweiſe eigentlich wollte, war nun klar genug. Aber nun war auch die entſchloſſene Gegenpartei auf das Aeußerſte gereizt. Drei gegen Einen! rief Frau von W**. Und er ſollte uns zum Beſten haben? Noch heute muß er ſich als meinen Bruder zeigen. Seinen Sohn darf er verſpotten, nicht ſeine Schweſter. Weil er mich mit verſpottet hat, ſo ſoll er nachgeben.

Wenn Frau von W** das Wörtchen Soll mit der bekannten weiblichen Energie ausgeſprochen hatte, ſo konnte man auf eine Unternehmung rechnen. Mit kälterem Blute, aber mit ähnlicher Entſchloſſenheit, both ihr der Legationsrath zu Allem, was ſie in Vorſchlag bringen würde, die Hand. Frau von W** ſetzte ſich, zwar nicht wie weiland Frau Pythia auf einen Dreifuß, aber doch in die Ecke ihres Canapees, die bei ihr die Stelle des Dreifußes vertrat, wenn ſie ein Geheimniß errathen oder einen verſteckten Plan ausdenken wollte. Sie ſaß nicht umſonſt. Die Inſpiration kam. Der Legationsrath ſtutzte, als er den romanhaften Einfall vernahm; aber er weigerte ſich nicht, auch dieſen neu erſonnenen dritten Act der ſeltſamen Prüfungs-Comedie mitzuſpielen.

Unverzüglich, nachdem alles Nöthige verabredet war, ſetzte ſich Frau von W** in eine ſo genannte Portechaiſe, und ließ ſich zu ihrem Bruder tragen. Ihre Unterredung mit ihm würde, wenn wir ſie nieder ſchreiben wollten, mehrere Bogen einnehmen, und uns doch die kluge Frau von keiner neuen Seite kennen lehren. Ihre Kunſt und Beredſamkeit drangen langſam, aber ſiegend durch. Der alte Herr von Sonderberg mußte wie ein Ehemann, der den Hausfrieden liebt, ſeinen Willen verläugnen, ſeine Schwachheit ſelbſt zu Markte tragen, und verſprechen, bei dem entſcheidenden Act der Comödie, über die er ſich luſtig zu machen gehofft hatte, zwar nicht als Zuſchauer, — denn dazu ließ ſich nicht füglich eine Einrichtung treffen, — aber doch als ernſthafter Zuhörer in dem geheimen Cabinette, wo ſchon zwei Mal ſein Sohn und der Legationsrath gelauſcht hatten, in ſeiner ganzen väterlichen Würde gegenwärtig zu ſeyn. Menſchenkenner! Wenn ihr dieſes geleſen habt, und euer Selbſtvertrauen euch wieder trotzig macht, ſo erinnert euch des alten Herrn von Sonderberg, und denkt: Es gibt auch Menſchenkennerinnen!

Zum dritten Male erſchien am Morgen des folgenden Tages die Märterinn des großen Seelen-Experiments um eine beſtimmte Stunde vor der Frau von W**. Der Legationsrath, den ſie ſchon lange kannte und hochſchätzte, war gegenwärtig. Im Cabinette verſteckt, lauſchte der alte Landrath. Ihm hatte man denn doch verſprechen müſſen, Wilhelmine'n von ſeiner heimlichen Anweſenheit nie etwas zu verrathen, und ihn nicht aufzuhalten, wann er, des Schauſpiels müde, durch eine andere Thür, die aus dem Cabinette in den Vorſaal führte, ſich zurück ziehen würde. Dafür hatte er ſich müſſen gefallen laſſen, ſeinen Sohn, um deſſen willen das Schauſpiel aufgeführt wurde, mit ſich in das Cabinett zu nehmen. Ein merkwürdiges Tete a Tete zwiſchen Vater und Sohn! Beide ſprachen, wie natürlich, kein Wort. Beide vermieden ſogar, ſo viel ſie konnten, einander anzuſehen. Der alte Landrath verzog das Geſicht, wenn ein gewiſſes Gefühl ihm plötzlich zu verſtehen gab, daß ſeine Rolle unter allen hier die einzige lächerliche war.

Sehr ernſthaft und feierlich empfingen Frau von W** und der Legationsrath die leiſe herein tretende Wilhelmine. Frau von W** hatte dieſer in einem Billette geſchrieben, daß ſie den Legationsrath bei ihr finden würde. Deßwegen war das gute Mädchen ein wenig ſchüchterner, als bei den vorigen Auftritten.

Man ſetzte ſich. Frau von W** fing das Geſpräch an:

Sie haben wohl unſern Auguſt ſeit der traurigen Aenderung ſeines Schickſals nicht geſehen?

Nein! ſagte Wilhelmine erſchrocken. Er iſt doch . . .

Sie konnte nicht fortfahren. Sie wollte ſagen: Nicht todt? Oder: Nicht davon gegangen? Und Beides war ihr gleich unmöglich auszuſprechen.

Er iſt nicht todt und nicht davon gegangen! ſagte Frau von W**, die in ſolchen Fällen ſich auf das Ergänzen abgeriſſener Fragen durch vollſtändige Antworten verſtand. Aber er iſt um ſo mehr zu bedauern, da er nicht davon gehen kann.

Iſt er krank? fragte Wilhelmine, von neuem erſchrocken.

Auch das nicht; ſagte Frau von W**; aber er iſt eingeſperrt. Und das iſt für einen jungen Mann, der ſeine Freiheit liebt, ſchlimmer, als krank ſeyn.

Eingeſperrt? fragte Wilhelmine.

Und das macht uns auf das Aeuſerſte beſorgt, fing nun der Legationsrath an. — Sie kennen Auguſt's Heftigkeit. Geduldig läßt er ſich nicht gefangen halten. Entweder verliert er in der Verzweifelung ſeinen Verſtand, oder er legt Hand an ſich ſelbſt. Denn entſpringen kann er unmöglich. Dafür hat ſein Vater ſchon geſorgt.

Sein Vater? rief Wilhelmine. Wer ſeinen Sohn ſo behandeln kann, iſt der ein Vater? Aber wir müſſen ihn retten, den unglücklichen Auguſt.

Wir können nicht; ſagte Frau von W**.

Wir können nicht; wiederhohlte der Legationsrath.

Kann ich denn? fragte Wilhelmine ſchnell. Ihr ganzes Herz glänzte in ihren Augen.

Ich zweiſle, ſagte Frau von W**, ob dem armen Auguſt geholfen werden kann. Denn gegen die Zeit, da wir meinen Bruder zu erweichen hoffen dürfen, oder da dieſen vermuthlich ſelbſt ſeine Strenge gereut, möchte es bei Auguſt's äuſerſt lebhaftem Charakter wohl zu ſpät ſeyn. Und doch wünſchte ich faſt ſelbſt lieber die Urſache ſeines Unglücks zu ſeyn, als, daß Sie, gutes Kind, es wären.

O Gott! daß ich es ſeyn muß! ſeufzte blaß und zitternd Wilhelmine.

Es iſt ſchrecklich, ſagte Frau von W** daß wir nicht umhin können, Sie, beſtes Kind, ſo zu martern. Es iſt ſchrecklich, — ſagte ſie noch ein Mal lauter, indem ſie ſich gegen die Thür des Cabinetts wandte, — daß die Vorurtheile meines Bruders uns dieſe Grauſamkeit abpreſſen. Aber Sie müſſen doch früher oder ſpäter das Rechte erfahren. Mein Bruder hat, als ob uns alle Unfälle mit Einem Schlage treffen ſollten, in dem Augenblicke, als er anfing, für ſeinen Sohn Mitleid zu fühlen, eine andere Entdeckung gemacht, die ihm empfindlicher iſt, als uns die erſte war, die wir gegen ſeinen Willen machten. Er hat erfahren, daß Auguſt Sie liebt.

Und deßwegen, rief Wilhelmine, mißhandelt er den, dem er nichts gelaſſen hat, als dieſe Liebe? Was hat er denn noch für Rechte an dem Unglücklichen? Hat er ſich nicht von ihm losgeſagt?

Das hat er; ſagte Frau von W**. Aber ſo ſind die Väter. Zuerſt, als ſich nicht bezweifeln ließ, daß Auguſt ein untergeſchobenes Kind ſey, fiel der Unwille des Vaters, der bis dahin ſelbſt nichts von dem Geheimniſſe gewußt hatte, auf den unſchuldigen Sohn. Er mochte ſeinen Liebling nicht mehr vor den Augen leiden.

Er dachte nur darauf, ihn ſo weit, als möglich, von ſich zu ſchaffen. Unterdeſſen kühlte ſich ſein Blut. Die väterliche Liebe nahm wieder ihren natürlichen Platz ein. Da außer mir und dem Herrn Legationsrathe hier kein Menſch um das entdeckte Geheimniß wußte, ſo verſprachen wir von unſerer Seite feierlich Verſchwiegenheit, wenn auch mein Bruder die Entdeckung ignoriren wollte, ſo daß Alles völlig beim Alten bliebe, als ob Auguſt rechtmäßig geborner Herr von Sonderberg wäre. Mein Bruder nahm nach einigen Beſinnen unſer Verſprechen an. Auguſt ſchien geborgen zu ſeyn, als ſeine Neigung zu Ihnen, mein gutes Kind, meinem Bruder hinterbracht wurde. Sie kennen die Grundſätze meines Bruders über Mißheirathen. Gerade in der ſchlimmſten Laune mußte er erfahren, was er zu einer andern Zeit vielleicht ruhiger angehört und überlegt hätte. In der erſten Erbitterung läßt er ſeinen Sohn vor ſich kommen. Auguſt geſteht Alles. Sein Vater verlangt, daß er alle Verbindung mit Ihnen abbrechen ſoll. Auguſt antwortet, daß er in dieſem Puncte ſeinen Vater nicht gehorchen könne. Der Wortwechſel wird immer heftiger, bis zuletzt mein Bruder mit einer fürchterlichen Alternative drohet. Entweder ſoll Auguſt ſeine Liebe zu Ihnen abſchwören, oder als ein Bettler und notoriſcher Baſtard in die Welt laufen. Nur wenn er auf Sie Verzicht thut, will ſein Vater ihn in ſeinem Hauſe behalten, und den Flecken in ſeiner Familiengeſchichte bemänteln. Ueber dieſe Alternative entrüſtet, vergaß Auguſt, daß der Mann, der ihm drohte, ſein Vater war. Unſchickliche Antworten entfuhren ihm. Nun iſt er eingeſperrt wie ein Miſſethäter. Er wird, wie mein Bruder geſchworen hat, nicht eher erlöſet werden, bis er ſich entſcheidend erklärt hat.

Frau von W** ſchöpfte Athem, als ſie mit ihrem Mährchen zu Ende war. Hätte ſie nicht ſo raſch erzählt, ſo hätten Zwiſchenfragen und Antworten vielleicht die Erdichtung verrathen.

Denn gegen die Wahrſcheinlichkeit der ganzen Geſchichte ließ ſich zu vieles mit Grunde erinnern. Wahrſcheinlich in den Augen eines ruhigen Prüfers waren auch die beiden erſten Geſchichten nicht. Aber wie weit war Wilhelmine von dem Zuſtande ruhiger Prüfung entfernt! Und wie konnte ihr nur einfallen, daß Frau von W** ſie mit Mährchen unterhalten oder gar martern würde? Betäubt nahm ſie Alles, was ſie hörte, für reine Wahrheit an. Sie ſchien langſam in Ohnmacht zu ſinken. Frau von W** ſuchte allerlei gewöhnliche Formeln hervor, um ihr Muth einzuſprechen. Wilhelmine hörte wenig darauf. Mitten in dem Schwindel, in dem ſie kaum ſich ihrer ſelbſt bewußt war, ſann ſie auf Hülfe. Sie nahm alle ihre Kräfte zuſammen. Sie ſagte endlich mit einer erſchütternden Kälte, als ob ſie gar nichts fühlte: Laſſen Sie den armen Auguſt wiſſen, daß er frei iſt.

Wie? fragten zugleich Frau von W** und der Legationsrath. Beide bückten ſich zu ihr hin, wie wenn man nicht recht gehört hat.

Sagen Sie ihm — fuhr Wilhelmine fort, immer in dem tiefen Tone, den keine Feder beſchreibt, und den keine Zunge nachſpricht, außer wenn das erſchütterte Herz die beklemmte Bruſt kaum zu heben vermag, und wenn in einer letzten Anſtrengung alle Kräfte hinſterben, — ſagen Sie ihm, daß er gar nicht an mich gebunden iſt, wenn er durch mich nicht glücklich werden kann. Weder mit Worten, noch in Gedanken, werde ich ihm einen Vorwurf machen, wenn er ſich von mir losſagt. Sagen Sie ihm, daß ich ſelbſt ihn bitte . . . oder — nein! — bitten Sie ihn, an mich nicht länger zu denken.

Mit dem letzten Worte ſank ſie an Frau von W**. Aber die gewaltſame Bewegung ihres Bluts ließ ſie nicht ohnmächtig werden. Thränen überzogen ihr matt blickendes Auge.

Nachdem ſie ſich ein wenig erholt hatte, ſagte Frau von W** bedenklich: Ihre edle

Geſinnung, beſtes Kind, wird Ihren Freund nicht retten. Je mehr er überzeugt wird, daß Sie ihn uneigennutzig lieben, deſto weniger wird er Sie aufopfern.

Frau von W** hat Recht; ſetzte der Legationsrath hinzu. So lange Sie leben, Mademoiſelle, wird er an ſein Glück denken, das er nicht mit Ihnen theilen kann.

Wilhelmine richtete ſich langſam auf. Sie neigte ſich in dumpfem Erſtaunen gegen den Legationsrath. — So lange ich lebe? Wie verſtehen Sie das?

Der Legationsrath ſah Frau von W** an. Dieſe nahm wieder das Wort: Der Herr Legationsrath hat ſich ein wenig unvorſichtig ausgedruckt. Sie müſſen unſer einziger Troſt ſeyn, wenn Auguſt in der Verzweifelung ſein Leben nicht ſchont. Denn was dieſer heftige Menſch ſchon für ein Experiment an ſich machen wollte, wenn Sie das wüßten... Aber Sie ſollen es nicht wiſſen; wenn wir gleich keinen Augenblick ſicher ſind, daß wir nicht etwas Aehnliches von ihm hören.

Er hat ſich um's Leben bringen wollen? fragte Wilhelmine.

Sie haben es errathen, — ſagte Frau von W**; — ein Beweis, daß Sie Ihren Freund kennen. Laſſen Sie ſich nun von dem Herrn Legationsrathe das Genauere erzählen!

Der Legationsrath ſchien unſchlüſſig, ob er erzählen ſollte, während Wilhelmine, deren Augen nun ganz auf ihn gerichtet waren, immer inſtändiger bath.

Sehen Sie dieſes Glas hier? ſagte endlich der Legationsrath.

Wilhelmine ſah das Glas an, das ſie vorher nicht bemerkt hatte. Es ſtand auf dem Tiſchchen, neben dem ſie, matt angelehnt, ſaß. Die trübe Tinctur der Flüſſigkeit in dieſem Glaſe beſchäftigte ihr melancholiſch prüfendes Auge.

Iſt das Arzenei? fragte ſie.

Oder das Gegentheil davon; ſagte Frau von W**.

Gift? ſagte Wilhelmine.

Niemand antwortete. Eine Todtenſtille von einer Minute beklemmte ſelbſt die Bruſt des alten horchenden Landraths im Nebenzimmer. Wilhelmine ſah immer auf das Glas. Frau von W** und der Legationsrath wandten kein Auge von Wilhelmine'n.

Aber wie kommt das hierher? fragte Wilhelmine wieder.

Sie wiſſen, antwortete ängſtlich der Legationsrath, daß unſer Freund ſich ſeit einigen Monathen mit Chemie beſchäftigt hat. Kürzlich kam er auf den Einfall, Experimente mit Giften zu machen. Alles Unheil zu verhüthen, das dadurch zufällig hätte entſtehen können, verſteckte er den tödtlichen Apparat, wo ihn Niemand ſuchte. Unter andern ſtellte er dieſe Mixtur, die

Sie hier ſehen, in einem Winkel des Zimmers, das er damals verſchließen konnte, das aber jetzt hinter ihm ſelbſt verſchloſſen und verriegelt iſt. Als man ihn dort einſperrte, hatte Niemand ein Arges aus dem Glaſe im Winkel, oder man ſah es für eine unbedeutende chemiſche Auflöſung an. Unterdeſſen erhielt ich heute früh von dem alten Herrn von Sonderberg die Erlaubniß, den Arreſtanten zu beſuchen. Ich fand ihn der Verzweifelung ſo nahe, daß ich für ihn zitterte. Unſer Geſpräch, durch das ich ihn zu beruhigen dachte, erhitzte ſeine Phantaſie noch mehr. Er ſetzte mir mit immer ſteigender Heftigkeit das Unglück ſeines Zuſtandes aus einander. Seine Liebe aufzuopfern, ſagte er,, ſey ihm unmöglich, und eben ſo unmöglich, ſich vor dem Mädchen, das er glücklich zu machen geträumt habe, als Baſtard und Bettler zu ſtellen. Das Schickſal ſtoße ihn aus dem Leben hinaus. Er wolle ſeine Wilhelmine nicht mit in den Abgrund ziehen, in den er geworfen werde. Der Weg in eine andere Welt ſey ihm glücklicher Weiſe durch ſein Studium der Chemie gebahnt. Während er dieß ſagte, zog er das Glas aus dem Winkel neben ſeinem Bette hervor, zeigte es mir, und war ſchon im Begriffe, es an die Lippen zu ſetzen. Als ich ihm in den Arm fiel, ſträubte er ſich nicht lange. Er überließ mir das Glas, nachdem ein Theil des Giftes verſchüttet war. Wir wollen nicht darum ringen, ſagte er; es gibt ſolcher Mittel mehrere. So wie die Portion nun iſt, fuhr er fort, könnte ſie ein Frauenzimmer gebrauchen; aber für mich iſt ſie zu ſchwach. — Wir disputirten nun noch, wie Sie denken können, lebhaft genug. Ich wollte ſchon den Reſt des Giftes wegſchütten, als mir einfiel, es zum Andenken an dieſe ſchreckliche Stunde aufzubewahren. Und ſo brachte ich es in einem Arzeneiglaſe mit zur Frau von W**. Daß Sie es hier in einem Trinkglaſe ſehen, kommt daher, weil

Frau von W** das Arzeneiglas für ſo zerbrechlich hielt, daß ich es, wie ſie meinte, ohne Gefahr nicht in der Taſche wieder nach Hauſe tragen konnte. Wir wollten eben das abſcheuliche Andenken in ein ſtärkeres Gefäß gießen, als Sie, prompter, als Frau von W** erwartete, zu uns kamen.

Der Legationsrath ſchwieg. Jedes Wort ſeiner Erzählung hatte ſich Wilhelmine'n ſcharf, wie ein Pfeil, und glühend, wie eine Flamme, in die Seele gegraben. Die Vorſtellung des Todes hatte alle ihre Gedanken verſchlungen. Prüfen, was wahr oder falſch war, konnte ſie in dieſem Zuſtande nicht, auch nicht unterſcheiden, was Recht oder Unrecht war. Sie hatte nur Ein Gefühl. Ihre Augen rollten hin und her.

Auf Ein Mal ſtreckte ſie ihre zitternde Hand, als ob es in Gedanken geſchähe, ſpielend nach dem Glaſe aus. Sie wandte ſich dabei an den Legationsrath:

Sie glauben doch, daß Auguſt keine Urſache hätte, zu ſterben, wenn ich ſchon geſtorben wäre?

Das iſt wohl gewiß genug; antwortete der Legationsrath. Aber was wollen Sie mit dieſer Frage?

Nicht wahr? ſagte Wilhelmine. Auguſt fand dieſe Portion für ſich zu ſchwach. Aber ein Frauenzimmer, ſagte er, könnte ſie noch gebrauchen?

Das ſagte er; antwortete der Legationsrath. Aber wozu kann uns dieſe Bemerkung nützen?

Ohne ein Wort zu erwiedern, ergriff Wilhelmine das Glas. In einem Augenblicke hatte ſie das vermeinte Gift getrunken; und ſo wie ſie es getrunken hatte, rief ſie laut: O Gott! Meine Mutter!

Und in demſelben Augenblicke flog die Thür des Cabinetts gegen über auf. Auguſt, der ſich nicht länger zu beherrſchen vermochte, ſtürzte herein, und mit ihm ſein Vater.

Glauben Sie nun, Herr Landrath? rief der Legationsrath, indem er dem alten Herrn von Sonderberg das Glas entgegen hielt.

Der kalte Welt- und Hofmann, der ſonſt ſo gern Sentenzen ſprach, konnte nur mit einer Thräne antworten, die ſich gewaltſam den Weg aus ſeinen trockenen Augen bahnte. Vielleicht hätte er auch jetzt gern noch ein wenig vernünftelt; aber die Natur zwang ihn, zu fühlen. Er ging freundlich auf Wilhelmine'n zu. Wilhemine ſtaunte ihm einen Augenblick entgegen, und ſank mit einem Schrei ohne Bewußtſeyn zurück. Es ſchien, als ob aus der von dem alten Landrath ſo genannten Comödie ein ernſtliches Trauerſpiel werden ſollte. Aber der ermunternde Zuruf und die Bemühungen der Umſtehenden brachten die erſchöpfte Märterinn wieder zum Leben. In dem Schwindel, der alle ihre Sinne umgab, begriff ſie nur halb, daß man ſie, bloß um ihre Liebe zu prüfen, mit leeren Mährchen gemartert hatte, und daß das vermeinte Gift ein ſehr unſchuldiger Trank geweſen war. Aber ein ſanft aufwallendes Roth auf ihren Wangen bewies doch, daß ſie zum vollen Bewußtſeyn ihres Glücks zu erwachen anfing, als der alte Herr von Sonderberg ihre Hand nahm, und lächelnd ſagte: Sie lieben meinen Sohn. Seyn Sie meine Tochter!

Reflexionen

aus der Sphäre des geſelligen Lebens.

Reflexionen

aus der Sphäre des geſelligen Lebens.

Man kann ſich, wenn man Menſchen beobachtet, nicht genug hüthen, ſeine Freunde nicht entgelten zu laſſen, was die Menſchen fehlen.

Der Menſch zeigt ſich unter den Menſchen, wo irgend jemand um einer guten Sache willen nicht zum großen Haufen gehören will, auch wenn er übrigens noch nicht recht weiß, was er denn eigentlich will.

Der Menſch zeigt ſich unter den Menſchen, wo irgend jemand um einer guten Sache willen ſich über Convenienz und gemeine Bedürfniſſe hinwegſetzt.

Wer ſich mit der Menſchheit entzweien will, der ſtudiere die große Welt; wer ſich wieder mit ihr ausſöhnen will, vergeſſe die Welt am Buſen eines Freundes.

Wenn gleich auch der cultivirte Menſch wie ein Kind regiert ſeyn will, ſo muß man doch das Zuckerbrod und die Ruthe für ihn in Grundſätze verwandeln.

Ueber ſchlechte Grundſätze ſich erzürnen, wäre in der großen Welt eine entſetzliche Beleidigung des Wohlſtandes.

Der guten Grundſätze ſchämt man ſich, wie der Unſchuld, um des guten Tons willen.

Je größer der Kreis iſt, in deſſen Umfang unſre nützliche Wirkſamkeit fällt, deſto leichter fällt man ſelbſt aus dieſem Kreiſe.

Alle guten Empfindungen drängen den Menſchen in eine enge geſchloſſene Geſellſchaft.

Es liegt in der Natur der Sache, daß Zweien oder Dreien gelingen kann, was Tauſenden immer mißlingen wird.

Die engſten aller engen Verbindungen ſind ohne Zweifel die Freundſchaft und die Ehe; aber eben deßwegen fallen beide nur ſelten in Eine Sphäre.

Liebe und Vertrauen werden von der Welt gern einem engeren Ausſchuſſe überlaſſen, deſſen Mitglieder die Meiſten nicht einmal zum Verſuche werden mögen.

Das froſtigſte Verſammenſeyn heterogener Menſchen heißt Geſellſchaft, weil die Meiſten auch in Geſellſchaft nur beiſammen ſind.

Der Engländer, der ſein Caminfeuer, das ihn wärmt, zugleich als Geſellſchaft betrachtet, hat gar nicht Unrecht, wenn ihn dieſes Feuer auch nur halb ſo gut unterhält, als eine kalte Geſellſchaft.

Wer nur Hülfe von Andern verlangt, der erwarte nicht ihre Liebe; denn helfen kann uns ein guter Wind zuweilen mehr, als der beſte Freund.

Ob man mit Menſchen umgeht, oder mit Hausthieren, oder mit Büchern, Gemälden und Naturalien, iſt in der Hauptſache ſo ziemlich Daſſelbe, ſobald man nur Umgang, als Umgang, ſucht.

Man hat es merkwürdig gefunden, daß Friedrich II. ſo gern mit Windſpielen umging. Aber ſchmeichelten ihm dann dieſe Windſpiele, um des künftigen Futters willen, auch wenn ſie ſatt waren?

Gute Geſellſchaft ſollte wohl eigentlich nur die heiſſen, wo man gute Gedanken umſetzen kann, und wo man wenigſtens ahndet, was die Menſchen einander ſeyn könnten, wenn ſie wären, was ſie ſeyn ſollten. Aber wer mag ſich ſo ausdrücken?

In der feinſten Comödie des guten Tons ſpielt jeder Schauſpieler in den Augen des andern die Rolle des Rüpels.

Wo es gegen den guten Ton iſt, ſich zu freuen, da amüſirt man erſtens ſich ſelbſt, und zweitens Andere, und dieß ungefähr ſo, wie man im Kriege den Feind amüſirt, den man von der einen Seite beſchäftigt, um ihn auf der andern zu ſchlagen.

Gehört es etwa auch zum guten Tone, daß Diejenigen am meiſten mit einander ſprechen, die einander am wenigſten zu ſagen haben?

Die Meiſten theilen einander ihre Gedanken mit, wie Kinder die ihrigen den Thüren und Wänden.

An einem Coeur-As muß dem Weltmanne mehr gelegen ſeyn, als an allen Herzen, auf die er nicht pointiren kann.

Das Beſte, das ein gebildeter Mann ſagt, ſcheint dann erſt recht zu intereſſiren, wenn man zu bemerken glaubt, daß er mit noch etwas Beſſerem zurückhält.

Die Freundlichkeit hat nun ſchon ſo weit aufgehört, das Symbol des Wohlwollens und der geſelligen Achtung zu ſeyn, daß man bald wird die Naſe gegen einander rümpfen müſſen, um zu verſtehen zu geben, daß man Lebensart habe.

Die langweiligſten Geſellſchaften würden unterhaltend werden, wenn jeder Narr den Muth hätte, ſich auszuſprechen, wie man es jetzt nennt.

Eine intereſſante Rohheit muß uns zuweilen mit der Cultur ausſöhnen, die dem verfeinerten Menſchen weggeſchliffen hat, was hätte geſchliffen werden ſollen.

Bey weitem die größere Zahl der vorgeblich gebildeten Menſchen ſind nur, in der Stallmeiſterſprache zu reden, gebrochene Menſchen, das heißt, den vollkommen zugerittenen Pferden gleich, die gar keinen Willen mehr haben, außer dem Willen ihres Reiters.

In glänzenden Geſellſchaften muß man die Menſchen betrachten, wie auf den Bibliotheken die Bücher, die uns den Rücken und den Titel zukehren.

Ohne Politur iſt freilich auch der Diamant nicht ſchön; aber kräftige Naturen laſſen ſich auch, wie Diamanten, nur mit ihrem eigenen Pulver ſchleifen.

Wenn die Kleinen nicht die Sitten der Großen nachahmten, würden ſie bald wie Hausthiere neben ihnen ſtehen.

Wo der Bauer Sitten und guten Willen zeigt, da zeigt der Weltmann Moden und guten Ton.

Tiefer kann der Menſch in der eleganten Welt doch wohl nicht ſinken, als, wenn er ſich unter Vornehmeren lieber dulden, als unter ſeines Gleichen achten läßt.

Es muß doch für den Bettler ein herzerhebender Anblick ſeyn, einen Großen vor einem Größeren kriechen zu ſehen, was ſich denn allerdings zuweilen auch unter freiem Himmel ereignet.

Das Bedürfniß, geſchmeichelt zu werden, liegt ſo tief in der menſchlichen Natur, daß die Großen ſelbſt dann noch die Schmeichler nicht entbehren können, wenn ſie ſie herzlich verachten.

Höflichkeit aus Gnade beleidigt nicht immer, demüthigt aber den Kenner, den ſie trifft, mehr, als die derbeſte Unhöflichkeit.

Macht denn die Freundſchaft, die wirklich ſo zu heiſſen verdient, in den Hütten etwa mehr Glück, als in den Palläſten?

Der Egoismus des Armen, deſſen nächſtes Argument das liebe Brod iſt, und der Egoismus des Reichen, der Königreiche verſchlingen möchte, unterſcheiden ſich kaum in den Proceduren.

Das Bedürfniß wahrer Freundſchaft ſezt eine Erhebung des Geiſtes voraus, die man eben ſo wenig dem gemeinen Manne zumuthen muß, deſſen Geiſt im Joche der wahren Bedürfniße des Körpers ſchmachtet, als dem Vornehmen, der nie genug hat.

Die Neigung zum Despotiſiren iſt ſo allgemein, daß eine vernünftige Oppoſition in einer guten Haushaltung faſt noch nothwendiger iſt, als in einem vollkommenen Staate.

Zum Regieren gehört mehr Charakter, als Verſtand; und deßwegen iſt es ganz in der Ordnung, daß ein charakterloſer Mann, auch wenn er noch ſo viel Verſtand hat, unter dem Zepter einer gewöhnlichen Frau ſteht, die wenigſtens thut, als ob ſie Charakter hätte, wenn ſie zur rechten Zeit Ja und Nein ſagt.

Die Rechte der Frauen in unſern cultivirteſten Geſellſchaften werden ſo augenſcheinlich von unſern Mode-Jünglingen immer weniger reſpectirt, daß der letzte Ueberreſt der ritterlichen Galanterie bald nicht viel mehr ſeyn wird, als eine elegante Grimaſſe.

Freundſchaft und Liebe mögen ſich immerhin wie Proſe und Poeſie zu einander verhalten; ein jugendliches Herz hört darum doch nicht auf, an poetiſche Proſe zu glauben, was auch die Kritik dagegen erinnern mag.

Es geht der Freundſchaft zwiſchen nicht betagten Perſonen von verſchiedenem Geſchlechte zuweilen wie in Epikur's Himmel den Göttern, die da keinen Leib hatten, ſondern nur gewiſſermaßen einen Leib.

Eine ſentimale Cokette und eine frivole unterſcheiden ſich von einander wie zwei abgerichtete Vögel, von denen der eine eine geiſtliche, der andere eine weltliche Melodie pfeift.

Man ſollte das romantiſche Bedürfniß, von tauſend Herzen geliebt zu werden, nicht geradezu mit der Gefallſucht verwechſeln, und die Gefallſucht nicht ſo ſtrenge richten, wie die Eroberungsſucht.

Freilich geht die Gefallſucht gewöhnlich vor der Eroberungsſucht her, wie ein hektiſcher Huſten vor der Schwindſucht.

Es ſoll eine unſchuldige Coketterie geben, wie es unſchuldige Motionsſpiele gibt, bei denen man nichts weiter zu beſorgen hat, als, den Hals zu brechen.

Seitdem die Prüderie ſo aus der Mode gekommen iſt, daß man ſie ſelbſt auf dem Theater nicht mehr ſehen will, ziemt es den Schönen allerdings, ſich nicht mehr ſo warm zu kleiden, wie ehemals.

Da alle Extreme in der moraliſchen Welt einander berühren, warum denn nicht auch der Stand der eleganteſten Schuld und der Stand der Unſchuld?

Wenn die reinſte Kunſt wirklich eine zweite Natur iſt, ſo iſt die neue Natürlichkeit in unſerer eleganten Welt ja nur das netteſte Reſultat der Kunſt, zu leben.

Alles, was an dem Menſchen etwas werth iſt, kann doch noch beſtehen, ſo lange nur der reiſſende Strom der Modecultur nicht zwiſchen den Palläſten und den Hütten die Häuſer einreiſt, in denen die Liebe und das Vertrauen noch eine Heimath finden.

A

Die

Religion der Vernunft.

Ideen zur Beſchleunigung der Fortſchritte einer
haltbaren Religionsphiloſophie.

Von

Friedrich Bouterwek.

Göttingen
bei Vandenhöck und Ruprecht.

1824.

H 3

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorrede.

Ideen, in einer der älteren, aber noch nicht veralteten Bedeutung des Worts, nennen ſich dieſe Abhandlungen; nicht, als ob ſie nichts weiter, als unmaßgebliche Gedanken ſeyn wollten; denn ſie machen Anſpruch auf eine Beiſtimmung, die aus dem Bewußtſeyn hervorgehen ſoll, in welchem die menſchliche Vernunft ſich ſelbſt erkennt; aber ſie möchten auch den Schein eines Dogmatismus vermeiden, der, auf dieſes, oder jenes Syſtem beſchränkt, von der Meinung ausgeht, es ſei uns im Weſentlichen nichts mehr zu erforſchen übrig, was zur Begründung einer Philoſophie gehört, die ein beſſeres Schickſal erwarten darf, als die lange Reihe der Syſteme, denen ſeit Thales und

Pythagoras immer nur eine Schule huldigt, die andern Schulen Platz machen muß. Sie folgen indeſſen der Vorausſetzung, die ſchon im allgemeinen Begriffe von einer Philoſophie liegt, die nicht bloße Meinung ſeyn will, daß es allerdings eine feſte Baſis der wahrhaft vernünftigen Ueberzeugung im menſchlichen Geiſte gebe. Dieſe Baſis aufzuhellen in beſondrer Beziehung auf das religiöſe Bewußtſeyn, iſt ihre erſte Beſtimmung.

Das Verhältniß, in welchem dieſe Religionsphiloſophie zu den Philoſophien des Zeitalters in Deutſchland ſteht, iſt ihr von der einen Seite günſtig, von der andern deſto ungünſtiger. Man wird in ihr leicht eine Schweſter, nicht Tochter, der Jacobi'ſchen Philoſophie erkennen. Sie darf alſo auf Freunde rechnen, die ihr entgegen kommen, und die ihr nicht übel nehmen werden, daß ſie ſich durch mehrere ihr eigenthümliche Züge nicht unweſentlich von der Jacobi'ſchen Philoſophie unterſcheidet. Dafür wird ſie um ſo ſchnöder zurückgewieſen werden von der Schule der neuen Abſolutiſten, die von der Höhe der Einbildung, die ſie ihr abſolutes Wiſſen nennen, mit ſouveräner Verachtung herabblicken auf den ſelbſtdenkenden Forſcher, der ihren Lehren nicht beipflichtet, die er doch verſtanden zu haben behauptet. Aber dieſe Verachtung hat auch wenig zu bedeuten in den Augen desjenigen, der auf ſeinem Standpunkte die Elemente des myſtiſchen und dialektiſchen Trugs, der ſich abſolute Wiſſenſchaft nennt, Jedem, wer mit ihm denken will, deutlich nachzuweiſen ſich getrauet. Wer ohne Subject = Object, Geiſt = Natur, Idealität = Realität, oder Idee = Begriff und Erſcheinung, und ohne Polaritäten, Indifferenzen, Potenzen und Organismen gar nicht mehr philoſophiren kann, dem haben dieſe Abhandlungen nichts zu ſagen. Aber wie bei den Juden, als ihr Reich noch beſtand, neben dem Jehovadienſte die ägyptiſche und phöniziſche Abgötterei ſich erhielt, ſo hat ſich im Gebiete der Religionsphiloſophie bei den Deutſchen der in der neuen Schule des Abſolutismus erzeugte All-Eins-Gott neben den Gott geſtellt, den Plato, Leibnitz und Kant den wahren nannten, und der auch in der ganzen Chriſtenheit bis auf die neueſten Zeiten ſo hieß, wo nicht etwa hier und da ein myſtiſcher Schwärmer, wie

Jakob Böhme, zum Pantheismus ſich neigte. Mitzuwirken, daß die Altäre dieſes Abgottes einer eccentriſchen Speculation durch den geſunden Verſtand wieder zerſtört werden, iſt die zweite Beſtimmung dieſer Abhandlungen.

Aber um den reinen Theismus, an deſſen Stelle der Pantheismus jetzt auch in die chriſtliche Theologie ſich einzudrängen verſucht, unabhängig von allem hiſtoriſchen Offenbarungsglauben, philoſophiſch zurückzuführen auf das wahre Princip des religiöſen Vernunftglaubens, ſchien dasjenige, was darüber in der Kantiſchen und der Jacobi'ſchen Schule bis jetzt geſagt, und von andern vorzüglichen Männern auch auf eine andere Art erörtert iſt, bei weitem nicht hinreichend. Eine neue Analyſe des menſchlichen Erkenntnißvermögens ſchien nöthig, um die Elemente und die Grenzen des menſchlichen Wiſſens in Beziehung auf die religiöſen Ideen genauer nachzuweiſen. Dieſe Unterſuchungen über die Grundlage des religiöſen Glaubens mußten wieder erſt eingeleitet werden durch eine vorläufige Muſterung nur gar zu vieler Wörter, deren Vieldeutigkeit faſt noch mehr, als der Kampf mit täuſchenden Begriffen, die Fortſchritte der philoſophiſchen Aufklärung erſchwert. Eben ſo nöthig ſchien, auch dem eigentlichen Atheismus zugleich mit dem Pantheismus und dem Hylozoismus eine Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, die dieſen Lehren von mehreren Bekennern des reinen Theismus verſagt wird. Nur durch eine ſolche Vorbereitung wurde möglich, daß der reine Theismus in der Form und mit der Sicherheit auftreten konnte, wie er in der letzten dieſer Abhandlungen erſcheint. Wenn er in dieſer Form und Stellung ſich behaupten kann, ſo hat das Buch ſeine ganze Beſtimmung erreicht.

Ein Erbauungsbuch muß andre Wege einſchlagen und eine andere Sprache reden. An den philoſophiſch forſchenden, nach klaren Begriffen unermüdet ſtrebenden, und durch folgerechte Verknüpfung klarer Begriffe zum Ziele führenden Verſtand wenden ſich dieſe Unterſuchungen vom Anfange bis zum Ende. Nur auf die Schulſprache haben ſie Verzicht gethan, wo nicht die Beſtimmtheit der Begriffe die Beibehaltung einer gewiſſen Terminologie nöthig machte. Auf die ſubtileren Abſtractionen, ohne die man überhaupt nicht eigentlich philoſophiren kann, durften ſie nicht Verzicht thun. Aber der Verſtand, in welchem, wie Jacobi es ausdrückt, die Vernunft ſich ſelbſt erkennt, ſpricht hier allerdings in der Entwickelung des Begriffs vom religiöſen Vernunftglauben über ſich ſelbſt das Urtheil aus, daß er und mit ihm die eigentliche Wiſſenſchaft verſtummen muß vor der höheren Autorität eines aus der Vernunft, in der höheren Bedeutung des Worts, entſpringenden Gefühls, und daß die Vernunftreligion aufgegeben werden muß, wenn man die Autorität dieſes Gefühls nicht anerkennen will. Eine Philoſophie, die ſich dieſes Ausſpruches nicht ſchämt, muß ſich bekanntlich gefallen laſſen, *Gefühlsphiloſophie* geſcholten zu werden. Sie darf aber lächeln zu einem Spottnamen, der entweder gar keine vernünftige Bedeutung hat, oder nur den Lehren der Schwärmer gebührt, die zu philoſophiren glauben, wenn ihre Gefühle ihren Verſtand verdunkeln.

Es war eine beſchwerliche Aufgabe, aus der allgemeinen Erkenntnißlehre und der eigentlichen Metaphyſik nur dasjenige hervorzuheben, was der

Religionsphiloſophie unentbehrlich iſt, und doch ſo geſtellt werden mußte, daß es auch auſſer dem Zuſammenhange mit verwandten Unterſuchungen verſtändlich blieb, und als Beweisgrund geltend gemacht werden konnte. Daher verweiſen die Anmerkungen ſo oft auf die Lehrbücher des Verfaſſers, wenn Mißverſtändniſſe zu beſorgen ſchienen.

Auf den Streit des Rationalismus und Supernaturalismus in den Schulen der chriſtlichen Theologie durfte nur beiläufig an einigen Stellen Rückſicht genommen werden in einem Buche, das ſich darauf beſchränkt, zu verdeutlichen, was der Vernunft ohne Kenntniß auſſerordentlicher Begebenheiten in der Auſſenwelt und ohne hiſtoriſchen Glauben gewiß iſt. Vielleicht wird keine Partei unter unſern ſtreitenden Theologen, und die rationaliſtiſche wahrſcheinlich noch weniger, als die ſupernaturaliſtiſche oder eigentlich ſuperrationaliſtiſche, zufrieden damit ſeyn, daß die Philoſophie hier nur ſkeptiſch in ihre Mitte, und nicht entſchieden auf die Seite derer tritt, die einen Glauben, der höher, als die Vernunft ſeyn ſoll, als ſchlechthin vernunftwidrig abweiſen, und die Unmöglichkeit

einer beſondern göttlichen Offenbarung zu beweiſ
ſich getrauen. Aber wer die Grenzen des menſc
lichen Wiſſens anerkennt, deren Nachweiſung ei
Hauptſtück dieſes neuen Verſuchs einer Religion
Philoſophie iſt, kann nicht einſtimmen in Schlüſſ
die eine genauere Bekanntſchaft mit dem göttliche
Weſen vorausſetzen, als in dieſem Buche den
menſchlichen Verſtande zugeſtanden wird.

Göttingen, den 31. März, 1824.

Inhalt.

Erſte Abhandlung.

Problematiſche Anſicht der Religionen und ihres Verhältniſſes zur Philoſophie.

Vorläufige Muſterung der vieldeutigen Wörter Gott, Religion, Glaube, Sinnlichkeit, Vernunft, Gefühl. . . . . S. 3
Ueber das moraliſche Element des allgemeinen Begriffes von Religion. . . . . . . — 19
Ueber den pantheiſtiſchen Begriff von Religion. — 26
Welthiſtoriſcher Begriff von Religion. . . , — 30
Höchſter Begriff von einem göttlichen Weſen. — 32
Philoſophiſche Claſſification der Religionen. . — 38
Verhältniß der Religionsphiloſophie zur Metaphyſik und zur allgemeinen praktiſchen Philoſophie. . . . . — 51
Anmerkungen zur erſten Abhandlung. . — 55

Zweite Abhandlung.

Die Wiſſenſchaft und der Glaube in ihrer Beziehung auf die Religion.

Vorerinnerung zu den folgenden Erklärungen. S. 69

Erſte Erklärung. Die Vorſtellungen. . — 70

Erſte und allgemeinſte Bedeutung des Wortes Glaube in Beziehung auf die Verſchiedenheit der Vorſtellungen. . . . . — 75

Zweite Erklärung. Die Sinnlichkeit. . — 81

Genauere Beſtimmung des allgemeinen Begriffs vom Glauben in Beziehung auf die eigentliche Sinnlichkeit als ein organiſches Empfindungs-, Anſchauungs- und Wahrnehmungsvermögen. . . . . — 81

Der Senſualismus. . . . . — 86

Verhältniß der Sinnlichkeit zu den Gefühlen. — 87

Unbrauchbarkeit des gewöhnlichen Begriffs vom inneren Sinne. . . . . — 89

Dritte Erklärung. Die Vernunft. . . — 91

Selbſterkenntniß der Vernunft durch innere Anſchauung. . . . . — 91

Selbſterkenntniß der Vernunft durch ihre logiſchen Functionen, die wir den Verſtand nennen. . . . . — 94

Weitere Ausführung des Unterſchiedes zwiſchen Vernunft und Verſtand. . . . . — 96

Verhältniß der logiſchen Functionen der Vernunft zur Wiſſenſchaft und zu den Beweiſen. . . . . S. 99

Selbſterkenntniß der Vernunft durch die aus ihr ſelbſt entſpringenden Vernunftvorſtellungen oder Ideen in der höheren Bedeutung des Worts. . . . . — 105

Die Idee des Abſoluten. . . . . — 109

Verhältniß dieſer Idee zur Selbſtanſchauung der Vernunft. . . . . — 111

Vorläufige Kritik der in den Schulen des Myſticismus ſogenannten Anſchauung des Abſoluten. . . . . — 113

Vierte Erklärung. Die Wahrheit. . . — 116

Unzertrennlicher Zuſammenhang der Begriffe von Wahrheit und Wirklichkeit. . . . . — 116

Deduction des Begriffes von Wahrheit überhaupt. . . . . — 118

Verhältniß der pſychologiſchen, rein logiſchen, mathematiſchen, und moraliſchen Wahrheit zu der metaphyſiſchen. . . . . — 122

Vorläufige Anwendung dieſer Deduction des allgemeinen Begriffs von Wahrheit auf die theologiſchen Verhandlungen über Supernaturalismus, Rationalismus und Superrationalismus. . . . . — 131

Anmerkungen zur zweiten Abhandlung. . — 144

Dritte Abhandlung.

Der Atheismus, der Pantheismus und der Hylozoismus.

Einleitende Bemerkungen. . . . . S. 155

I. Der Atheismus. . . . . — 156

Vieldeutigkeit dieſes Wortes. . . . . . — 157

Poſitives Princip des eigentlichen oder dogmatiſchen Atheismus. . . . . — 159

Verhältniß dieſes Atheismus zum natürlichen Menſchenverſtande. . . . . — 160

Verhältniß des dogmatiſchen Atheismus zum Senſualismus. . . . . — 164

Kritik des atheiſtiſchen Begriffs von der Natur. — 166

Apagogiſche Abfertigung des dogmatiſchen Atheismus. . . . . — 172

Genauere Anſicht des ſogenannten ſkeptiſchen Atheismus. . . . . — 178

II. Der Pantheismus. . . . — 179

Urſprüngliche Verſchiedenheit des Pantheismus und des eigentlichen Atheismus. . . . — 179

Verhältniß des Pantheismus zum Abſolutismus überhaupt. . . . . — 180

Verhältniß des dialektiſchen Abſolutismus und Pantheismus zu dem myſtiſchen. . . . . . — 184

Kritik des dialektiſchen Abſolutismus und Pantheismus. . . . . — 188

Kritik des myſtiſchen Abſolutismus und Pantheismus. . . . . — 208
Endurtheil über den Pantheismus. . . . — 218
III. Der Hylozoismus. . . . — 221
Natürlicher Uebergang des Pantheismus in den Hylozoismus. . . . . — 221
Natürliche Entſtehung des Glaubens an eine allgemeine Lebenskraft der Natur, und des Begriffes von einer Weltſeele. . . . . . — 222
Mythiſcher Hylozoismus. . . . . — 225
Übergang des mythiſchen Hylozoismus in den philoſophiſchen. . . . . — 227
Kritik der naturphiloſophiſchen Begriffe von Leben und Lebenskraft, Urleben und Allleben. — 231
Endurtheil über die hylozoiſtiſchen Religionen, die nicht in Pantheismus übergehen. . . — 238
Anmerkungen zur dritten Abhandlung. . — 241

Vierte Abhandlung.

Der reine Theismus.

Wiederholte Beſtimmung des wahren Begriffs vom reinen Theismus. . . . . — 253
Erinnerung an den eben erläuterten Unterſchied zwiſchen Wiſſen und Glauben in Beziehung auf den reinen Theismus. . . . . — 255
Verhältniß des wahren Begriffs von Gott zum Begriffe der abſoluten Vollkommenheit. . . — 257
Was es heiſſen kann, das Daſeyn Gottes beweiſen wollen. . . . . — 260

Ueber die Möglichkeit einer intuitiven Erkenntniß eines abſolut vollkommenen Geiſtes. .

Kritiſche Ueberſicht der Verſuche, die Wirklichkeit eines abſolut vollkommenen Geiſtes wiſſenſchaftlich zu demonſtriren. . . . . .

Erſte Grundſätze der religiöſen Glaubenslehre im Sinne des reinen Theismus. . . . . .

Weſentlicher Zuſammenhang des wahrhaft religiöſen Vernunftglaubens mit dem Bewußtſeyn des eigentlich Moraliſchen in der menſchlichen Natur. . . . .

Genauere Entwickelung des Verhältniſſes der Moral zur wahren Religion nach der weſentlichen Verſchiedenheit der Moralſyſteme. —

Fortgeſetzte Entwickelung des wahren Begriffs vom religiöſen Vernunftglauben. . . . . —

Großer Unterſchied zwiſchen der philoſophiſchen Aufklärung dieſes Glaubens, und den Verſuchen, ihn durch Demonſtration zu begründen. —

Der wahre Vernunftmyſticismus. . . —

Verhältniß dieſes in der Vernunft ſelbſt gegründeten, alſo nicht ſchwärmeriſchen Myſticismus zu den Schlußreihen, die den religiöſen Glauben im Sinne des reinen Theismus wecken und beleben. . . . . — 3

Allgemeine Ueberſicht dieſer Schlußreihen. . — 3

Metaphyſiſche Schlüſſe, die den religiöſen Glauben im Sinne des reinen Theismus wecken und beleben. . . . . — 3

Empiriſche oder phyſikotheologiſche Schlüſſe. S. 319
Endurtheil über die Phyſikotheologie überhaupt. — 324
Uebergang von der allgemeinen Naturbetrachtung zur religiöſen Anſicht des natürlichen und vernünftigen Strebens nach Glückſeligkeit. — 328
Schlüſſe, die von dieſem Standpunkte aus zum Glauben an einen göttlichen Urgeiſt im Sinne des reinen Theismus führen. . . — 332
Uebergang von dieſen Betrachtungen zur genaueren religiöſen Anſicht des eigentlich Moraliſchen im Menſchen. . . . . . . — 335
Die moraliſche Freiheit in ihrer Beziehung auf den religiöſen Glauben. . . . . . — 336
Kritik des Determinismus, des pſychologiſchen ſowohl, als des metaphyſiſchen. . . . . — 339
Myſtiſche Hindeutung der moraliſchen Freiheit des Menſchen auf eine göttliche Urfreiheit. — 348
Nothwendiger Zuſammenhang der Anerkennung eines moraliſchen Geſetzes der Uneigennützigkeit mit dem Glauben an eine überirdiſche und göttliche Weltordnung. . . . . . — 352
Letzte Reihe der moraliſchen Schlüſſe, die zum religiöſen Glauben im Sinne des reinen Theismus führen. . . . . — 354
Genauere Anſicht der Lehre von den Eigenſchaften Gottes. . . . . — 359
Beweis, daß unſre menſchlichen Begriffe vom Verhältniſſe der Eigenſchaften Gottes zur Welt und zu einander die Vernunft nicht

befriedigen können, und nur den Werth einer logiſchen Symbolik haben. . . . . S. 362
Ob, oder in welcher Beziehung, der reine Theismus ein Anthropomorphismus genannt werden darf. . . . . — 368
Ueber die göttliche Allmacht und Allgegenwart. — 368
Ueber die Perſönlichkeit des abſolut vollkommnen Geiſtes. . . . . — 374
Ueber die göttliche Allwiſſenheit. . . . . — 377
Unergründlichkeit der metaphyſiſchen Verhältniſſe der göttlichen Allmacht, Allgegenwart und Allwiſſenheit zur moraliſchen Freiheit des Menſchen. . . . . — 379
Beweis, daß unſre Begriffe von den eigentlich moraliſchen Eigenſchaften des göttlichen Weſens eben ſowohl, wie die richtigen Begriffe von der göttlichen Allmacht, Allgegenwart und Allwiſſenheit, ſich im Unbegreiflichen verlieren. . . . . — 382
Unergründlichkeit der göttlichen Allweisheit. . — 389
Anwendung dieſer Grundſätze zur Beurtheilung der Vernunftmäßigkeit des Glaubens an Wunder, an eine beſondre göttliche Offenbarung, und an eine metaphyſiſche Wirkung des Gebets. . . . . — 393
Der Glaube an perſönliche Unſterblichkeit als weſentlicher Beſtandtheil des wahrhaft religiöſen Glaubens. . . . . . . — 406
Anmerkungen zur vierten Abhandlung. . — 431

I.

Problematiſche Anſicht
der
Religionen und ihres Verhältniſſes
zur Philoſophie.

[illegible]

Staatsbibliothek
München

[illegible]

Staatsbibliothek
K[illegible]

I.

Problematiſche Anſicht der Religionen und ihres Verhältniſſes zur Philoſophie.

Wenn man in unſern Tagen die Bedeutungen der Wörter **Philoſophie** und **Religion** mit logiſcher Beſonnenheit zu verknüpfen verſucht, ſteht man nicht nur ſchon mitten in dem Labyrinthe der Meinungen, deren Summe ſich **Metaphyſik** nennt; man ſieht ſich ſogar genöthigt, um mit Andern über das Verhältniß der Philoſophie zur Religion verſtändlich ſich zu beſprechen, vorläufig um eine Erklärung deſſen zu bitten, was man Religion genannt haben will.

Sagt Jemand in der Sprache des gemeinen Lebens, Religion ſei Glaube an Gott, oder an Götter, ſo darf er die Frage nicht abweiſen: Was nennſt du Gott, oder Götter? Denn der Unterſchied zwiſchen einem Jupiter und dem Gotte der

Chriſten iſt doch ſo groß, daß von jenem Gotte nicht viel übrig bleibt, wenn man alles nach chriſtlichen Begriffen Ungöttliche von ihm abzieht. In den Schulen der Philoſophen ſoll Anaximenes, der Jonier, die Luft, die er ſich als den Urſtoff und zugleich als die Quelle alles Lebens der Dinge dachte, Gott genannt haben; und auch die neueſten Pantheiſten in Deutſchland nehmen übel, wenn man ſie Atheiſten nennt; denn in ihrer Sprache heißt ja ihr abſolutes und ſich ſeiner ſelbſt nicht bewußtes All-Eins, oder zuweilen auch eine gewiſſe Modification dieſes All-Eins, wie bei Spinoza, Gott.

Aber nicht nur in Beziehung auf den Gegenſtand des religiöſen Glaubens iſt der Begriff der Religion durch die Vieldeutigkeit des Worts zu einer Art von Irrlicht geworden; der Begriff des *Glaubens* ſelbſt, von dem die im gemeinen Leben gewöhnliche Erklärung desjenigen ausgeht, was Religion überhaupt heiſſen ſoll, iſt durch die verſchiedenen Bedeutungen des Wortes zu einem der verworrenſten Begriffe geworden. Wenn von der einen Seite gewiß iſt, daß zu den Arten von Ueberzeugung, die man gewöhnlich Glaube nennt, die religiöſe Ueberzeugung der meiſten Menſchen gehört, denen man Religion zuſchreibt, ſo iſt dadurch das Verhältniß dieſes Glaubens zu dem Erkennen und Wiſſen noch nicht im mindeſten aufgeklärt. Wie wenig hier mit dem bloßen Worte geſagt iſt, fällt ſogleich ins Auge, wenn man auch nur oberflächlich den chriſtlichen Glauben im ächt apoſtoliſchen Sinne mit dem hiſtoriſchen Wahrſcheinlichkeitsglauben vergleicht, den man den verſchiedenen Arten der unvollkommenen Ueberzeugung beizählt. Jener Glaube, von welchem das apoſtoliſche Chriſtenthum ausgegangen iſt, und durch den es ſich ſo weit verbreitet hat, war nicht nur keine unvollkommene Ueberzeugung, kein bloß hiſtoriſcher Glaube, der ſich in den Schranken der Wahrſcheinlichkeit dem anfechtenden Zweifel bloß ſtellt; er war im Gemüthe derer, die ſich zu ihm bekannten, die feſteſte Ueberzeugung, die ſich nur denken läßt; eine Ueberzeugung, die alle Zweifel niederſchlug, und zu einem Heldenmuthe begeiſterte, der keine Marter und den ſchmählichſten Tod nicht ſcheuete, um die unerſchütterliche Zuverſicht, die in dieſem Glauben lag, zu bewähren. Wenden wir uns von dieſem Glauben zu dem, der ſich in den Schulen der Philoſophen bedeutend gemacht hat, ſo hören wir freilich bis auf Jacobi und Kant von keinem philoſophiſchen Glauben reden, der über das Erkennen und Wiſſen erhaben ſeyn ſoll. Alles, was früher in der Sprache der Philoſophie Glaube genannt wurde, iſt einerlei

mit der unvollkommenen Ueberzeugung,
von dem Zweifel nur durch ein Uebergewi
Wahrſcheinlichkeitsgründen unterſcheidet.
ſer Hinſicht iſt auch der neue naturphiloſo
Pantheismus mit den älteren Schulen einv
den; denn wer ſich eines abſoluten Wiſſens
das den Urſprung aller Dinge ſchlechthin unb
ſelbar enthüllen ſoll, und die verborgenſten Tie
Daſeyns, wie das Meer mit einem Eimer
ſchöpfen will, dem muß ein Glaube, der über
Wiſſen ſtehen will, nur als ein Erbthei
Schwachen erſcheinen, die den Sinn der abſo
Wiſſenſchaft nicht zu faſſen vermögen. Aber
ren es denn nicht die früheren abſoluten Erk
nißlehren, die myſtiſchen ſowohl, als die dial
ſchen, die neuplatoniſche Myſtik, die Vorläu
der neueſten pantheiſtiſchen, mit eingeſchloſ
waren es nicht die endloſen Sophismen und T
mereien der in ihrem Wiſſensdünkel ſo ſtolz ein
ſchreitenden metaphyſiſchen Dogmatiker, was
Skepticismus die Waffen reichte, die das
ligiöſe Wiſſen am empfindlichſten treffen? U
iſt nicht die Frucht der neueſten abſoluten Erken
nißlehre jener von der Welt und ſich ſelbſt nic
wiſſende All-Eins-Gott, an welchem einem re
giöſen Gemüthe, das des Vertrauens zu ein
göttlichen Vorſehung bedarf, weniger gelegen i

als an den Göttern des Heidenthums, die doch wußten, was ſie thaten?

Einen andern Gott, den Gott des Chriſtenthums, oder einen ihm ähnlichen, — denn das Chriſtenthum, das bibliſche, pantheiſtiſch zu erklären, kann ſich nur eine alles verdrehende Sophiſtik erlauben —, einen in abſolutem Selbſtbewußtſeyn über die Welt erhabenen, von der Höhe der abſoluten Vollkommenheit herab, allgütig und allweiſe, die ganze Schöpfung durchſchauenden und regierenden Gott ſuchte die Philoſophie ſeit Plato. Die Wirklichkeit dieſes und keines andern Gottes durch metaphyſiſche Schlüſſe zu demonſtriren, war das Beſtreben der chriſtlichen Philoſophen von den Zeiten der Scholaſtiker an bis auf Leibniß und deſſen Schüler. Eben dahin zielten die uralten und bis auf die neueſte Zeit mannigfaltig wiederholten Bemühungen der empiriſchen Phyſikotheologen. Aus der Kritik aller dieſer Schlüſſe iſt der neuere Atheismus entſprungen. Eben dieſe Schlüſſe einer noch nie vorher in dieſem Sinne verſuchten Kritik der reinen Vernunft unterwerfend, ſuchte Kant zu zeigen, daß es Zeit ſei, die Anſprüche auf eine ſolche Gotteserkenntniß, wie man ſie bis dahin in den Schulen der Philoſophen geſucht, für immer aufzugeben, und ſich zu begnügen mit einem moraliſchen, auf den Begriff vom höchſten Gute gegründeten Glauben an Gott. Nu erſt trat der Begriff von einem Glauben, der über dem Wiſſen ſteht, in das Gebiet der Philoſophie ein. Daß dieſer Glaube, der ſich als ein nothwendiges Erzeugniß der reinen und zugleich praktiſchen Vernunft ankündigte, ſehr verſchieden iſt von dem apoſtoliſch-chriſtlichen Glauben, konnte man leicht bemerken. Aber während die Kantiſche Schule alle wahre Religion auf einen moraliſchen Vernunftglauben zurückzuführen ſich bemühte, ſtellte Jacobi einen ganz andern Begriff von dem religiöſen Glauben auf, der über das Wiſſen erhaben iſt. Im Allgemeinen einverſtanden mit Kant über die Nichtigkeit der bis dahin ſogenannten philoſophiſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes, erklärte er ſich ganz anders, als Kant, über den religiöſen Glauben und über den Glauben überhaupt. Beide, Kant und Jacobi, hatten denſelben Begriff von Gott, wie Plato, die Scholaſtiker und Leibniß. Von einem andern Gotte iſt bei ihnen nicht die Rede. Aber Jacobi verwarf nicht nur die Kantiſche Kritik der reinen Vernunft als eine Lehre, die alles Wiſſen in einen logiſchen Traum verwandelt; er behauptete, weit abweichend von Kant, daß eine durchaus conſequente Metaphyſik, die vom Begriffe des Urweſens ausgeht, nothwendig, wie die Metaphyſik des Spinoza, ein Syſtem des

Pantheiſmus werden müſſe; daß die Ueberzeugung von der Wirklichkeit eines abſoluten und moraliſch heiligen Vernunftweſens, das der Urgrund aller Möglichkeit iſt, eine unmittelbare ſei, die durch Schlüſſe nur aufgeklärt, aber nicht erzeugt und begründet werden könne; und dieſe unmittelbare Ueberzeugung nannte er Glauben. Eine ſolche Lehre konnte den Anhängern der demonſtrativen Religion aus den älteren Schulen noch weniger, als die Kantiſche, gefallen. Kant hatte ja nur die metaphyſiſchen und empiriſchen Schlüſſe verworfen, durch die man das Daſeyn Gottes demonſtriren wollte. An die Stelle dieſer Schlüſſe hatte er den von ihm und ſeiner Schule ſogenannten moraliſchen Beweis geſetzt, der doch wenigſtens die logiſche Form eines Beweiſes hatte, weil er ſich auf einen allgemeinen Begriff, den Begriff vom höchſten Gute, gründete, aus welchem das Daſeyn Gottes folgerecht hervorgehen ſollte. Hier war die Frage nur, ob der moraliſche Begriff vom höchſten Gute die Stelle des metaphyſiſchen Begriffs von einem höchſten Weſen vertreten könne. Aber Jacobi ſchien der Vernunft ſelbſt Hohn zu ſprechen, weil er ihr das Recht abſprach, über Seyn und Nichtſeyn in der letzten Inſtanz durch Schlüſſe zu entſcheiden. Er wurde ein Schwärmer geſcholten, und ſein religiöſer Glaube ein blinder Glaube genannt, bis man nach und nach ſich genöthigt ſah, zu geſtehen, der Mann, der mit einem ſo durchdringenden Scharfſinne den Spinozismus zergliedert und die ſchwache Seite des Leibnitzianismus und des Kantianismus aufgedeckt hatte, müſſe doch den Philoſophen beigezählt werden.

Von dem Punkte, den die religiöſe Glaubenslehre Jacobi's bezeichnet, iſt der merkwürdige Umſchwung ausgegangen, den die Religionsphiloſophie in Deutſchland genommen hat, außer in den Schulen des neueſten Pantheismus. Auf eben jenen Punkt deutet jetzt der theologiſche Streit der *Rationaliſten* und *Supernaturaliſten* hin, wo die chriſtliche Theologie in Deutſchland nicht dem Pantheismus huldigt. Was die Philoſophie des neunzehnten Jahrhunderts in dieſer Beziehung ferner leiſten, oder nicht leiſten wird, iſt von unabſehbar weit reichenden Folgen für den Fortgang, oder Rückgang, der religiöſen Aufklärung und vielleicht auch für die künftige Geſchichte des Chriſtenthums.

Wie nahe der Jacobi'ſche Begriff vom religiöſen Glauben dem apoſtoliſch-chriſtlichen Begriffe ſteht, würde ſich ſchon hiſtoriſch errathen laſſen, wenn auch die innere Uebereinſtimmung zwiſchen beiden, der noch größeren Verſchiedenheit ungeachtet, weniger ins Auge fiele. Es iſt bekannt, mit welchem Enthuſiasmus Jacobi an Hamann hing, deſſen altchriſtlicher Offenbarungsglaube im Gewande des Sokratismus mit den ſchärfſten Waffen des Witzes gegen die Philoſophie ſeines Zeitalters ins Feld gerückt war. Auch mit Claudius, dem Wandsbecker Boten, und ſelbſt mit Lavater, der in einem noch ausgebreiteren Rufe der Schwärmerei, als jene beiden, ſtand, befreundete ſich Jacobi, und zwar nicht bloß aus perſönlicher Zuneigung, ob er gleich nirgends in ſeinen Schriften ſich zu dem Supernaturalismus dieſer Glaubenseiferer bekannt hat. Was war es denn aber, was ihn zu der religiöſen Denkart dieſer Männer hinzog? Daſſelbe Princip war es, das ihn zum Gegner Moſes Mendelsſohns und aller derer machte, die ihre Varnunftreligion auf Schlüſſe gründeten, und eben dadurch zu zeigen ſuchten, daß es wirklich die Vernunft ſei, was aus ihrer Ueberzeugung ſpreche; denn Vernunft hieß damals das Vermögen der Erkenntniß durch richtige Schlüſſe. Mit jenen altgläubigen Bibelchriſten war Jacobi einverſtanden darüber, daß ein über der Vernunft, in der damaligen Bedeutung des Worts, liegendes Kriterium der Wahrheit das höchſte im menſchlichen Geiſte ſey; und die auf dieſem höheren Wahrheitskriterium ruhende Ueber-

zeugung nannte er, auch im Worte übereinſtimm
mit ſeinen ſupernaturaliſtiſchen Freunden, Gl
ben. Der Unterſchied zwiſchen dem Jacobi'ſ
Glauben und dem chriſtlich = ſupernaturaliſtiſch
oder, wie er eigentlich heiſſen ſollte, ſuperrati
naliſtiſchen, ſcheint aber den frommen Mä
nern, die in Jacobi einen Glaubensgenoſſen lie
ten, nicht eingeleuchtet zu haben, ungeachtet d
Aufklärung, die Jacobi ſeinem Freunde Claudi
darüber zu geben bemüht war *a*). Ihr Glau
erhob ſich über die Vernunft, indem ſie den bibli
ſchen Berichten und Lehren unbedingt als eine
Stimme Gottes vertraueten. Jacobi's Glaubens
lehre war eine Philoſophie, in der vom Chriſten
thum und der Bibel gar nicht die Rede iſt. Abe
ein Wort war es wieder, was die Mißverſtändniſſ
von dieſer Seite auszugleichen ſchien, und ſie nur
noch vervielfachte. Jacobi nannte ſeinen Glauben
ein Gefühl. Deſſelben Worts, oder auch des
Worts Empfindung, das damals mit Gefühl
gleichbedeutend war, bedienten ſich die mit Jacobi
befreundeten Supernaturaliſten, wenn ſie über das
Eigenthümliche ihrer religiöſen Ueberzeugung ſich
zu erklären ſuchten. Mit der Vieldeutigkeit
dieſer Wörter fingen die Mißverſtändniſſe von
neuem an *b*).

Daß es religiöſe Gefühle giebt, kann auch ein Atheiſt nicht läugnen. In allen, auf wahre oder irrige Vorſtellungen von Gott und göttlichen Dingen ſich beziehenden Gefühlen liegt etwas, wodurch ſie ſich von andern Gefühlen unterſcheiden. Aber mit dieſer pſychologiſchen Wahrheit iſt für die Aufklärung des religiöſen Ueberzeugungsprincips nichts gewonnen. Die Frage iſt, ob irgend ein Gefühl, es ſey von welcher Art es wolle, die Stelle eines *Erkenntnißgrundes* vertreten kann. Auf dieſe Frage läßt ſich aber wieder nicht eher eine verſtändige Antwort geben, bis man ſich über die Bedeutungen auch dieſer beiden Wörter erklärt hat. *Gefühl* iſt das Loſungswort aller Schwärmer; und doch wäre der Menſch ohne die höheren Gefühle, die ihn eben ſo auffallend, wie ſein Verſtand, oder noch mehr, als dieſer, von ſeinen vernunftloſen Seitenverwandten unterſcheiden, nicht viel mehr, als ein räſonnirendes Raubthier; denn ohne das zu ſeiner geiſtigen Natur gehörende Intereſſe für das Wahre, Gute und Schöne würde er ſich um das Wahre, Gute und Schöne nicht bekümmern; und dieſes Intereſſe heißt doch auch ein Gefühl. Nun iſt freilich noch ein großer Unterſchied zwiſchen Ueberzeugung und Intereſſe für Wahrheit. Aber der Geiſteszuſtand, den wir Ueberzeugung nennen, iſt er nicht auch ein

Gefühl? Und kann man es durch das kälteſte und beſonnenſte Räſonniren weiter bringen, als bis zu einem Gefühle, das dem Zweifel ein Ende macht? Man wird deßwegen auch allgemein verſtanden, wenn man vom Gefühle in dieſen Beziehungen ſpricht. Aber, als ob der Verwirrungen, die durch die Vieldeutigkeit der Wörter in der Philoſophie entſtanden ſind, noch immer nicht genug wären, hat nun auch das Wort Gefühl durch die veränderliche Schulſprache neue Bedeutungen erhalten, die eben ſo wenig unter einander, als mit dem älteren Sprachgebrauche ſich reimen. Schon in den alten griechiſchen Schulen war der Unterſchied zwiſchen Empfindung oder Gefühl (αἴσθησις) und Gedanke (νόησις) problematiſch geworden durch die unſichere Bedeutung dieſer Wörter. Man bemerkte wohl — wie hätte man es auch nicht bemerken können? — daß das Empfinden im Innern des denkenden Geiſtes, ohne unmittelbare Beziehung auf Gegenſtände, die in die Sinne fallen, von ganz andrer Natur iſt, als die von der Empfänglichkeit der körperlichen Sinnesorgane ausgehende äußere Wahrnehmung, die man auch Empfindung nannte. Der Unterſchied zwiſchen der Wahrnehmung überhaupt, inſofern nämlich, als ſie ein Element des Erkennens iſt, und der Luſt und Unluſt in den mannigfaltigen Veränderungen des animaliſchen und des höheren Lebens konnte einem nur einigermaßen aufmerkſamen Beobachter der menſchlichen Natur eben ſo wenig verborgen bleiben. Aber auch Vergnügen und Schmerz wurden Empfindungen genannt. Dazu kam noch, daß man das Denken ſelbſt ein Empfinden inſofern nannte, als es von einer äußeren, oder innern Wahrnehmung ausgeht c). Als die Philoſophie lateiniſch zu reden anfing, gingen alle griechiſchen Bedeutungen des Worts, das bald Wahrnehmung, bald Luſt, oder Unluſt, bald das Bemerken von etwas als eine Art des Denkens bezeichnet, in die lateiniſche Sprache über, wo die Wörter Sensus und Sentire ſchon vorher vieldeutig geweſen waren. In den neueren Sprachen, die aus der lateiniſchen entſtanden ſind, dauert dieſelbe Verwirrung fort. Aber vermehrt wurde ſie noch, als die Philoſophie deutſch reden lernte. Trefflich hatte die deutſche Sprache der Philoſophie vorgearbeitet durch eine ſchärfere Unterſcheidung zwiſchen Empfinden und Denken in der gewöhnlichen Bedeutung dieſer Wörter, und durch die Unterſcheidung der Sinnlichkeit von dem Empfindungsvermögen überhaupt. Das deutſche Wort Sinnlichkeit weiſet in der Sprache des gemeinen Lebens bekanntlich noch immer auf den animaliſchen Theil unſerer Natur hin.

Aber Gefühl und Empfindung galten als Synonyme, wo man nicht in einer beſondern Bedeutung des Worts den Taſtungsſinn Gefühl nannte. Als nun die Periode des Wolfianiſmus eintrat, und man anfing, die lateiniſchen Wörter der Wolfiſchen Schule ins Deutſche zu überſetzen, wurde Sinnlichkeit das Schulwort zur Bezeichnung des Empfindungsvermögens überhaupt. Von einem beſondern Gefühlsvermögen, als einem Vermögen der Luſt und Unluſt, war nicht die Rede. Im Geiſte des Wolfianiſmus war jenes Schulwort recht glücklich gewählt; denn nach der Vorſtellung, die man in der Wolfiſchen Schule ſich von der Vernunft machte, mußte alles, was nicht Verſtandesvorſtellung oder Begriff iſt, als etwas nicht zur Vernunft gehörendes betrachtet werden. Nun iſt es aber die Vernunft, was die geiſtige Natur des Menſchen von der thieriſchen unterſcheidet. Alle Empfindungen und Gefühle ohne Ausnahme mußten alſo als bloß animaliſche Beſtandtheile unſrer geiſtigen Natur in Betracht gezogen werden. Folgerecht wurde in der Wolfiſchen Schule auch die Religion der Vernunft auf deutliche Erkenntniß aus allgemeinen Begriffen zurückgeführt. In der Kantiſchen Schule fuhr man fort, das Empfindungsvermögen überhaupt Sinnlichkeit zu nennen. Aber aus dieſer Schule ging zugleich eine neue Unterſcheidung zwiſchen Empfindungen und Gefühlen hervor. Gefühle ſollten nun nur die ſubjectiven Zuſtände der Luſt und Unluſt genannt werden, und ein Gefühlsvermögen wurde zwiſchen das Erkenntnißvermögen und das Begehrungsvermögen geſtellt, deren jedes, als ein niederes und als ein höheres, wie in der Wolfiſchen Schule, oder in Sinnlichkeit und Vernunft ſich zertheilen ſollte. Hier iſt noch nicht der Ort, dieſe pſychologiſchen Gegenſätze weiter zu verfolgen *e*). Aber daß nach allen dieſen Terminologien der Jacobi'ſche Glaube, der ſich ſelbſt ein Gefühl nennt, nicht einmal der Prüfung werth wäre, wenn das Wort bei Jacobi nicht eine ganz andere Bedeutung hätte, bedarf kaum der Erwähnung. Weder den Wolfiſchen Begriff von der Sinnlichkeit, noch den neuern pſychologiſchen Begriff vom Gefühlsvermögen als einem Vermögen der Luſt und Unluſt, hatte Jacobi vor Augen, als er ſeinen religiöſen Glauben ein Gefühl nannte. Er folgte der Sprache des gemeinen Lebens, in welcher jeder Geiſteszuſtand, der kein Erkennen in klaren Begriffen iſt, ein Gefühl genannt wird. Nun galt aber nach der damaligen Terminologie der Schulen die Vernunft für nichts anders, als, für ein Vermögen der Erkenntniß durch Schlüſſe aus klaren Verſtandesvorſtellungen oder Begriffen. Sobald alſo aus der Kantiſchen Schule das Wort Vernunft in einer höheren Bedeutung hervorging, über die man ſich ſeitdem zwar ſehr verſchieden erklärt hat, durch die aber doch die Vernunft nicht nur von dem bloßen Verſtande ſchärfer geſchieden, ſondern auch als ein Vermögen unmittelbarer, nicht bloß ſyllogiſtiſcher, Erkenntniß dem ſinnlichen Wahrnehmungsvermögen gegenüber geſtellt wird, konnte auch Jacobi ſeine Sprache in dieſer Beziehung ändern, und Vernunft, im Gegenſatze mit dem bloßen Verſtande, zu nennen wagen, was er vorher Gefühl genannt hatte. Nun ſchien auch der Unterſchied zwiſchen dem Vernunftglauben im Jacobiſchen Sinne und einem chriſtlichen Offenbarungsglauben, der höher, als die Vernunft, ſeyn ſoll, um vieles klarer geworden zu ſeyn. Aber die Verwirrung der Begriffe nahm dennoch zu, weil Jacobi nun auch, die Sprache des abſoluten Idealismus mitredend, Anſchauung nannte, was vorher bei ihm Glaube geheiſſen hatte. Was war nun von der mit dem älteren Sprachgebrauche übereinſtimmenden Unterſcheidung zwiſchen Glauben und Anſchauen zu halten? Auch die chriſtliche Theologie hatte bis dahin dieſe Unterſcheidung anerkannt. Ein Anſchauen Gottes ſollte dem Chriſten erſt im künftigen Leben gewährt werden; in dem gegenwärtigen ſollte er nur hoffen, vom Glauben zum Anſchauen zu gelangen auf einer höheren Stufe des geiſtigen Daſeyns. Nur die myſtiſchen Theoſophen, deren höheres Erkenntnißprincip von den übrigen Chriſten nicht anerkannt wird, hatten ſich einer innern Anſchauung Gottes gerühmt. Und wenn unter den philoſophirenden Köpfen einer ſagt: „Ich ſchaue in meinem Geiſte Gott an als ein ſich ſeiner ſelbſt bewußtes und von der Natur verſchiedenes abſolutes Vernunftweſen“, und ein andrer ihm zuruft: „Du ſchwärmſt, lieber Freund, und bildeſt dir nur ein, anzuſchauen, was du dir ſo vorſtellſt; denn ich ſchaue in Gott nichts anders an, als ein ſich ſeiner ſelbſt nicht bewußtes abſolutes All-Eins“; wohin ſoll die Philoſophie ſich wenden? Denn wo Anſchauungen, als ſolche, entſcheiden, hat das Philoſophiren ein Ende.

Mit Wörtern alſo hat man einen ſchweren Kampf zu beſtehen, wenn man ſich über den Begriff der Religion auch nur in Beziehung auf ihren Gegenſtand, und auf die Art, wie dieſer Gegenſtand erkannt, oder geglaubt werden ſoll, verſtändlich ausdrücken will. Aber noch in einer andern, nicht weniger weſentlichen Beziehung iſt das Wort Religion ein Stück des Dialekts geworden, den Swift, der Satyriker, den babyloniſchen nennt: Denn auch abgeſehen von der alt-lateiniſchen, urſprünglich *moraliſchen* Bedeutung dieſes Worts, hat es in allen Sprachen, in die es aufgenommen iſt, von jeher zugleich ein beſonderes *Gefühl* bezeichnet, das zwar mit der religiöſen Ueberzeugung genau zuſammenhängt, aber nicht mit ihr ſchlechthin einerlei iſt. Im Deutſchen heißt dieſes Gefühl bald *Gottesfurcht*, bald *Frömmigkeit*, bald *Andacht*. Allgemein ſagt man von Menſchen, denen man Religion zuſchreibt, daß ſie Gott, oder Götter, *anbeten*. Alle dieſe Wörter drücken aber nur auf verſchiedene Art den Antheil aus, den das *Moraliſche* im Menſchen an der Religion hat. Wer der Religion dieſes moraliſche Element entzieht, oder es als unweſentlich betrachtet, entzweiet ſich nicht nur mit dem Sprachgebrauche; er hebt auch durch ſeine einſeitige Erklärung deſſen, was Religion überhaupt heiſſen ſoll, gerade dasjenige auf, was die Religion zu einer der wichtigſten Angelegenheiten der Menſchheit macht *e*). Das ſpeculative Intereſſe der Meinungen über Gott und göttliche Dinge iſt zwar auch kein unbedeutendes. Religiöſer Aberglaube kann auf alle Wiſſenſchaften nachtheilig wirken und auf mancherlei Art die Fortſchritte des menſchlichen Geiſtes hemmen. Für den philoſophirenden Kopf hat die Frage: Woher und wozu die Dinge in der Welt und unter ihnen

in der menſchlichen Natur wirkende Vernunft?
n unerſchöpflichen Reiz; und wie dieſe Frage
den Betrachtungen über Gott und göttliche
gt zuſammenhängt, iſt bekannt. Aber alles
iſt es nicht, was der Religion die Bedeutung
t, um deren willen ſie von den Geſetzgebern im
aate von jeher als ein Beſtandtheil des öffent-
en Wohls in Betracht gezogen wurde. Auch
es gewiß nicht das ſpeculative Intereſſe, was
er aller Beziehung auf bürgerliche Verbindun-
und öffentliches Wohl die Religionen über die
ge Erde verbreitet hat. Dem Menſchen, der
desjenigen Daſeyns, das ihn über die Thier-
erhebt, bewußt zu werden anfängt, wird
as heilig. Was das iſt, weiß er anfangs
ſelbſt nicht zu ſagen. Aber ein Gefühl, das
der menſchlichen Bruſt erwacht, wenn die thie-
hen Bedürfniſſe ſchweigen, ruft die Idee des
iligen hervor. Seiner natürlichen Endlichkeit,
an auch noch ſo dunkel, ſich bewußt, ahndet
Menſch eine über ihn erhabene geiſtige Macht,
nicht mit den ihn umgebenden irdiſchen Dingen
erlei iſt, wenigſtens inſofern nicht, als dieſe
nge nur Körper ſind, die in die Sinne fallen.
r dieſer geiſtigen Macht fühlt er eine gewiſſe
heu. Aber er kann auch nicht umhin, ſich auf
e gewiſſe Art vor ihr zu bemüthigen und ſie zu

verehren, wenn gleich dieſe Verehrung gewöhnlich ſehr verſchieden iſt von der eigentlichen, deren Gegenſtand nur das wahrhaft Gute ſeyn kann. So entwickeln ſich im menſchlichen Herzen der innere Cultus oder die Anbetung, die nichts anders iſt, als, religiöſe Verehrung, und mit dieſem Gefühle die Idee des Heiligen oder Göttlichen. Die Anbetung ändert ihren Charakter mannigfach, je nachdem der Gegenſtand, auf den ſie ſich bezieht, wahrhaft verehrungswürdig iſt, oder nicht. Das Unwürdigſte kann Gegenſtand der Anbetung werden, wenn täuſchende Vorſtellungen das moraliſche Bewußtſeyn verwirren. Aber je reiner die Idee des wahrhaft und unbedingt Ehrwürdigen im Bewußtſeyn hervortritt, deſto mehr läutert ſich auch das Gefühl der religiöſen Verehrung. Nun erſt nimmt der innere Cultus einen wahrhaft moraliſchen Charakter an. Heilig wird nun dem Menſchen auch das Geſetz des Guten in ſeinem eignen Bewußtſeyn. Wie er der überirdiſchen Macht, die er anbetet, entgegen zu handeln ſich ſcheuet, ſo ſcheuet er ſich auch vor dem innern Richter, der ihn zur Selbſtverachtung verurtheilt, wenn er nicht handelt, wie er ſoll. Aber dieſe moraliſchen Begriffe von der Heiligkeit der Pflicht gehen nun auch in den religiöſen Glauben über. Daher findet ſich in allen

Religionen, die nicht zu den roheſten gehören, der Glaube an eine göttliche Gerechtigkeit, die, über den Angelegenheiten der Menſchen wachend, das Gute belohnt und das Böſe beſtraft. Selbſt da, wo die Mythik den Göttern erlaubt, was die Moral den Menſchen verbietet, lehrt ſie doch die Götter als Freunde des Rechts und als Rächer des Unrechts verehren. In der griechiſchen Mythologie erſcheint das böſe Gewiſſen ſelbſt perſonificirt unter dem Bilde von den Erinnyen f). Der auf dieſe Art ausgebildete religiöſe Glaube giebt dem Gewiſſen eine Sicherheit, die es ohne Mitwirkung der Religion bei den meiſten Menſchen nie erhält. Moral und Religion werden ein Ganzes im Gemüthe der Gläubigen und Frommen. Tugend und Gottesfurcht werden zu unzertrennlichen Begriffen. Von dieſem Punkte aus greift der innere Cultus in alle moraliſchen und bürgerlichen Verhältniſſe des gegenwärtigen Lebens ein, und wird zugleich zur Erwartung eines künftigen Lebens.

Man verkennt das moraliſche Element der Religion, wenn man es nur für eine Wirkung des theoretiſchen Glaubens anſieht, und es deßwegen in der Religionsphiloſophie nur beiläufig berührt. Allerdings kann man nicht verehren, was man für nichts Wirkliches hält, und wer vom Daſeyn Gottes in der Bedeutung, die dem Chriſtenthume zum Grunde liegt, überzeugt iſt, müßte kein Menſch ſeyn, wenn er vor dieſem Weſen nicht die tiefſte Verehrung fühlte. Aber den philoſophirenden Kopf, der durch kaltes Nachdenken über den Zuſammenhang der Dinge in der Welt ſich von dem Daſeyn eines göttlichen Welturhebers und Weltregierers überzeugt hat, wie der Mathematiker von der Wahrheit des pythagoräiſchen Lehrſatzes überzeugt iſt, pflegt man nicht religiös zu nennen, wenn ſeine Ueberzeugung keinen merklichen Einfluß auf ſeine Geſinnung hat. Je tiefer der Glaube an Gott, oder Götter, in das Gewiſſen eingedrungen iſt; je mehr er das Herz erfüllt und die Handlungen leitet; deſto religiöſer oder frömmer iſt ein Menſch. Keine kalte Betrachtung, auch kein Myſticismus, der im Gefühle des Unendlichen ſchwelgt, kann für ſich allein das wahrhaft religiöſe Bedürfniß erzeugen, aus welchem die allgemeine Verbreitung der Religionen ſich erklären läßt. Um Befriedigung des Verſtandesintereſſe, das allerdings auch zur Religion führen, aber ſie nicht hervorbringen kann, iſt es nur dem philoſophirenden Kopfe zu thun; und wenn dieſer kein Bedürfniß fühlt, das ſeinen Forſchungen einen Punkt, wo er anzukommen wünſcht, in voraus bezeichnet, wird ihm der Atheismus, als Reſultat, eben ſo willkommen ſeyn, wie der Theismus. Aber wo der Menſch vom Gefühle ſeiner Endlichkeit und ſeiner Abhängigkeit von etwas, das über ihm iſt, getrieben wird, mit ſeinen Wünſchen und Hoffnungen ſich anzuſchließen an jenes Höhere, da erwacht das religiöſe Bedürfniß, das einen Gegenſtand der Anbetung ſucht. Was dieſes Bedürfniß befriedigt, das hält dann der Menſch gewöhnlich für wahr, ohne ſich um andre Gründe ſeiner Ueberzeugung ſonderlich zu bekümmern. Er ergreift dann bereitwillig jede Lehre, die ihm geboten wird, wenn ſie jenem Bedürfniſſe entſpricht und nur irgend eine Autorität für ſich hat. Er glaubt Wundergeſchichten, ſo ſeltſam ſie auch ſeyn mögen, wenn ſie ihm etwas melden von dem Gotte, oder den Göttern, die er ſucht. An der zuerſt ergriffenen Meinung hängt er dann auch gewöhnlich feſt, und die Religionen vererben ſich wie Familiengüter, bis einmal ein freier denkender Kopf auch in dieſem Felde der Meinungen mit etwas Neuem hervortritt, das Andere mit ſich fortreißt. Dieſe pſychologiſchen Thatſachen ſehen wir, ſo weit uns die Weltgeſchichte und die Völkerkunde führen, überall, nur in verſchiedenen Verhältniſſen, immer wiederkehren. Wie viele, oder wenige Menſchen von Natur das religiöſe Bedürfniß fühlen, läßt ſich nicht mehr erkennen, ſeitdem durch Beiſpiel und Unterricht dieſes Bedürfniß geweckt wird. Daß es aber ſo leicht durch Beiſpiel und Unterricht geweckt werden kann, beweiſet ſchon pſychologiſch, wie tief es in der menſchlichen Natur gegründet iſt.

Blicken wir nun von dem religiöſen Bedürfniſſe zu den Schulbedeutungen des Wortes Religion zurück, ſo fällt ins Auge, daß die in den Schulen des Pantheismus ſogenannte Religion im Grunde gar keine iſt, wenn ſie nicht durch künſtliche Deutungen die eigentliche Frömmigkeit in dieſen Begriff hineinträgt. Denn der ſogenannte Gott der Pantheiſten iſt nicht nur mit einer vorausgeſetzten ewigen Natur ſo zuſammengewachſen, daß die Natur ſelbſt nach dieſer Anſicht nur eine Form, oder eine Erſcheinung dieſes ſogenannten Gottes iſt; er iſt auch, von ſich ſelbſt nichts wiſſend, in einer und derſelben abſoluten Nothwendigkeit mit der Natur befangen. Wenn nun eine blinde Nothwendigkeit dem religiöſen Bedürfniſſe entſpräche, ſo würde es auch durch den eigentlichen Atheismus befriedigt werden. Denn die Abhängigkeit des Menſchen von der Natur, die in die Sinne fällt, iſt eine unbezweifelbare Thatſache, die unverändert bleibt, man mag von Gott und göttlichen Dingen denken, was man will.

Aber eben das Drückende und Demüthigende, das in der Vorſtellung der Abhängigkeit von einer blinden Natur liegt, reißt den ſeiner Endlichkeit ſich bewußten menſchlichen Geiſt zu dem Glauben an eine geiſtige Macht hin, die, verborgen in der Natur, oder erhaben über die Natur, und verſchieden von ihr, in jedem Falle ein Bewußtſeyn ihrer ſelbſt hat, und mit dieſem Selbſtbewußtſeyn ſich des hülfsbedürftigen Menſchen annimmt. Der Menſch als moraliſches Weſen ſieht eine blinde Natur, ſey ſie auch allmächtig, immer unter ſich, nicht über ſich. Er kann ſich in die ewigen Geſetze einer ſolchen Natur ergeben ohne Murren, wenn er einſieht, wie thöricht alles Schelten auf eine abſolute Nothwendigkeit iſt; aber verehren kann der Menſch keine blinde Nothwendigkeit, weil das Gefühl der Verehrung, ſey es auch noch ſo unlauter, immer den Begriff von einer Würde vorausſetzt, die kein denkender, mit Freiheit handelnder und nicht durch ſeltſame Sophismen ſich ſelbſt täuſchender Geiſt einem Etwas zuerkennen kann, das von ſich ſelbſt nichts weiß. Verehren kann alſo auch niemand den Gott der Pantheiſten, wenn er nicht etwa ſeiner Phantaſie durch ſchwärmeriſche Speculation einen Schwung gegeben hat, der das natürliche Bewußtſeyn unterdrückt. Daher verwandelt ſich in den Schulen des Pantheismus das religiöſe Bedürfniß in ein Gefühl der Sehnſucht nach dem Unendlichen, in eine myſtiſche Liebe zum Unendlichen, und in ein Verlangen, im Alleben des Unendlichen zu zerflieſſen, oder gar in ein bloß äſthetiſches Anſtaunen des Unendlichen. Dieſe Gefühle ſind allerdings auch religiös, wenn ſie ſich mit der wahren Verehrung vereinigen. Sie gehören zur Andacht, aber ſie machen für ſich allein nicht die Andacht aus. Ohne alles Gefühl des Unendlichen iſt kein Menſch. Zur Religion gehört dieſes Gefühl weſentlich inſofern, als es zugleich mit dem religiöſen Bedürfniſſe entſpringt, wenn der denkende Geiſt ſich ſeiner Endlichkeit im Gegenſatze mit dem Unendlichen bewußt wird. Aber wenn der Antheil, den dieſes Gefühl an der Verehrung ſo vieler Götter gehabt haben mag, in den heidniſchen Volksreligionen nur ein wenig größer geweſen wäre, müßten die meiſten dieſer Religionen ſich ſelbſt zerſtört haben. Wenn der heilige Schauer, mit welchem ein frommer Grieche vor die Altäre der homeriſchen Götter trat, immer ein Gefühl des Unendlichen geweſen wäre, müßte in der Natur dieſer Götter ſelbſt eine Beziehung auf das Unendliche gelegen haben, wovon die homeriſche Mythik kaum eine Andeutung giebt. Doch wie dem auch ſey; es kam uns hier nur darauf an, zu bemerken, daß Religion im pantheiſtiſchen Sinne überhaupt etwas ganz anderes iſt, als, was in der Sprache des gemeinen Lebens ſo heißt, und daß alle Volksreligionen, auch wenn ihnen durch ſpeculative Prieſterlehre, oder durch philoſophiſche Auslegung, eine pantheiſtiſche Deutung gegeben wurde, einen von dieſen Speculationen und Deutungen unabhängigen Charakter haben g).

Aus dieſem Wörterlabyrinthe heraustretend, können wir mit freierem Blicke das weite Gebiet der Religionsphiloſophie überſchauen. Denn wenn wir die Vieldeutigkeit ſo vieler Wörter, die zur Landesſprache in dieſem Gebiete gehören, im Gedächtniß behalten, werden uns in unſrer freien Forſchung keine Einwendungen ſtören, die nur darauf hinauslaufen, daß eine Bedeutung des Worts der andern weichen ſoll. Wir werden keiner Schule ihre beſondere Terminologie ſtreitig machen, wenn die Rede iſt von Religion überhaupt, von Gott und Göttern, und vom religiöſen Anſchauen, Wiſſen und Glauben; aber wir werden ein für alle Mal proteſtiren gegen die unphiloſophiſche Forderung, daß wir uns dieſer Wörter nur im Sinne dieſer, oder jener Schule bedienen ſollen, beſonders da, wo die Irrungen vorzüglich von einſeitigen Abſtractionen ausgegangen ſind, die man mit vieldeutigen Wörtern geſtempelt hat. Noch weniger darf uns die ſchwankende Sprache des gemeinen Lebens Feſſeln anlegen, wo es auf Begriffe ankommt, die der ſtrengſten logiſchen Beſtimmtheit bedürfen. Aber ſich von der Sprache des gemeinen Lebens ſo wenig, als möglich, zu entfernen, iſt eine überall zu empfehlende Regel, wo der Gegenſtand kein bloß wiſſenſchaftliches, oder techniſches Intereſſe hat. Dieſer Regel gemäß, wollen wir alſo zuerſt dem Worte Religion diejenige Bedeutung zurückgeben, die überall anerkannt wird, wo man keine beſondere Schulſprache vernimmt. Religion in dieſem Sinne iſt ein pſychologiſches Factum, das bald mehr, bald weniger, in ſich begreift, dem aber, bei aller Verſchiedenheit der Vorſtellungen und Gefühle, die es in ſich aufnimmt, etwas allen Religionen gemeinſchaftliches zum Grunde liegt. Was dieſes Gemeinſchaftliche iſt, das allen Religionen zum Grunde liegt, läßt ſich nur welthiſtoriſch nachweiſen.

Das Allgemeine in der Religion als einem pſychologiſchen und welthiſtoriſchen Factum iſt die ſchon oben näher bezeichnete Verehrung einer geiſtigen, über die menſchliche Natur erhabenen Macht. Die Vieldeutigkeit des

Wortes geiſtig gehört zu dieſer alle Religionen umfaſſenden Erklärung. Denn geiſtig oder, in der Schulſprache, pſychiſch nennen wir alles, was von einem Vermögen zu denken und zu empfinden ausgeht. Es gehört viel dazu, ehe dem Menſchen einigermaßen klar wird, was das Denken und Empfinden in ſeiner Natur iſt. Die Begriffe, die er ſich von ſeiner eignen Geiſtigkeit macht, überträgt er bald in die körperliche Natur; bald trennt er ſie von dieſer. Daß er ſie in die körperliche Natur überträgt, iſt der erſten Entwickelung dieſer Begriffe am angemeſſenſten; denn der Menſch erkennt ja ſein eignes Denken und Empfinden nur in ſeiner menſchlichen Natur, zu der auch der Körper gehört. Die Verehrung von Göttern in menſchlicher Geſtalt iſt eine wahrhaft natürliche Religion. Aber die Verbindung des Empfindens mit dem körperlichen Organismus leitet auch auf den mehr umfaſſenden Begriff vom Leben. In dieſen ſchwankenden Begriff läßt ſich ſo vielerlei aufnehmen und auflöſen, daß der Unterſchied zwiſchen dem Geiſtigen und dem Körperlichen immer problematiſcher wird, und ein geiſtiges oder pſychiſches Daſeyn überall ſich zu offenbaren ſcheint, wo wir etwas den menſchlichen Lebensfunctionen Aehnliches, wäre es auch nur in einer nicht bloß mechaniſch ſcheinenden Bewegung, wahrnehmen, oder wahrzunehmen glauben. Sehr natürlich entſtand daher auch die Meinung, daß ein Gegenſtand der religiöſen Verehrung alle Geſtalten einnehmen könne, die ein Leben in ſich zu ſchlieſſen ſcheinen. So verwandelte ſich nach und nach auch in den Schulen der Philoſophen der muthmaßliche Begriff von einem allgemeinen Leben der Natur in den Begriff von einer Weltſeele als dem wahrhaft göttlichen Weſen. Aber der Fetiſchdienſt, wie man ihn nennt, oder die religiöſe Verehrung lebendiger und gewiſſermaßen geiſtiger Naturkräfte ſchließt doch, nach allem, was wir von ihm wiſſen, auch auf ſeinen unterſten Stufen eine myſtiſche Perſonification dieſer Naturkräfte in ſich. Etwas der individuellen Vernunft, die in der menſchlichen Natur denkt, Aehnliches wird immer in dieſe Perſonificationen übertragen. Gleichwohl ſteht das geiſtige Daſeyn nach allen dieſen religiöſen Anſichten unter materiellen Bedingungen.

Ueber alle materielle Bedingungen ſich zu erheben, um einen reinen Geiſt, der keine Geſtalt hat, und dieſen als ein vernünftiges Urweſen anzubeten, ſetzt eine ſolche Schärfe der Abſtraction voraus, daß Religionen, denen dieſer Begriff von Gott zum Grunde liegt, aus den natürlichſten Vorſtellungen, die ſich der Menſch von einem geiſtigen Daſeyn macht, nicht entſpringen konnten. Wo wir dergleichen Religionen finden, müſſen wir vorausſetzen, daß ſie entweder von einem kühn philoſophirenden Kopfe ausgegangen ſind, oder, daß das göttliche Weſen in dieſem höheren Sinne des Worts als ſolches ſich ſelbſt den Menſchen unmittelbar kund gethan oder offenbart hat, und daß in dieſem zweiten Falle alle auf dieſen Begriff von Gott gegründete Religionen, wenn ſie auch der Offenbarung nicht treu geblieben, doch durch Ausartung einer ſolchen unmittelbaren Gotteskenntniß aus ihr entſtanden ſind.

Auf die Frage, welche von beiden Vorausſetzungen ſich behaupten kann, läßt ſich philoſophiſch und hiſtoriſch antworten. Die Philoſophie muß durch Analyſe des menſchlichen Erkenntnißvermögens zeigen, ob und wie der menſchliche Verſtand, unabhängig vom Glauben an eine beſondre göttliche Offenbarung, zu dem Begriffe von einem reinen und abſoluten Vernunftweſen gelangen kann. Dieß zu zeigen, ſcheint gar nicht ſchwer, wenn man ſich an die in den Schulen der neueren Metaphyſik ſogenannten Beweiſe des Daſeyns Gottes erinnert. Oder wir dürfen nur mit Kant, der dieſe Beweiſe durch eine neue Kritik der Vernunft zu zernichten ſuchte, uns das reine und abſolute Vernunftweſen als ein Ideal vorſtellen, das der denkende Geiſt in ſich erzeugt, wenn wir die Idee des Abſoluten erſtens ſubſtanzialiſiren, dann hypoſtaſiren, oder über die Natur hinausrücken, und endlich perſonificiren. Aber durch dieſes analytiſche Verfahren kann doch nicht bewieſen werden, daß der menſchliche Verſtand, ganz ſich ſelbſt überlaſſen, auf eine ſolche Art die *älteſten* Religionen, denen der Begriff von einem reinen, über alle materiellen Bedingungen des Daſeyns erhabenen Urgeiſte zum Grunde liegt, in die Welt eingeführt habe. Aus der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie lernen wir, daß keinem der ausgezeichnetſten Denker unter den griechiſchen Philoſophen bis auf Anaxagoras auch nur der Begriff von einem reinen Vernunftgotte klar wurde *h*); daß auch Anaxagoras dieſen Begriff verſinnlichte durch einen erdichteten, Alles durchdringenden Aether; daß ſelbſt Plato in ſeinen Begriff von Gott als einem reinen und abſoluten Vernunftweſen nicht das abſolute Hervorbringungs- oder eigentliche Schöpfungsvermögen aufnahm *i*); daß bald nach Plato der ältere Begriff von Gott als einer mit der Materie zuſammengewachſenen Weltſeele wieder der herrſchende in den griechiſchen Schulen wurde *k*); daß die neu-platoniſche Philoſophie ihren Begriff von Gott als einem reinen und abſoluten Geiſte großen Theils den orientaliſchen Religionen verdankt, deren Geſchichte über die älteſte griechiſche Philoſophie hinausreicht; und daß auch der neu-platoniſche Gott durch das aus der indiſchen Mythologie entſprungene Emanationsſyſtem Plotin's und deſſen Nachfolger in den Strudel des Pantheismus gezogen wurden, wo das abſolute Vernunftweſen das Bewußtſeyn und die Perſönlichkeit verliert, und mit den materiellen Bedingungen des Daſeyns in Eins zuſammenfließt *l*). Es muß alſo wenigſtens ein beſonderes Hinderniß im menſchlichen Geiſte liegen, das die Abſtraction, die erſtens zum Begriffe von Gott als einem rein geiſtigen Weſen, und weiter zum Begriffe von dieſem Weſen als einem rein vernünftigen und ſchöpferiſchen Urweſen führt, ſehr erſchwert, obgleich die Geſchichte der neueren Metaphyſik, und noch mehr die Geſchichte des Chriſtenthums und der mit dem Chriſtenthum verwandten Religionen, beweiſet, wie leicht es dem Verſtande wird, dieſen Begriff feſt zu halten und vielfach zu verarbeiten, wenn er ihn einmal gefaßt hat. Von der hiſtoriſchen Seite verliert ſich der Urſprung dieſes Begriffes unleugbar in einem undurchdringlichen Dunkel. Mag der moſaiſche Jehova noch ſo weit entfernt ſtehen von dem Gotte des Chriſtenthums, ſo iſt er doch ein geſtaltloſer, rein geiſtiger Gott, ein perſönliches Vernunftweſen, und, als ſolches, der alleinige Urgrund alles Daſeyns. Und der Begriff von dieſem Gotte ſollte ſich durch philoſophiſche Abſtraction gebildet haben unter einem Hirtenvolke zu einer Zeit, die, nach allem, was wir von der Geſchichte der Vorwelt wiſſen, ſo weit vor der Entſtehung der eigentlichen Philoſophie liegt? Die Vermuthung, daß Moſes dieſen Begriff von Gott aus der ägyptiſchen Prieſterweisheit entlehnt habe, führt uns nicht weiter. Denn unter welchen Verhältniſſen wären die ägyptiſchen Prieſter dieſer metaphyſiſchen Abſtraction fähig geworden? Nach allem, was wir von der alt-ägyptiſchen Religion noch wiſſen, war dieſe Religion ein myſtiſcher Naturdienſt, mit dem ſich zwar der Begriff von einer als Vernunft in einer ewigen Natur wirkenden Weltſeele, aber nicht der Begriff von einem rein geiſtigen Weltſchöpfer, verträgt. Wollen wir, noch weiter zurückgehend, die ägyptiſche Religion aus der indiſchen ableiten, ſo ſcheint das Räthſel wenigſtens zum Theil gelöſet. Denn die myſtiſchen Beſchreibungen des Urweſens, die ſich in einigen alten noch vorhandenen Sanſcritbüchern, beſonders in dem Buche Upnekhat, finden, ſind zwar pantheiſtiſch im Sinne des Emanationsſyſtems zu verſtehen, das durch conſequente Auslegung immer zum Pantheismus führt, aber ſie legen dem Urweſen, als ſolchem, doch nur geiſtige Eigenſchaften bei. Die Meinung, daß die höheren Religionen, das heißt, diejenigen, denen der Begriff von einem rein geiſtigen Urweſen zum Grunde liegt, von der indiſchen Religion ausgegangen, hat alſo, von dieſer Seite angeſehen, vieles für ſich. Man kann die hiſtoriſche Deduction noch weiter treiben, wenn man annimmt, daß auch die indiſche Religion in ihrer Annäherung zum Pantheiſmus nicht die älteſte der Religionen dieſer Art, und daß ſie gemeinſchaftlich mit der zoroaſtriſchen Religion, deren Oromaſdes oder Ormuzd auch ein reiner Urgeiſt iſt, aus einer noch älteren gefloſſen ſei *m*). Aber je weiter wir die Periode zurückſchieben, da dieſe höheren Religionen entſtanden ſeyn könnten, deſto unbeantwortlicher wird die Frage, wie ein ſpeculirender Kopf in jenen Tagen der Urwelt auf eine Abſtraction gerathen, zu welcher die von keinen vorgefaßten und auf Glauben angenommenen Meinungen gefeſſelte griechiſche Philoſophie nur mit Mühe nach langer Vorarbeit ſich hinauf arbeiten konnte, und die ſie doch nicht zu Ende brachte. Auch reicht keine Geſchichtsurkunde, wenn wir nicht bei der moſaiſchen ſtehen bleiben wollen, bis zu der Zeit hinab, wo der Begriff von einem rein geiſtigen und von der Natur ſchlechthin verſchiedenen Weltſchöpfer ſich zuerſt entwickeln konnte. Denn die ungeheuern mythiſchen Jahrzahlen der Indier können nur von Schwärmern, die ſich über alle Kritik hinausſchwingen, zu den hiſtoriſchen Nachweiſungen gezählt werden. Die Geſchichte der Philoſophie muß alſo Verzicht darauf thun, die Entſtehung des Begriffs von Gott als einem reinen und ſchöpferiſchen Urgeiſte, der mehr, als eine bloße Weltſeele, oder auch als ein geiſtiges Eins in Allem iſt, nachzuweiſen, wenn nicht der Glaube an eine heilige Sage, nach welcher dieſer Gott ſich ſelbſt lange Zeit vor aller Philoſophie den Menſchen kund gethan, nach den Geſetzen der hiſtoriſchen Kritik gerechtfertigt werden kann *n*).

Die Verſchiedenheit und die Verwandtſchaft der Religionen, wie ſie nun einmal ſind, oder waren, laſſen ſich nach mehreren Geſichtspunkten beſtimmen. Für die Philoſophie der Religion iſt aber nicht gleichgültig, welchen Geſichtspunkt man zuerſt, oder vorzugsweiſe, wählt.

Von der moraliſchen Seite angeſehen, ſind mehrere Religionen verwandt, die in theoretiſcher oder ſpeculativer Hinſicht weit von einander abweichen. Die kindiſch-heidniſche Religion der alten Römer hatte bekanntlich keinen unbedeutenden Antheil an der altrömiſchen Volkstugend und Rechtlichkeit. Wenig bekümmert um die Gründe ihres mythiſchen Glaubens und um die kosmiſche Natur der Götter, ehe griechiſche Philoſophie in Rom Eingang fand, waren die Römer ſehr gottesfürchtig im moraliſchen Sinne. Sie ehrten die Götter als Schutzgeiſter ihres öffentlichen Wohls, und als Rächer des Unrechts. Ohne klare Begriffe von dem wahrhaft Anbetungswürdigen, auf das ſich die höheren Religionen beziehen, verſcheuchte ein ſtrenges Geſetz aus dem alten Rom die aus Griechenland herübergekommenen Bacchanalien, ſobald man entdeckt hatte, zu welchen unſittlichen Thorheiten die ſchmutzige Symbolik dieſes myſtiſchen Cultus führte. Eine ſolche Symbolik war mit den römiſchen Begriffen von der Würde der Götter unvereinbar, obgleich dieſe Götter urſprünglich einerlei mit den griechiſchen waren, alſo auch mit den Myſterien zuſammenhingen, durch welche die Zeugungskraft der Natur als das Göttliche in ihr ſchamlos ſymboliſirt wurde.

Die gewöhnliche arithmetiſche Eintheilung der Religionen in *monotheiſtiſche* und *polytheiſtiſche* iſt zur genaueren Unterſcheidung einer Religion von der andern weder in moraliſcher, noch in ſpeculativer Hinſicht hinreichend. In den Augen des jüdiſchen Volks war ſein Jehova zwar der alleinige Gott, aber ein bloßer Nationalgott, der nur ſein auserwähltes Volk zu beglücken und immer mächtiger zu machen verheiſſen hatte, wenn es ſeinen Geſetzen treu bleiben würde. Und wie viele Gläubige mag es noch immer in der Chriſtenheit geben, in deren Vorſtellungsart der alleinige Gott ſich auf eine andre ungöttliche Art anthropomorphiſirt! Wie der Monotheismus in den Polytheismus und dieſer in jenen übergehen kann, zeigt die indiſche Religion, man mag von der Braminenweisheit zum Volksglauben der Hindus hinab, oder von dieſem zu jener hinaufſteigen. Und welche Stelle dem Pantheismus unter den religiöſen, oder irreligiöſen Syſtemen angewieſen werden ſoll, geht aus dem Gegenſatze zwiſchen Monotheismus und Polytheismus auch nicht hervor. Auf den Pantheismus läßt ſich ſehr leicht ein Polytheismus gründen, der von dem indiſchen nicht ſehr abweicht, oder auch ein andrer, der ſich dem gemeinen Sternendienſte und ſelbſt dem roheſten Fetiſchglauben nähert *o*).

Ueberhaupt muß man in den wirklichen Religionen eben ſo wenig, als in den wirklichen Charakteren der Menſchen, die Conſequenz ſuchen, der die Philoſophie nachſtrebt. Eine Menge zufälliger Umſtände, die in der Bildung einer menſchlichen Denk- und Sinnesart zuſammenwirken, bringen beſonders durch den hiſtoriſchen Zuſammenfluß verſchiedenartiger Meinungen in einem Ganzen, das als Religion hervortritt, eine ſolche Vermiſchung der mannigfaltigſten Beſtandtheile hervor, daß an eine philoſophiſche Ueberſicht des innern Zuſammenhangs und der innern Verſchiedenheit der Religionen nicht zu denken iſt, wenn man nicht den Standpunkt der empiriſchen oder hiſtoriſchen Vergleichung verläßt, um einen ſpeculativen zu wählen, der im Innern der allgemeinen Menſchenvernunft liegt, und von welchem aus die pſychologiſche Möglichkeit aller Religionen im voraus ſich überſchauen läßt. Einen ſolchen Standpunkt finden wir in der *Idee des Ewigen und Unendlichen*, oder, wie man jetzt ſpricht, des *Abſoluten*.

Auf die Idee des Abſoluten bezieht ſich alle Religion, auch wenn ſie, auf ihren unteren Stufen, noch ſo weit vom klaren Bewußtſeyn dieſer Idee entfernt iſt. Denn das Gefühl der menſchlichen Endlichkeit, die ſubjective Grundlage des religiöſen Bedürfniſſes, iſt mit einer, wenn auch noch ſo dunkeln, Ahndung des Unendlichen, was es auch ſei, nothwendig verbunden, weil alles Denkbare, das ein Gegentheil hat, auf dieſes Gegentheil ſich bezieht. Wer noch nicht begriffen hat, daß ohne Vorausſetzung von etwas Ewigem und Unendlichen gar nichts Entſtandenes und Endliches vernünftigerweiſe gedacht werden kann, trägt doch als denkendes Weſen die Ahndung dieſer Wahrh in ſich. Daß die Idee des Abſoluten eine rei Vernunftidee iſt, und daß dieſe Idee von der Ve nunft, im ganzen Sinne des Worts, gar nic getrennt werden kann, muß freilich die Philoſophi erſt beweiſen; aber auch ehe ſie es bewieſen hat ſteht die pſychologiſche Thatſache feſt; daß da Gefühl unſrer Endlichkeit die Idee des Unendliche aus den Tiefen unſers Geiſtes hervorruft. Je mehr deßwegen eine Religion ſich läutert und über den gemeinen Aberglauben erhebt, deſto beſtimmter entwickelt ſich in ihr die Idee des Abſoluten. Irgend etwas, das der Vernunft ähnlich iſt, muß aber in dem Gegenſtande der religiöſen Verehrung erkannt, oder durch die dichtende Einbildungskraft in ihn hinein gelegt werden. Die höchſte aller religiöſen Ideen iſt alſo die von einer ewigen Vernunft. So ſchwer nun auch dem menſchlichen Verſtande werden mag, mit dieſer Idee ins Klare zu kommen, und ſo mannigfaltig dieſe Idee gemißdeutet werden kann, laſſen ſich doch alle möglichen Religionen philoſophiſch überſchauen, wenn wir denjenigen Begriff vom Abſoluten, durch welchen es als ewige Vernunft gedacht wird, zuerſt hervorheben, und in Beziehung auf dieſen Begriff die religiöſen Meinungen ordnen. Nur muß man ſich dann immer daran erinnern, wie ſchwer es der menſchlichen Vernunft wird, ſich ſelbſt zu begreifen. Man muß ſich gefaßt machen auf Vorſtellungsarten, denen ein grundfalſcher, oder willkürlich beſchränkter Begriff von Vernunft überhaupt zum Grunde liegt. Aber eben dieſe falſchen Begriffe, die ſich der Menſch von ſeiner eignen Vernunft machen kann, zeigen ſich in ihrem natürlichen Zuſammenhange, wenn man den metaphyſiſchen Begriff in ſeiner Beziehung auf die Verſchiedenheit der Religionen verfolgt *p*).

Man kann ſich erſtens eine ewige Vernunft denken entweder als ein erdichtetes Gedankending; ein in den Köpfen metaphyſiſcher Grübler durch falſche Abſtraction erzeugtes Hirngeſpinnſt; oder, im contradictoriſchen Gegenſatze mit dieſer Anſicht, als etwas wahrhaft Wirkliches und, als ſolches, wo nicht das Abſolute ſelbſt in jeder Hinſicht, doch wenigſtens etwas zum Abſoluten weſentlich Gehörendes. Von der erſten dieſer beiden Anſichten geht der eigentliche Atheismus aus. Das Abſolute im rein atheiſtiſchen Sinne iſt eine ewige, alles Daſeyn umfaſſende, blinde Natur, die in unendlicher Thätigkeit eine unbeſtimmbare Menge von Formen des Daſeyns und unter dieſen Formen auch die organiſchen erzeugt, in welchen durch eine nothwendige, oder zufällige Zuſammenwirkung blinder Kräfte die geiſtige Individualität oder Ichheit entſteht, die auf ihrer höchſten Stuf als vernünftig hervortritt. Die auf dieſe Art entſtandene Vernunft löſet, nach dieſer Anſicht, ſich wieder auf, wenn die organiſche Form zerfällt, in der ſie entſtand. Mithin hebt der Begriff von einer ewigen Vernunft nach dieſer Deduction ſich ſelbſt auf. Vernünftige Naturgebilde von höherer Art, als die menſchlichen, bleiben aber auch nach dieſem Begriffe vom Abſoluten denkbar, nur als vergängliche Gebilde, von denen wir nichts wiſſen, die wir alſo auch vernünftigerweiſe nicht anbeten können. Wenn ein Naturſyſtem, das in ſeinem Princip atheiſtiſch iſt, dennoch, wie das epikureiſche, eine Art von unſterblichen Göttern zuläßt, kann er ſeine Inconſequenz nur durch blendende Einfälle verbergen.

Eine längere Reihe von Vorſtellungsarten entwickelt ſich, wenn eine ewige Vernunft als wirklich vorausgeſetzt wird. Hier fängt die unendliche Mannigfaltigkeit der religiöſen Meinungen in ſyſtematiſchen Wechſelbeziehungen ſich zu zeigen an. Die Begriffe, die ſich der Menſch von ſeiner eignen Vernunft machen kann, liegen dieſen Wechſelbeziehungen zum Grunde. Beſonders zeichnet ſich hier ſogleich der Begriff von einer Vernunft ohne Bewußtſeyn aus. Daß eine ſolche Vernunft nicht die ſich ſelbſt erkennende menſchliche iſt, und daß ſie gegen alle Bedeutungen ſtreitet, die das Wort Vernunft in der Sprache des gemeinen Lebens hat, bedarf keines Beweiſes. Aber die in der menſchlichen Natur ſich ſelbſt erkennende Vernunft entwickelt ſich erſt mit dem körperlichen Organismus, und kommt nur nach und nach zu dem Bewußtſeyn ihrer ſelbſt. Mußte ſie nun nicht, um ſich entwickeln und zum Bewußtſeyn gelangen zu können, ſchon als *geiſtiges Vermögen* vor dem Bewußtſeyn in der menſchlichen Natur vorhanden ſeyn? Der Begriff von einer Vernunft ohne Bewußtſeyn widerſpricht alſo wenigſtens inſofern nicht ſich ſelbſt, als die Vernunft nur als ein geiſtiges Vermögen, oder als eine Thätigkeit gedacht werden kann. Dieſe Thätigkeit läßt ſich wieder als eine *ewige*, dem *Naturganzen* inwohnende und aus dem Naturganzen in die menſchliche Natur eintretende Thätigkeit denken. So entſpringen der Pantheismus und der Hylozoismus im Gegenſatze mit dem eigentlichen Theismus.

Nach der *pantheiſtiſchen* Vorſtellungsart iſt eine ewige Vernunft ohne Bewußtſeyn das Abſolute ſelbſt. Dieſe Vernunft ohne Bewußtſeyn iſt abſolute geiſtige Thätigkeit. Aus dieſer abſoluten Thätigkeit entſpringt die Natur als eine Allheit von Actionen oder Kräften, und durch dieſe

Actionen oder Kräfte, alſo rein dynamiſch, die in die Sinne fallenden Dinge, die in materiellen Geſtalten erſcheinen, und als ſolche entſtehen und vergehen. Eben dieſe abſolute Thätigkeit iſt einerlei mit dem allgemeinen Princip des *Lebens*. Alles Daſeyn, das als ein materielles in die Sinne fällt, iſt alſo, nach dieſer Lehre, nur eine Erſcheinung des allgemeinen Lebens der Natur. Dieſes Leben ſelbſt aber tritt in organiſcher Geſtalt als ein individuelles hervor, und mit der organiſchen Geſtalt in mancherlei Abſtufungen bis hinauf zum eigentlichen Bewußtſeyn, in welchem eine Individualität, die urſprünglich nur ein Modus des abſoluten Urlebens iſt, ſich ſelbſt erkennt und von allem, was auſſer ihr iſt, aber dennoch mit ihr im Grunde eine und dieſelbe alleinige Urthätigkeit iſt, ſich ſelbſt unterſcheidet. Die ſich ihrer ſelbſt bewußte Vernunft in der Form der menſchlichen Natur iſt alſo nach der pantheiſtiſchen Anſicht nur eine beſondere Thätigkeitsäuſſerung der ewigen, ſich ihrer ſelbſt nicht bewußten Vernunft, und dieſe als abſolute Thätigkeit das ewige Eins in Allem.

Der *Hylozoismus* iſt dem Pantheismus ſo nahe verwandt, daß er mit ihm in einigen ſeiner Modificationen zuſammenfällt. Aber er kann doch von dem Pantheismus darin vorzüglich abweichen, daß er eine ewige Materie dem ewigen Lebensprincip zur Seite ſtellt, und das materielle Daſeyn nicht als bloße Erſcheinung einer geiſtigen Lebensthätigkeit deutet. Beides, das ewige Lebensprincip und die ewige Materie, in Einem Daſeyn vereinigt, ſind dann das Abſolute nach dieſer Vorſtellungsart, welcher der pſychologiſche Gegenſatz zwiſchen dem Geiſtigen und dem Materiellen, das in einer menſchlichen Natur vereinigt iſt, zum Grunde liegt. Aber wenn dieſer Gegenſatz in ſeiner Anwendung auf das Naturganze ſo gedeutet wird, daß die im Naturganzen waltende ewige Naturſeele oder Weltſeele ein Bewußtſeyn ihrer ſelbſt erhält, ſo geht der Hylozoismus ſchon in den eigentlichen Theismus über. Der dem Pantheismus verwandte Hylozoismus identificirt zwar nicht die Weltſeele als eine ſich ihrer ſelbſt nicht bewußte abſolute Vernunft mit allem, was überhaupt exiſtirt und lebt, aber er läßt die Weltſeele als ewiges Lebensprincip eine ſich ihrer ſelbſt nicht bewußte ewige Vernunft in ſich ſchlieſſen und dieſe in einer ewigen Materie auf eine ſolche Art wirken, daß aus ihr eine ſich ihrer ſelbſt bewußte Vernunft in individuellen Formen hervorgeht. Auf dieſen Hylozoismus läuft alle Mythik zurück, nach welcher die ſich ihrer ſelbſt bewußten und mit moraliſcher Freiheit handelnden Götter und Göttinnen aus einem Chaos und einer ewigen Nacht entſprungen ſind. Dieſe Mythik, die dem natürlichen Fetiſchismus begegnet und ſich mit ihm zu einem ſchwankenden Ganzen ausbildet, kann ſich deßwegen auch leicht dem Pantheismus anpaſſen. In die Dichtungskreiſe dieſer Mythik können nachher auch vergötterte Menſchen aufgenommen werden, wenn der Aberglaube den Göttern die Kraft zuſpricht, menſchliche Seelen nach dem irdiſchen Tode in die göttliche Genoſſenſchaft aufzunehmen und ihnen göttliche Vorrechte zuflieſſen zu laſſen. Auf eine andere Art vergöttert dieſe Mythik ausgezeichnete Menſchen, wenn ſie in ihnen Götter verehren lehrt, die ſich nur auf einige Zeit in hiſtoriſche Perſonen verwandelt haben. Was niedrige Schmeichelei in ſpäteren Zeiten, zum Beiſpiele bei der Apotheoſe der römiſchen Imperatoren, zu dieſem Theile der alten Mythik hinzufügte, hat nie zur eigentlichen Religion gehört. Alle dieſe Verzweigungen des Polytheismus hängen mit dem Glauben an eine Weltſeele inſofern zuſammen, als dem Polytheismus überhaupt keine andre Unterlage, als die hylozoiſtiſche, bleibt, wenn er ſich nach einem philoſophiſchen Princip rechtfertigen will.

Eigentlichen Theismus im Gegenſatze mit dem Pantheismus ſowohl, als mit dem Hylozoismus und der zu ihm gehörenden Vielgötterei, nennen wir mit Recht die Lehre, daß eine ſich ihrer ſelbſt bewußte und als abſolut gutes Princip alles Daſeyns mit moraliſcher Freiheit wirkende ewige Vernunft in jeder Hinſicht das Abſolute ſelbſt ſey. Denn von dieſer Lehre geht nicht nur das Chriſtenthum aus, das die Religion des einzigen Welttheils geworden iſt, wo eine Philoſophie ſich gebildet hat, die einen vom Aberglauben unabhängigen Begriff von Gott ſucht; auch abgeſehen von dem Chriſtenthum, iſt nur ein Gott in dieſem und keinem andern Sinne des Worts derjenige, der dem oben erläuterten religiöſen Bedürfniſſe völlig Genüge thut, wenn es im menſchlichen Gemüthe ſich ganz entwickelt hat. Dieſer Gott und kein andrer iſt der Gegenſtand der höchſten Verehrung, weil in ihm allein das Höchſte, das wir zu denken vermögen, mit dem unbedingt Verehrungswürdigen einerlei iſt. Zu erforſchen, ob der Glaube an dieſen Gott ein vernünftiger Glaube iſt, muß das Hauptgeſchäft der Religionsphiloſophie ſeyn. Vollendet aber tritt der eigentliche Theismus erſt da hervor, wo er keine neben der ewigen Vernunft beſtehende ewige Materie zuläßt. Der anaxagoriſche und platoniſche Theismus, der eine ewige Materie dem rein vernünftigen Urweſen nur unterordnet, erklärt zwar auf das bequemſte das unvermeidliche Uebel in der Welt aus dem Widerſtande der Materie, aus der ſich keine beſſere Welt, als die wirkliche, machen ließ; und verehrungswürdig bleibt auch ein ſolcher Gott, der das Seinige gethan hat, die widerſpenſtige Materie ſo weit zu bezwingen, als möglich war, um ſie dem Geſetze einer moraliſchen Weltordnung zu unterwerfen. Aber wenn auch die Metaphyſik nicht beweiſen könnte, daß die Idee des Abſoluten ſo wenig eine Verdoppelung, als eine noch weiter gehende Vervielfachung des Ewigen, zuläßt, mithin nur Ein Weſen als Urgrund alles Daſeyns vernünftigerweiſe gedacht werden kann; ſo kann doch das menſchliche Herz kein unbeſchränktes Vertrauen fühlen zu einem Gotte, der ſelbſt beſchränkt iſt durch eine ewige Materie; und wenn auch ein ſolcher Gott das Seinige gethan hat, iſt er doch minder ehrwürdig, als der Allmächtige, deſſen moraliſche Weltordnung jedes Hinderniß ausſchließt. Wie der beſchränkte Theismus dem Hylozoismus ſich nähert, haben wir ſchon geſehen. Die zoroaſtriſche Verdoppelung des geiſtigen Princips alles Daſeyns nähert ſich mehr dem vollendeten Theismus, weil ſie wenigſtens keinem materiellen Daſeyn Ewigkeit zugeſteht; oder es liegt nach einer andern Erklärung dem zoroaſtriſchen Dualismus ſelbſt ein höherer Theismus zum

Grunde, wenn man, nach einigen Stellen der Zendbücher, annimmt, daß Ahriman, der Urgeiſt des Böſen, der erſte der von Ormuzd oder Oromasd, dem abſolut guten Urgeiſte, geſchaffenen Geiſter, und nur durch Abfall vom Geſetze ſeines Schöpfers ein böſer Geiſt geworden iſt.

Nach dieſen vorläufigen Unterſuchungen können wir auch nicht verlegen ſeyn über den Platz, den wir der Religionsphiloſophie in der Reihe der philoſophiſchen Wiſſenſchaften anweiſen wollen.

Der für unſern Zweck vorläufig erläuterte Begriff der Religion ſtellt die Religionsphiloſophie in die Mitte zwiſchen die Metaphyſik und die allgemeine praktiſche Philoſophie oder die Grundlehren der philoſophiſchen Moral. Denn wenn die Religion nicht auf einer Selbſttäuſchung beruhen ſoll, ſo muß der Gegenſtand der religiöſen Verehrung in ſich ſelbſt exiſtiren, das heißt, nicht in der bloßen Vorſtellung von etwas Wirklichem vorhanden ſeyn. Seit dem Ariſtoteles hat man die philoſophiſchen Unterſuchungen über das in ſich ſelbſt Exiſtirende metaphyſiſch genannt, ſo verſchieden auch die Reſultate dieſer Unterſuchungen ausgefallen ſeyn mögen. Die beſtimmterer Erklärungen über

Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit, und über den urſachlichen Zuſammenhang der Dinge, beſonders aber über das Verhältniß alles Daſeyns zum Abſoluten, und über das durch dieſes Verhältniß beſtimmte Weſen der Dinge, haben freilich den allgemeinen Begriff von Metaphyſik in den Schulen mannigfaltig verengt und erweitert. Auch hier muß jeder Schule die von ihr beliebte Terminologie gegönnt werden, wenn gefragt wird, was Metapyſik heiſſen ſoll. Die allgemein geltende, zwar unbeſtimmte, aber an kein Syſtem dieſer oder jener Schule gebundene Bedeutung des Worts umfaßt alle philoſophiſch angelegten Syſteme, die über das in ſich ſelbſt Wirkliche, wovon jeder menſchliche Geiſt eine nothwendige Vorſtellung in ſich trägt, Aufſchlüſſe geben ſollen.

Dieſem Begriffe von Metaphyſik gemäß verſteht ſich alſo von ſelbſt, daß eine Philoſophie wie die Kantiſche, nach deren Reſultaten der menſchliche Verſtand gar nichts von dem in ſich ſelbſt Wirklichen erforſchen kann, entweder gar keine philoſophiſche Religionslehre zulaſſen, oder ſie auf einen Glauben zurückführen muß, der ſich auch ohne Erkenntniß des in ſich ſelbſt Wirklichen philoſophiſch zu rechtfertigen verſucht. In jedem Falle müſſen aber auch einer ſolchen Religionsphiloſophie Betrachtungen vorangehen, durch welche die Unmöglichkeit einer Erkenntniß des in ſich ſelbſt Wirklichen dargethan werden ſoll; und auch durch ſolche, in der Kantiſchen Schule tranſcendental genannten Betrachtungen bezieht ſich die Religionsphiloſophie wenigſtens negativ auf die Syſteme, die man metaphyſiſch in der allgemein geltenden Bedeutung nennt. Die beſondern Bedeutungen dieſes Worts in der von Kant ſo genannten Metaphyſik der Natur und Metaphyſik der Sitten gehen uns hier nichts an. Eben ſo wenig gehört ſchon hierher die Kritik einer andern Religionslehre, nach welcher das Metaphyſiſche als Gegentheil des Phyſiſchen aufgeſtellt, und, als ſolches, für einerlei mit dem Sittlichen und Göttlichen erklärt wird. Das Wahre, das dieſer Lehre zum Grunde liegt, und auch der Jacobi'ſchen Philoſophie angehört, bedarf einer beſondern Erläuterung 9).

Durch keine Philoſophie, die das Sittliche für das Göttliche im Menſchen erklärt und die Moral mit der Religionslehre auf ein gemeinſchaftliches Princip der Erkenntniß des Ueberſinnlichen zurück führt, werden zur Begründung der philoſophiſchen Religionslehren die Unterſuchungen entbehrlich gemacht, durch die zuerſt im Allgemeinen erforſcht werden ſoll, wie unſer Verſtand zu dem Begriffe vom in ſich ſelbſt Wirklichen gelange, und wie er dieſen Begriff mit den Begriffen vom Möglichen und Nothwendigen und vom urſachlichen Zuſammenhange der Dinge verbindet, um ein Urtheil über die Wirklichkeit eines göttlichen Weſens verſtandesmäßig zu rechtfertigen. Aber durch alle eigentlich metaphyſiſchen Unterſuchungen kann dennoch keine philoſophiſche Religionslehre zu Stande gebracht werden, weil der Begriff vom Göttlichen, wie wir geſehen haben, auch ein *moraliſches* Element hat, von welchem die Metaphyſik in der alten und gewöhnlichen Bedeutung, der wir hier folgen, nichts weiß. Was die geiſtige Exiſtenz, die der Gegenſtand religiöſer Betrachtungen iſt, zu einem Gegenſtande der Anbetung macht, das iſt das moraliſche Element des Göttlichen. Entweder müſſen alſo auch die Unterſuchungen über das wahrhaft Ehrwürdige, das mit dem Guten in der moraliſchen Bedeutung einerlei iſt, in das Gebiet der Metaphyſik hinübergezogen werden, wo ſie nicht wohl unterzubringen ſind, wenn man dieſem Worte nicht eine neue Bedeutung geben will; oder die Religionsphiloſophie muß, mit der allgemeinen praktiſchen Philoſophie übereinſtimmend, den moraliſchen Begriff vom Guten als einen ihrer Elementarbegriffe erörtern, und nur dadurch von der allgemeinen praktiſchen Philoſophie ſich unterſcheiden, daß dieſe den Begriff vom Guten in Beziehung auf menſchliche Handlungen und Geſinnungen, die Religionsphiloſophie aber denſelben Begriff in Beziehung auf die Eigenſchaften eines Gegenſtandes der Anbetung erläutert.

Anmerkungen.

a) Seite 12. Ueber das Verhältniß der Jacobi'ſchen Glaubenslehre zum chriſtlichen Offenbarungsglauben ſind ſehr verworrene Meinungen im Umlaufe. Noch kürzlich hat ein Schellingianer, einer der geiſtvolleren dieſer Schule, Profeſſor Steffens in Breslau, der, wie alle Schellingianer, der Jacobi'ſchen Philoſophie den Rücken zukehrt, die Lehre, die er nur vom Hörenſagen zu kennen ſcheint, mit der Bemerkung abgefertigt, Jacobi halte ſich gläubig an die Bibel, und der Mann der Wiſſenſchaft, der abſoluten nämlich oder der ſchellingiſchen, habe mit dieſem Bibelgläubigen eigentlich nichts zu verhandeln. (Im erſten Bande der vermiſchten Schriften des Hrn. Steffens.) Eben dieſer Meinung ſcheinen mehrere unſerer neueſten theologiſchen Supernaturaliſten zu ſeyn. Und doch darf man, um über dieſen Punkt ſich ſelbſt zu unterrichten, nur mit einiger Aufmerkſamkeit den an Claudius, den Wandsbecker Boten, in der Form einer Recenſion gerichteten Anfang der Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (Jacobi's Werke, Band III. S. 263.) durchdenken. Man vergleiche damit den entſchieden ausgeſprochenen Superrationalismus des Wandsbecker Boten in den letzten Bänden ſeiner Werk (nach der neuern Ausgabe: *Matthias Claudius Werke*, Band III. u. IV.). Daß Jacobi den chriſtlichen Offenbarungsglauben ehrte, leidet keinen Zweifel. Ob, oder in welchem Sinne er aber ſich ſelbſt zu dieſem Glauben bekannte, hat er in keiner ſeiner Schriften ausdrücklich dem Publicum geſagt, auch nicht in den öffentlich bekannt gewordenen ſeiner vertrauten Briefe an Hamann (*Jacobi's Werke*, Band IV. Dritte Abtheilung.). Bis jetzt hat alſo niemand ein Recht, vor dem Publicum hierüber abzuſprechen. Ueberhaupt iſt in Jacobi's Schriften nirgends die Rede von einer beſondern, hiſtoriſch documentirten göttlichen Offenbarung, auſſer in der oben angeführten Recenſion der Werke des Wandsbecker Boten. Deſto deutlicher ſpricht ſich der große Unterſchied zwiſchen *Supernaturalismus* und *Superrationalismus* in Jacobi's ſpäteren Schriften aus, ſeitdem das Wort *Vernunft* in der Sprache der deutſchen Philoſophie mehr bedeutet, als ein Vermögen der Erkenntniß durch Schlüſſe. Da tritt der Jacobi'ſche Offenbarungsglaube als reiner Vernunftglaube, der auf dem unmittelbaren Bewußtſeyn des Göttlichen ruht, unverkennbar hervor. Dieſer Vernunftglaube kann neben einem hiſtoriſch documentirten Offenbarungsglauben, aber auch ohne ihn beſtehen. Supernaturaliſtiſch iſt dieſer Glaube, weil der denkende Geiſt nur dadurch deſſelben fähig wird, daß er ſich über alles, was als Natur in die Sinne fällt, und auch über den natürlichen Cauſalnexus der Dinge, erhebt. Aber von einem ſuprarationaliſtiſchen, über die Vernunft erhabenen Ueberzeugungsprincip weiß die Jacobi'ſche Philoſophie, als Philoſophie, nichts.

[illegible]

b) Seite 12. Hamann drückt ſich hierüber am kräftigſten aus in ſeinen Sokratiſchen Denkwürdigkeiten, die ohne Zweifel zu dem enthuſiaſtiſchen Intereſſe, mit dem ſich Jacobi, ein damals noch junger Mann, an ihn anſchloß (denn dieſe Denkwürdigkeiten kamen ſchon im Jahre 1760 heraus), den erſten Grund gelegt haben. Daß es eine über das Wiſſen erhabene Ueberzeugung gebe, und daß dieſe Ueberzeugung zuſammenhänge mit dem Bewußtſeyn einer echt ſokratiſchen Unwiſſenheit, wagte Hamann den Philoſophen ſeines Zeitalters ins Geſicht zu ſagen, unbekümmert darum, daß dieſe Philoſophen ihn als einen Phantaſten verlachen würden. In dieſer Beziehung ſagt er: „Die Unwiſſenheit des Sokrates war Em-
„pfindung. Zwiſchen Empfindung aber, und einem
„Lehrſatze, iſt ein größerer Unterſchied, als zwiſchen
„einem lebenden Thiere und einem anatomiſchen Ge-
„rippe deſſelben. Die alten und neuen Skeptiker mö-
„gen ſich noch ſo ſehr in die Löwenhaut der ſokrati-
„ſchen Unwiſſenheit einwickeln, ſo verrathen ſie ſich
„durch ihre Stimme und Ohren. Wiſſen ſie nichts,
„was braucht die Welt den gelehrten Beweis davon?
„u. ſ. w." — Dann fährt er fort: „Unſer eignes
„Daſeyn und die Exiſtenz aller Dinge auſſer uns,
„muß geglaubt werden. Was man glaubt, hat
„nicht nöthig, bewieſen zu werden. — Der Glaube
„iſt kein Werk der Vernunft, und kann daher auch

„keinem Angriffe derſelben unterliegen; weil Glauben „ſo wenig durch Gründe geſchieht, als Schmecken „und Sehen" (Hamann's Werke, herausgegeben von Roth, Band II. S. 36.). Unverkennbar zeigt ſich hier das Princip der intellectuellen Sympathie zwiſchen Hamann und Jacobi, der bekanntlich auch das Bewußtſeyn des Nichtwiſſens für das höchſte im menſchlichen Geiſte erklärte, und ſein religiöſes Glaubensbekenntniß, worin aber nicht, wie bei Hamann, vom Glauben an die chriſtliche Offenbarungslehre die Rede iſt, an jenes Bewußtſeyn anknüpfte.

c) Seite 15. Plato bedient ſich des Wortes αἴσθησις auch in Beziehung auf göttliche Dinge. Er ſpricht z. B., wenn ich nicht irre, im Phädon, von φήμαις καὶ μαντείαις καὶ αἰσθήσει τῶν θεῶν.

d) Seite 17. Schon im Lehrbuche der philoſophiſchen Vorkenntniſſe (zweite Aufl. S. 35 — 42.) habe ich auf die Unzulänglichkeit der neueren Zertheilung der geiſtigen Vermögen des Menſchen in ein Erkenntnißvermögen, Begehrungsvermögen, und Gefühlsvermögen, aufmerkſam zu machen geſucht.

e) Seite 20. Auch bei dem Kirchenvater Lactanz hat das Wort religio noch die altrömiſche moraliſche Bedeutung, die von der Gotteserkenntniß oder dem chriſtlichen Glauben, den dieſer Kirchenvater die wahre

Weisheit (sapientia) nennt, unterſchieden wird. Ubi autem, ſagt er, sapientia cum religione inseparabili nexu cohaeret, utrumque verum esse necesse est; quia et in colendo sapere debemus, et in sapientia colere. *Lactantii institutiones de vera sapientia*, libr. IV. cap. 3.

f) Seite 23. Ueber die zum Naturmyſticismus der griechiſchen Mythologie gehörenden und von Aeſchylus und Sophokles meiſterhaft in das Gebiet der griechiſchen Tragödie hinübergezogenen Begriffe von der göttlichen Gerechtigkeit eines ewigen Schickſals habe ich beſtimmtere Erläuterungen zu geben geſucht in der Abhandlung: De justitia fabulosa ad rationem philosophicam tragoediarum Graecarum pertinente. *Commentationes recentiores societatis reg. scient. Gottingensis.* Vol. II.

g) Seite 29. Gern erwähne ich bei dieſer Gelegenheit mit Achtung der geiſtvollen Reden über die Religion von Schleiermacher. Aber gegen den in dieſen Reden aufgeſtellten allgemeinen Begriff von Religion muß ich mich auf das beſtimmteſte erklären. Auch hat dieſer Begriff, ſo viel ich weiß, wenigen Beifall gefunden auſſerhalb der bekannten Schule, aus der er hervorgegangen iſt. — Beinahe möchte man wünſchen, unſere Sprachgenoſſen hätten, anſtatt das lateiniſche Wort religio aufzunehmen, mit dem altdeutſchen Worte Gottesdienſt ſich begnügt, wie die Holländer, die noch in ihrer Sprache kein anderes Wort für Religion haben, als, *Godsdienst*.

h) Seite 84. Auch Anaxagoras, dem bis dahin in allen Darſtellungen der griechiſchen Philoſophie die verdiente Ehre widerfahren iſt, als derjenige Philoſoph aufgeführt zu werden, der zuerſt den wahren Begriff von Gott einigermaßen gefaßt habe, hat kürzlich ſich gefallen laſſen müſſen, durch das Urtheil eines neuen Bearbeiters der Geſchichte der ioniſchen Schule unter die Naturphiloſophen Thales, Anaximander, Anaximenes u. ſ. w. herabgeſetzt zu werden, weil er das reine Vernunftweſen über die materielle Natur ſtellte und von ihr trennte. Man ſehe Dr. Ritter's Geſchichte der ioniſchen Philoſophie (Leipzig, 1821.). Freilich, ein Zögling und Anhänger der pantheiſtiſchen Naturphiloſophie, die jede von ihr abweichende Lehre tief unter ſich ſieht, muß ſo urtheilen. Was dieſer Kritiker beiläufig zur Abfertigung einer andern Darſtellung der ioniſchen Philoſophie (De primis philosophorum Graecorum decretis physicis. *Commentationes recent. soc. reg. scient. Gotting.* Vol. II.) vorbringt, beweiſet, daß er dieſe Abhandlung nur aus einem Auszuge in den gelehrten Anzeigen kennt, und daß er die mehr umfaſſende Fortſetzung dieſer Unterſuchungen in der Abhandlung: De originibus rationis dynamicae apud veteres philosophos investigandis, im dritten Bande der eben citirten Commentationen, nicht ſeiner Aufmerkſamkeit gewürdigt hat. Freilich erſcheinen in dieſen Beiträgen zur Erläuterung der alten Naturphiloſophie auch die Lehren des den Pantheiſten ſo werthen Heraklit in einem andern Lichte. Dem Dualismus des Anaxagoras ſoll hier übrigens gar nicht das Wort geredet werden.

i) Seite 34. Die neueren Ausleger der platoniſchen Philoſophie haben hinlänglich gezeigt, daß man in dieſe Philoſophie eine ihrem ganzen Geiſte widerſtreitende Lehre hineindeutete, als man noch in ihr den chriſtlichen Begriff von der Weltſchöpfung zu finden glaubte. Plato's Gott iſt ein abſolut reiner Geiſt, der einer von ihm ſchlechthin verſchiedenen ewigen Materie (obgleich das Wort ὕλη in dieſer metaphyſiſchen Bedeutung bei Plato noch nicht vorkommt), deren Daſeyn dem göttlichen tief untergeordnet iſt, ſeinen ewigen Ideen eingehaucht*, und dadurch aus ihr eine materielle Welt gebildet hat, in welcher alles zu einer beſtimmten Claſſe, Gattung und Art von Dingen gehört, deren natürliche Form (εἶδος) alſo gleichſam das Abbild einer göttlichen Idee iſt. Die doppelte Bedeutung des Wortes εἶδος (forma und species) kommt in der griechiſchen Sprache dieſer platoniſchen Anſicht der materiellen Dinge entgegen. Abgeſehen von der Form, die aus dem göttlichen Verſtande abſtammt, ſind die materiellen Dinge bei Plato nicht viel mehr, als nichts, aber darum doch, dem Stoffe nach betrachtet, immer auch ein gewiſſes Etwas, das die göttliche Weisheit nehmen muß, wie ſie es findet, und das eben deßwegen, nach Plato, die erſte Urſache alles Uebels in der Welt iſt, weil in ihr immer etwas zurückbleibt, das der bildenden Kraft der göttlichen Vernunft entgegenwirkt. Um dieſen metaphyſiſchen Dualismus dreht ſich nicht nur die ganze Kosmologie Plato's; auch ſeine Moral weiſet durchgängig auf einen ewigen Gegenſatz zwiſchen einem geiſtigen und einem materiellen Urgrunde des Daſeyns zurück. Daher findet ſich bei Plato keine Spur des Emanationsſyſtems, das erſt lange nachher durch die alexandriniſchen Neuplatoniker, beſonders durch Plotin, in den echten Platonismus hineinſophiſtiſirt wurde; und eben deßwegen iſt kein Pantheismus, von welcher Art er auch ſey, mit dem echten Platonismus vereinbar. Man vergleiche mit den kosmologiſchen Grundſätzen im Timäus des Plato die hierher gehörenden, ſchon von Buhle und Tennemann nachgewieſenen Stellen im Phädrus, im Philebus, und im vierten und zehnten Buche der Politia. Aber Plato ſcheint allerdings ſich ſelbſt ein wenig von ſeinem, am Ende doch unhaltbaren Dualismus gedrückt gefühlt zu haben. Mehr würden wir über dieſen Punkt wiſſen, wenn wir einige verloren gegangene Schriften des Ariſtoteles noch hätten. Man ſehe die gelehrten und gehaltvollen Nachweiſungen in Prof. Brandis Diatribe academica de perditis Aristotelis libris de ideis et de bono, sive de philosophia. Bonn. 1820. Durch dieſe Nachweiſungen wird auch klarer, wie die Neuplatoniker ſo leicht ſich überreden konnten, durch das hinzugefügte Emanationsſyſtem die echte platoniſche Philoſophie zu ergänzen und zu vollenden.

k) Seite 34. Den problematiſchen Theismus des Ariſtoteles wollen wir hier unberührt laſſen. Daß Ariſtoteles an einen Gott gedacht, der die Materie der körperlichen Dinge hervorgebracht habe, konnten nur die Scholaſtiker ſich einbilden, die in der ariſtoteliſchen Naturphiloſophie und Metaphyſik einen Schlüſſel zu den Grundlehren der chriſtlichen Dogmatik gefunden zu haben glaubten. Der Stoicismus hat ſich über die Begriffe von göttlicher Vernunft und Vorſehung beſtimmt und nachdrücklich genug ausgeſprochen. Man höre nur den beredten Stoiker Balbus im zweiten Buche des Cicero de natura Deorum. Aber aus eben dieſen Grundſätzen, die Cicero aus den Schriften griechiſcher Stoiker entlehnt hat, ſpricht auch unverkennbar der Hylozoismus der griechiſchen Philoſophie oder das Princip der Weltſeele, das ſchon in der joniſchen Naturphiloſophie, nur unter einem andern Namen, und anders gedeutet, eine große Rolle ſpielt. So lange die Begriffe von Geiſt und Materie nicht ſcharf geſchieden wurden, konnte auch in den Schulen von keiner eigentlichen Weltſeele die Rede ſeyn. In der Philoſophie des Thales und ſeiner nächſten Nachfolger herrſcht noch der ältere Begriff von einer allgemeinen Lebenskraft der Natur, derſelbe Begriff, auf welchen auch alle heidniſchen Religionen zurückgeführt werden müſſen, wenn ſie philoſophiſch deducirt werden ſollen, und den wir faſt in allen griechiſchen Schulen wiederfinden, die atheiſtiſchen ausgenommen. Nach dieſer älteſten Naturanſicht ſchließt die vorausgeſetzte Lebenskraft der Natur die Vernunft in ſich. Durch den Proceß der phyſiſchen Zeugung individualiſirt ſich, nach dieſer Anſicht, die allgemeine Lebenskraft der Natur, aus deren ewigem Schooße auf dieſe Art Thiere, Menſchen und Götter hervorgehen. Wo man nun weiter glaubte annehmen zu müſſen, daß die einmal erzeugte lebendige Individualität auch abgeſondert von der organiſchen Form der menſchlichen Natur ſich erhalten könne, alſo durch die Auflöſung des menſchlichen Körpers nicht zerſtört werde, da verwandelte ſich durch eine leichte Abſtraction die lebendige Individualität in eine unſterbliche Seele, die man, nach Belieben, auch wieder durch einen phyſiſchen Zeugungsproceß in eine andere organiſche Form übergehen laſſen konnte. So erſcheint die Metempſychoſe in der ägyptiſchen Mythologie und in den griechiſchen Myſterien folgerecht zuſammenhängend mit einer Religion, deren Grundlage Vergötterung der Natur und der Naturkräfte war. Erſt durch Anaxagoras und Plato wurde die in der menſchlichen Natur denkende Seele zu einem ſelbſtſtändigen, von der materiellen Natur ganz verſchiedenen, rein geiſtigen Weſen erhoben. Nun erſt konnte auch der Begriff von einer eigentlichen Weltſeele, die ſich zum materiellen Naturganzen verhält, wie die menſchliche Seele zum menſchlichen Körper, klarer hervortreten. Mit dem Begriffe von einer ſolchen ſich ihrer ſelbſt bewußten Weltſeele ließ ſich füglich der Glaube an eine göttliche Vorſehung und moraliſche Weltregierung verbinden. Dahin deutet denn auch die ganze Religionsphiloſophie der Stoiker. Aber vom Hylozoismus zum Pantheismus iſt auch nur ein Schritt. Es darf uns alſo auch nicht wundern, die Religionsphiloſophie einiger ſpäteren Stoiker ſich faſt pantheiſtiſch ausſprechen zu hören, wie z. B. in den Worten, die der Dichter Lucan ſeinem ſtoiſchen Helden Cato in den Mund legt: Juppiter est quodcumque vides, quocunque moveris.

k) Seite 34. In einer Abhandlung, die mit dem fünften Bande der Commentationes recentiores der

Göttingiſchen Societät der Wiſſenſchaften herausgekommen iſt, habe ich überzeugend darzuthun geſucht, daß die beiden durchaus unplatoniſchen Grundlehren der neuplatoniſchen Philoſophie Plotin's, den unſere naturphiloſophiſchen Pantheiſten, nach ihren Grundſätzen ganz recht, über Plato zu ſtellen geneigt ſcheinen, die myſtiſche Anſchauungslehre und die vom eigentlichen Pantheismus kaum zu unterſcheidende Emanationslehre, eben ſo wenig von Plotin und ſeinem Lehrer Ammonius erfunden ſind, wie Tennemann glaubt, als ſie überhaupt aus einem griechiſchen Gehirne abſtammen; daß ſie aus der indiſchen Mythologie über Perſien nach Alexandrien gekommen ſind, und über hundert Jahr vor Plotin ſchon in der jüdiſchen Schule, zu welcher Philo gehört, die erſte Veranlaſſung zur Verfälſchung des Platonismus gegeben habe. Ein Auszug aus dieſer Abhandlung, deren Ueberſchrift iſt: Philosophorum Alexandrinorum ac Neo-Platonicorum recensio accuratior, findet ſich in den Göttingiſchen Gel. Anzeigen von 1821, Stück 166.

m) Seite 37. Die beſte Anleitung zum weiteren Nachdenken über das chronologiſche Verhältniß, in welchem die brahminiſche, die zoroaſtriſche und die moſaiſche Religion zu einander ſtehen, findet ſich, meines Erachtens, in Rhode's heiliger Sage der Baktrer, Meder und Perſer (Frankfurt a. M. 1820.), einem Buche, aus dem man überhaupt vieles lernen kann, auch wenn man den ſinnreichen Combinationen, durch die es zu chronologiſchen Reſultaten führen ſoll, nicht beipflichtet.

n) Seite 38. In dem geiſtvollen Werke von Cajetan Weiller, Ideen zur Geſchichte der Entwickelung des religiöſen Glaubens, iſt die Behauptung, daß der menſchliche Geiſt durch ſich allein nicht habe auf den wahren Begriff von Gott gerathen können, am überredendſten durchgeführt.

o) Seite 40. In den pantheiſtiſchen Geſprächen Bruno, oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge, von Hrn. Schelling, heißt es bekanntlich unumwunden: „Mit den Menſchen verglichen, ſind die Sterne (nämlich die Fixſterne als die erſten Lichtemanationen des Unendlichen) unſterbliche Götter.“

p) Seite 43. In dem Lehrbuche der philoſ. Wiſſenſchaften, Theil I. S. 238. findet ſich dieſe Anſicht der Religionen in der Form einer Tabelle.

q) Seite 53. Man ſehe die hierhergehörenden Schriften von Salat, beſonders deſſen Religionsphiloſophie nach der zweiten Auflage von 1821.

II.

Die Wiſſenſchaft und der Glaube

in ihrer

Beziehung auf die Religion.

II.

Die Wiſſenſchaft und der Glaube in ihrer Beziehung auf die Religion.

Aus der allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre, die man, kürzer, auch allgemeine Erkenntnißlehre nennen kann, muß die Religionsphiloſophie denjenigen Theil ihrer Principien ſchöpfen, nach welchen zu entſcheiden iſt, ob der Gegenſtand der religiöſen Verehrung zu den wirklichen, oder zu den erdichteten Gegenſtänden gezählt werden ſoll, und ob und in welcher Bedeutung der menſchliche Geiſt die Wirklichkeit dieſes Gegenſtandes entweder eigentlich erkennen, oder nur glauben kann. Was überhaupt Erkenntniß und Glaube heiſſen ſoll, bedarf einer Erörterung, die in ihrem ganzen Umfange ſich auf alle möglichen Unterſcheidungen zwiſchen Wahrheit und Irrthum bezieht. In abgeſonderter Beziehung auf religiöſe und irreligiöſe Meinungen laſſen ſich dieſe Unterſuchungen kürzer faſſen. Aber wenn man die allgemeine Theorie des Wiſſens und Glaubens, ſo weit ſie die Religion angeht, in die Analyſe der Vorſtellungen, die der Menſch ſich von Gott und göttlichen Dingen machen kann, verweben will, ſind einige weſentliche Erklärungen nöthig, die auf das ganze Feld der Religionsphiloſophie ein helleres Licht werfen. Wir wollen dieſe Erklärungen in eine Ordnung zu ſtellen ſuchen, die jedem voreiligen Dogmatismus den Weg verſperrt. Denn dem voreiligen, von willkürlichen Vorausſetzungen, die Einer dem Andern nachſpricht, ausgehenden Dogmatismus iſt es beſonders zuzuſchreiben, daß in dem unaufhörlichen Wechſel der Meinungen gewöhnlich nur ein grundloſes Syſtem dem andern Platz macht.

Erſte Erklärung.

Die Vorſtellungen.

Wie gelangt der menſchliche Geiſt zu den Vorſtellungen von Gott, und göttlichen Dingen? Mit der Beantwortung dieſer Frage ſteht und fällt alle Religionsphiloſophie. Dieß zu verſtehen, müſſen wir einen Blick ohne Vorurtheil in die allgemeine Vorſtellungslehre werfen, die ſich in den Schulen ſo mannigfaltig entwickelt, in Frankreich zu der dort ſogenannten Ideologie ausgebildet, in Deutſchland den transſcendentalen Idealismus herbeigeführt, und noch andere Syſteme veranlaßt hat, denen die Religion hat huldigen ſollen.

Jedermann weiß, daß er Vorſtellungen hat, die man, nach dem älteren Sprachgebrauche, auch ſchlechthin Ideen nennt; und überall verſteht man einander, wenn die Rede von Vorſtellungen überhaupt iſt. Aber ſelten achtet man beſonders darauf, daß der Menſch, weil er Vernunft hat, ſich eine Vorſtellung von einer Vorſtellung machen kann; daß er eben dadurch fähig wird, ſeine eigenen Vorſtellungen als Irrlichter zu betrachten, denen er nicht trauet; daß er ebendeßwegen den Vorſtellungen überhaupt, als bloßen Vorſtellungen, nicht trauet. Ueberall verlangt man, daß eine Vorſtellung, um wahr zu ſeyn, übereinſtimmen müſſe mit etwas, das nicht bloße Vorſtellung iſt. Daher die gewöhnliche, oft genug wiederholte, aber von tiefer forſchenden Prüfern auch ſchon als unbefriedigend abgewieſene Erklärung der Wahrheit. Indem wir nämlich, weil wir Vernunft haben, uns eine Vorſtellung machen können von etwas, das mehr, als bloße Vorſtellung, iſt, können wir uns auch Wahrheit als eine Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit ihren Gegenſtänden denken. Wie wir aber zu der Vorſtellung von einem Gegenſtande der Vorſtellung gelangen, darüber hat man ſich im Streite der Schulen noch ſo wenig verſtändigen können, daß auch der allgemeine Begriff von Wahrheit in dieſem Streite längſt untergegangen ſeyn müßte, wenn er nicht auf einem unzerſtörbaren Grunde ruhte, der in jedem Falle mehr, als eine bloße Vorſtellung, ſeyn muß.

Eine Vorſtellung, als ſolche, iſt ein ſubjectiver Zuſtand, ein Geiſteszuſtand, in welchem uns etwas, als etwas, in uns ſelbſt gegenwärtig iſt. Ueber dieſe Erklärung, die nur eine pſychologiſche Thatſache ausſpricht, kann die Philoſophie nicht hinausgehen, wenn ſie ohne metaphyſiſche Vorausſetzung verſtändlich machen will, was wir eine Vorſtellung nennen. Aber in dieſer pſychologiſchen Thatſache liegt auch das Ungenügende, das den Vorſtellungen, als ſolchen, überhaupt anhängt. Denn ſo lange uns das Etwas, was es auch ſei, nur in der Vorſtellung, als ſolcher, gegenwärtig iſt, fehlt ihm ein weſentliches Merkmal der Wahrheit. Auch das erdichtete Etwas iſt uns in einer Vorſtellung gegenwärtig. Darum ſtrebt der denkende Geiſt, der nach Wahrheit verlangt, unabläſſig, aus dem Gebiete der bloßen Vorſtellungen hinauszukommen, um diejenigen Vorſtellungen, die für wahr gelten ſollen, an etwas anzuknüpfen, das von der Subjectivität der Vorſtellungen unabhängig iſt. Man hat das verlangte Merkmal der Wahrheit einer Vorſtellung in dem Bewußtſeyn der Nothwendigkeit gewiſſer Vorſtellungen, z. B. der mathematiſchen, geſucht. Aber auch dieſe Nothwendigkeit läßt ſich als etwas bloß Subjectives denken; das heißt, wir können uns vorſtellen, daß gewiſſe Vorſtellungen zur Natur unſers Vorſtellungsvermögens gehören, und deßwegen für uns eine innere, aber bloß pſychologiſche, Nothwendigkeit haben. Wäre alſo unſer Vorſtellungsvermögen ein anderes, ſo fiele eben damit auch jene Nothwendigkeit weg. Daher wird die alte Subjectivitätsphiloſophie der griechiſchen Sophiſten, die im Grunde mit dem Skepticismus einerlei iſt, durch die Zurückweiſung auf die Nothwendigkeit gewiſſer Vorſtellungen keinesweges erſchüttert. Wahr heißt, nach dieſer Subjectivitätsphiloſophie, in der Sprache der Menſchen, was der Menſch ſich auf eine gewiſſe Art vorſtellen muß, weil er nun einmal ein Menſch iſt. Dieß iſt der Sinn des bekannten Ausſpruches des Protagoras: „Der Menſch iſt (nämlich für ſich ſelbſt) der Maßſtab aller Dinge.“ Plato drückte ſich nicht höflich, aber ſehr treffend aus, als er erwiederte, mit demſelben Rechte könne ein Schwein ſagen, der Maßſtab aller Dinge ſey das Schwein, nämlich die animaliſche Subjectivität dieſer Thierart; oder, mit andern Worten, das grunzende Thier ſtelle ſich die Dinge auf ſeine Art vor, und der Menſch auf die ſeinige; wobei dann natürlicherweiſe die Vernunft, die den Menſchen einer Vorſtellung von Wahrheit fähig macht, nur als ein beſonderes, zur menſchlichen Natur gehörendes Vorſtellungsvermögen in Betracht kommt, und aus dieſem Grunde nicht mehr Autorität hat, als die thieriſche Sinnlichkeit *a*). Der Skepticismus auf ſeiner äuſſerſten Höhe drückt denſelben Gedanken mit andern Worten aus, wenn er ſagt, man könne nicht wiſſen, ob nicht unſer ganzes angebliches Erkennen und Wiſſen eine bloße Selbſttäuſchung ſey, in der wir uns vorſtellen, was der Fluß der Vorſtellungen den Geſetzen der menſchlichen Natur gemäß gerade ſo mit ſich bringt. Die Religion hat ſich vor dieſen Skepticismus eben nicht zu fürchten; denn er iſt den meiſten Menſchen kaum verſtändlich. Aber wir durften ihn hier nicht überſehen, weil er uns zur Entwickelung des allgemeinſten Begriffes vom Glauben hinführt *b*).

Aller Wahn- und Aberglaube entſpringt aus täuſchenden Vorſtellungen. Der Abergläubiſche hängt feſt an gewiſſen Vorſtellungen, denen er vertrauet. Aber auch der Vernünftige muß an gewiſſen Vorſtellungen feſt hängen und ihnen vertrauen, wenn er ſich nicht einem unbedingten Skepticismus ergeben will. Wer räſonnirt, indem er von einem Urtheile zum andern fortſchreitet, hängt feſt an den Vorausſetzungen, die den Schlüſſen zum Grunde liegen. Dieſe Vorausſetzungen ſind aber Verkettungen von intellectuellen Vorſtellungen oder Begriffen, denen man alſo vertrauen muß, um durch Schlüſſe überzeugt zu werden. Von Natur trauet jeder Menſch den Vorſtellungen, die unmittelbar aus ſinnlichen Wahrnehmungen entſpringen; und dieſes Vertrauen macht einen Theil des allgemeinen und geſunden Menſchenverſtandes aus. Aber wie leicht der Menſch auch den Vorſtellungen vertrauet, die Erzeugniſſe der Einbildungskraft ſind, zeigt ſich beſonders in der Geſchichte der Religionen. Mit der Einbildungskraft hat die Vernunft unaufhörlich zu kämpfen, wenn ſie den Aberglauben aus der Religion verſcheuchen will. Aber wenn der Menſch ſeiner eignen Vernunft nicht mehr trauet, was wird dann aus allem menſchlichen Wiſſen? Was iſt nun dieſes zur Natur des menſchlichen

Geiſtes gehörende Vertrauen, ohne welches kein Irrthum, aber auch keine vernünftige Ueberzeugung Statt findet, und das ſogar den Zweifel inſofern begleitet, als auch der Zweifler ſeine Zweifelsgründe nicht bezweifelt? Daß hier von keiner moraliſchen Bedeutung des Wortes *Vertrauen* die Rede iſt, fällt ins Auge. Daher nennt ſich das theoretiſche Vertrauen im Deutſchen mit einem beſonderen Worte *Glaube*. Das Gemeinſchaftliche des moraliſchen und des theoretiſchen Vertrauens iſt merkwürdig genug. Von ungefähr iſt es gewiß nicht gekommen, daß ſogar die moraliſche *Treue* in mehreren Sprachen mit demſelben Worte ausgedrückt wird, das in dieſen Sprachen Vertrauen und Glauben bedeutet. Aber darüber mehr zu ſagen, iſt hier noch nicht der Ort. Auch das moraliſche Vertrauen unter den Menſchen ſetzt ein theoretiſches, das heißt einen Glauben an den moraliſchen Werth des Andern, oder wenigſtens an die ihm natürliche und gewöhnliche Art, zu denken und zu handeln, voraus. Die Frage, was Glaube überhaupt iſt, muß rein theoretiſch beantwortet werden.

Glaube überhaupt iſt ein Geiſteszuſtand, in welchem der Zweifel oder das Schwanken zwiſchen dem, was man für wahr, oder für nicht wahr halten kann, entweder ganz niedergeſchlagen, oder wenigſtens zum Theil aufgehoben wird durch die Anhänglichkeit des Geiſtes an eine beſtimmte Vorſtellung. So mancherlei Urſachen dieſe Anhänglichkeit haben kann, ſo mancherlei Arten des Glaubens giebt es. Oft iſt die bloße Intenſität einer Vorſtellung zum Glauben hinreichend. Alles, was einer Vorſtellung eine gewiſſe Intenſität geben kann, ſchlägt unter gewiſſen Umſtänden auch den vernünftigſten Zweifel nieder. So zweifelt zuweilen ein Verliebter, weil er verliebt iſt, nicht an der Treue ſeiner Geliebten, deren Treuloſigkeit ihm ſogleich einleuchten würde, wenn er nicht verliebt wäre. Alle Gefühle, alle Triebe, alle Leidenſchaften, alle Hoffnungen und Wünſche können Urſachen eines thörichten Glaubens werden. Die Geſchichte der Religionen liefert zur Beſtätigung dieſer pſychologiſchen Wahrheit Beiſpiele in Menge. Es fragt ſich alſo weiter, unter welchen Verhältniſſen ein Glaube *vernünftig* genannt werden darf. Eine befriedigende Antwort auf dieſe Frage ſetzt einen richtigen Begriff von der Vernunft ſelbſt voraus. Aber um uns einen richtigen Begriff von der Vernunft ſelbſt zu machen, müſſen wir erſt den allgemeinen, bloß pſychologiſchen Begriff vom Glauben noch einige Schritte weiter verfolgen.

Was man *weiß*, wird gar oft geſagt, hat man nicht nöthig zu glauben; und indem man ſich ſo ausdrückt, ſtellt man die Wiſſenſchaft über den Glauben. Der auf dieſe Art der Wiſſenſchaft untergeordnete Glaube iſt dann allerdings nur ein mangelhaftes Wiſſen oder eine aus unbezweifelbaren Erkenntnißgründen abgeleitete Vermuthung. Eine ſolche Vermuthung hebt den Zweifel nicht auf; ſie beſchränkt ihn nur in gewiſſer Hinſicht, und läßt ihn in andrer Hinſicht immer noch gelten. Alle Wahrſcheinlichkeit liegt im Gebiete dieſes Glaubens. Die Anhänglichkeit des Geiſtes an die Vorſtellungen, um derer willen man etwas wahrſcheinlich findet, iſt nur Fortſetzung eines als unbezweifelbar vorausgeſetzten Erkennens und Wiſſens. Aber ohne Glauben überhaupt iſt auch kein Erkennen und Wiſſen denkbar. Denn um auch nur ſich vorſtellen zu können, daß man etwas wiſſe, muß man irgend einer Vorſtellung unbedingt vertrauen. Da nun, wie wir geſehen haben, keine Vorſtellung, als ſolche, Glauben verdient, ſo muß dasjenige, was uns vernünftigerweiſe beſtimmen kann, einer Vorſtellung zu trauen, auſſerhalb der bloßen Vorſtellungen liegen. Daher weiſet die ganze Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre auf den Urſprung der Vorſtellungen zurück. Der Senſualiſt glaubt an die Vorſtellungen, die aus ſinnlichen Eindrücken abſtammen; und indem er aus dieſen ſinnlichen

Vorſtellungen auch alle intellectuellen ableitet, gründet er ſein ganzes Wiſſen auf die Sinne, denen er alſo unbedingt vertrauet. Die Vernunft iſt nach der ſenſualiſtiſchen Erklärung des Wiſſens nur Dollmetſcherin und Geſchäftsträgerin der Sinne. Der Rationaliſt, in der philoſophiſchen, nicht theologiſchen Bedeutung des Worts, trauet ſeinen Sinnen und den aus ihnen entſpringenden Vorſtellungen nur unter der Bedingung, daß die Vernunft als ein von der Sinnlichkeit urſprünglich verſchiedenes Erkenntnißvermögen die Ausſagen der Sinne beſtätigt. Aus der Vernunft als einer ſich ſelbſt erkennenden Erkenntnißquelle leitet der Rationaliſt die Vorſtellungen ab, denen er vertrauet. Was er weiß, iſt ihm alſo immer nur inſofern gewiß, als er an die Vernunft glaubt. Ohne allen Glauben an die Vernunft kann ſich aber auch der Senſualiſt nicht behelfen, weil er ſich wenigſtens an die logiſchen Geſetze halten muß, nach denen die Vernunft urtheilt und ſchließt. Glaube überhaupt iſt alſo ein Element des Wiſſens. Der Skeptiker greift das Wiſſen an, indem er dieſen zum Wiſſen überhaupt gehörenden Glauben erſchüttert. Er erſchüttert aber dieſen Glauben, indem er ſich das ganze Erkenntnißvermögen des Menſchen, das ſinnliche ſowohl, als das intellectuelle, als ein bloßes Vorſtellungsvermögen vorſtellt. Widerlegung des Skepticismus wird alſo nur dadurch möglich, daß man dem Skeptiker begreiflich macht, wie er ſeine eigne Vernunft mißdeutet, indem er ſie zu einem bloßen Vorſtellungsvermögen herabwürdigt. Hat er aber in ſeiner ſkeptiſchen Vorſtellungsart den Glauben an die Vernunft verloren, ſo iſt er, für ſeine Perſon, nicht zu widerlegen. Vom Aberglauben kann er dabei weit entfernt ſeyn. Aber auch der Aberglaube, die Schwärmerei und der Obſcurantismus können auf reiche Beute rechnen, wo der Glaube an die Vernunft im menſchlichen Geiſte entweder ſich noch nicht entwickelt hat, oder durch ſkeptiſche Betrachtungen erſchüttert iſt. Wie vieles in einer vernünftigen Religion vom Glauben an die Vernunft abhängt, wird uns beſonders in der Analyſe des reinen Theismus klar werden. Bis dahin läßt ſich auch nicht zeigen, was für eine Art von religiöſem Glauben der reine Vernunftglaube iſt, der *über* dem Wiſſen liegt, aber auch den zum Wiſſen überhaupt, ſofern es in der Vernunft gegründet iſt, weſentlich gehörenden Glauben an die Vernunft überhaupt vorausſetzt c). Ueber den *ſupernaturaliſtiſchen* Offenbarungsglauben, der über die Vernunft erhaben, alſo auch *ſuperrationaliſtiſch* ſeyn ſoll, wird ſich ſchon am Ende dieſer allgemeinen Unterſuchungen über

Wiſſen und Glauben etwas Beſtimmteres ſagen laſſen.

Zweite Erklärung.

Die Sinnlichkeit.

Welch eine Menge von Vorſtellungen unmittelbar aus den körperlichen Functionen der Sinne entſpringen, iſt eben ſo bekannt, als, daß der Menſch von Natur keiner Art von Vorſtellungen mehr vertrauet, als eben dieſen. Eine umſtändliche Widerlegung des pſychologiſchen Idealismus, der dieſen natürlichen Glauben erſchüttert, ſtände hier am unrechten Orte. Um ſo mehr iſt zur Begründung der Religionsphiloſophie an der Berichtigung einiger Begriffe gelegen, die man mit dem vieldeutigen Worte *Sinnlichkeit* verbindet. Von der Erklärung deſſen, was eine ſinnliche Anſchauung iſt, hängt großen Theils auch die Widerlegung des pſychologiſchen Idealismus ab.

Sinnlichkeit in der *erſten* Bedeutung des Worts iſt die Abhängigkeit des Geiſtes von den körperlichen Organen, ohne deren Functionen wir keine Vorſtellung von ſolchen Dingen hätten, die wir *materielle Auſſendinge* nennen. Aber indem das denkende Ich ſich ſelbſt als den beharrlichen Vereinigungspunkt aller ſeiner Thätigkeiten von ſeinen wechſelnden Vorſtellungen unterſcheidet, kann es mit den Vorſtellungen auch die Veränderung nicht verwechſeln, die in ihm vorgeht, wenn es ſinnlich *anſchauet* und *wahrnimmt*. Wer mit den pſychologiſchen Idealiſten die ſinnliche Anſchauung eine unmittelbare Vorſtellung nennt, zerſtört durch dieſe willkürliche Benennung gerade dasjenige, was die Anſchauung von der Vorſtellung unterſcheidet. Denn den bloßen Vorſtellungen, als ſolchen, trauet niemand, wer nicht ſich ſelbſt täuſcht; den wirklichen Anſchauungen aber trauet jedermann, wer bei Sinnen, und nicht durch die dem pſychologiſchen Idealismus zum Grunde liegende willkürliche Verwechſelung der Anſchauungen mit den Vorſtellungen auf den Einfall gerathen iſt, auch die Anſchauungen ſich vorzuſtellen als etwas, das wohl auch nur Vorſtellung ſeyn könnte. Sinnliche Anſchauung iſt einerlei mit der ſinnlichen *Erkenntniß*. Sinnliche *Perception* oder *Wahrnehmung* bedeutet entweder daſſelbe, oder man kann, um ſich genauer auszudrücken, auch die Abſonderung des Einen von dem Andern in der Anſchauung Wahrnehmung nennen. Die metaphyſiſche Möglichkeit der ſinnlich anſchaulichen Erkenntniß erklärt ſich am bequemſten pantheiſtiſch, wenn man annimmt, daß alles Daſeyn, metaphyſiſch betrachtet, ein einziges, alſo das anſchauende Subject mit den angeſchauten Objecten im Grunde einerlei ſei. Wie nun aber auch die metaphyſiſche Möglichkeit der ſinnlichen Anſchauungen erklärt werden mag; immer unterſcheidet das denkende Ich, indem es ſich einer ſinnlichen Anſchauung bewußt wird, dieſe Anſchauung als einen ſubjectiven Zuſtand von einem auſſer uns wirklichen Objecte, das ſich uns durch dieſe Anſchauung unmittelbar kund thut oder offenbart. Wer an dieſe Offenbarung nicht glaubt, kann nach Belieben ſich vorſtellen, er bilde ſich nur ein, etwas von der Anſchauung Verſchiedenes durch die Anſchauung zu erkennen. Aber dieſe beliebige Vorſtellung liegt im erweislichen Streite mit der Vernunft. Denn von einem unmittelbaren Acte der Vernunft geht das Urtheil aus, daß durch die ſinnliche Anſchauung eine von unſrer Subjectivität verſchiedene Auſſenwelt ſich uns kund thut. In der ſinnlichen Anſchauung, als ſolcher, iſt kein Unterſchied zwiſchen der Anſchauung und ihrem Gegenſtande. Eben ſo wenig iſt dieſe Unterſcheidung eine bloße Vorſtellung; denn indem die ſinnliche Anſchauung in das Bewußtſeyn übergeht, das die Vernunft von ſich ſelbſt hat, tritt aus dieſem Bewußtſeyn der Begriff von einem außer uns wirklichen Daſeyn hervor. Wir glauben alſo an einen unmittelbaren Act der Vernunft, wenn wir an eine ſinnlich erkennbare Auſſenwelt glauben. Auch hier zeigt ſich uns der Glaube an die Vernunft als ein Element des Erkennens d).

Die Analyſe des ſinnlichen Erkennens ſcheint die Religionsphiloſophie unmittelbar nichts anzugehen. Denn wer auch an ſinnliche Erſcheinungen eines göttlichen Weſens glaubt, denkt ſich zwar das Göttliche als etwas, das ſich uns durch ſolche Erſcheinungen kund thut, aber er denkt ſich doch, wenn die Religion nicht auf den unterſten Stufen des Fetiſchismus ſtehen bleibt, das Materielle, das wir ſinnlich anſchauen, nicht als das Göttliche ſelbſt. Gleichwohl bedarf die Religionsphiloſophie eines richtigen Begriffes von der ſinnlichen Erkenntniß ſchon deßwegen, weil der Senſualismus oder die Lehre, daß alles menſchliche Erkennen aus ſinnlichen Anſchauungen und Wahrnehmungen entſpringe, der Vater des eigentlichen Atheismus iſt. Der Senſualiſt glaubt unbedingt an ſeine fünf Sinne, und an die Vernunft nur inſofern, als in ihr die urſprünglich ſinnliche Erkenntniß ſich logiſch entwickelt und erweitert. Um in dieſem Glauben conſequent zu ſeyn, will er keine von der bloßen Vorſtellung verſchiedene Wirklichkeit gelten laſſen, auſſer der materiellen, wie ſie in der ſinnlichen Erſcheinung ſich kund thut. Aus dem körperlichen Daſeyn entwickelt ſich das Geiſtige innerhalb der Grenzen der ſinnlichen Anſchauung durch die phyſiſche Fortpflanzung. Der Senſualiſt erklärt alſo den Begriff von einer in ſich ſelbſt wirklichen, nicht phyſiſch erzeugten, nicht mit der körperlichen Materialität urſprünglich identiſchen Geiſtigkeit für ſchimäriſch. Mit dieſer materialiſtiſchen Anſicht des Wirklichen überhaupt verträgt ſich allerdings ein gewiſſer Fetiſchismus als Religion auf ihrer unterſten Stufe. Mit Hülfe der Phantaſie kann der Verſtand dieſen Fetiſchismus ausbilden zum Glauben an eine Weltſeele, die dann aber nichts weiter ſeyn darf, als eine durch die materielle Allheit der Dinge verbreitete Lebenskraft der Natur. So hat ſich immer aus materialiſtiſchen Anſichten des Wirklichen das Heidenthum entwickelt. Aber der Senſualiſt kann auch auf die Hypotheſen des Hylozoismus Verzicht thun. Er kann dem Glauben an perſonificirte Naturkräfte, oder auch an eine Weltſeele, einen bloß poetiſchen Werth einräumen, der keinen wiſſenſchaftlichen Grund hat. Dem von ihm aufgeſtellten Wiſſensprincip getreu, leitet er dann, wie Epikur, auch das Leben aus einer in ſich ſelbſt todten Thätigkeit materieller Beſtandtheile der organiſchen Erzeugniſſe der Natur ab. Er weiß alſo nichts von Göttern, deren Daſeyn nicht auf eine bloße Muthmaßung hinausläuft, mit der man es halten kann, wie man will. Wahrſcheinlich wollte auch Epikur ſeine Lehre von den ſeeligen Göttern, die ſich um die Angelegenheiten der Menſchen nicht bekümmern, in dieſem Sinne verſtanden wiſſen. Der franzöſiſche Materialismus, der conſequent aus dem durch die Lockiſche Schule eingeleiteten Senſualismus hervorgegangen iſt, nennt alle Religion geradezu Aberglauben.

Aber das wahre Verhältniß des Senſualismus zu dem Rationalismus auszumitteln, iſt auch alle Mühe vergebens, wenn man die eigentliche Sinnlichkeit oder organiſche Senſibilität mit dem Empfindungsvermögen in jeder Bedeutung dieſes vielumfaſſenden Worts verwechſelt, wozu beſonders die lateiniſche Sprache Veranlaſſung gegeben hat. Empfindung überhaupt iſt ein ſubjectiver Zuſtand, der jede Vorſtellung, Anſchauung und Wahrnehmung begleitet. Dieſer Zuſtand iſt paſſiv. Er kann, als ſolcher, nur unmittelbar in ſich ſelbſt erkannt werden. Das Erkennen überhaupt, von welcher Art es auch ſei, iſt ein Empfinden inſofern, als in jedem Moment des Erkennens eine gewiſſe Paſſivität mit einer gewiſſen Activität verbunden iſt. Eben darum können wir an den Erkenntniſſen ichts ändern. Der denkende Geiſt muß ſich ihnen ergeben, wie ſie ihm klar werden. Wir erkennen ie Wirklichkeit einer Vorſtellung in uns ſelbſt, ndem wir ihre Gegenwart empfinden. Wir chauen Dinge auſſer uns durch die Sinne an und ehmen ſie wahr, indem wir organiſch empfinden. Daher nennt ſich auch dieſe Anſchauung gewöhnlich Empfindung. Daher die Lehre der Senſualiſten, daß ohne körperliche Organe gar kein Empfinden möglich ſey, mithin auch der innern Wahrnehmung in dem Bewußtſeyn, das der denkende Geiſt von ſich ſelbſt hat, und jeder Vorſtellung, ein körperliches Organ zum Grunde liegen müſſe. Aber wenn dieſe Lehre angenommen wird, muß das Daſeyn eines unkörperlichen und doch ſich ſeiner ſelbſt bewußten Gottes ſchlechthin geleugnet werden; denn wie ohne Empfindung ein Bewußtſeyn und ein Gedanke möglich ſei, davon haben wir gar keinen Begriff. Indem wir unſer eignes Daſeyn erkennen, empfinden wir es. Die innere Selbſtanſchauung, von der alle geiſtige Selbſtkenntniß ausgeht, iſt Empfindung. Unſre Vernunft weiß von ſich ſelbſt nichts ohne die innere Wahrnehmung, die, wie die äuſſere, jene Paſſivität in ſich ſchließt, die wir Empfindung nennen.

Wenn wir von den Empfindungen dasjenige abziehen, was ſie zu Anſchauungen und Wahrnehmungen, alſo zu Elementen des Erkennens macht, ſo erhält die Empſindung inſofern, als ſie unſre ſubjective Natur mit mehr oder weniger Intenſität innerlich bewegt, und in dieſer Beziehung kein Element des Erkennens iſt, im Deutſchen noch den beſondern Namen **Gefühl**. Wer Gefühle, als ſolche, nämlich in dieſer Bedeutung des Worts, mit Erkenntnißgründen verwechſelt, iſt ein Schwärmer. Aber jeden Act des Erkennens begleitet ein Gefühl. Auch der Glaube iſt ein Gefühl inſofern, als er das Gemüth mit mehr oder weniger Stärke bewegt in der Anhänglichkeit des Geiſtes an die Vorſtellungen, denen wir vertrauen. Daß es eine Menge ſehr verſchiedenartiger Gefühle giebt, und daß alle Gefühle in unendlicher Verſchiedenheit der Stärke und Schwäche angenehm, oder unangenehm ſind, iſt bekannt. Aber das Angenehme und Unangenehme in den Gefühlen iſt es nicht, was ſie zu Gefühlen macht. Ohne Gefühl iſt kein geiſtiges Leben. Unſer ganzes ſich ſelbſt erkennendes Daſeyn ſteigt und fällt, erweitert und verengt ſich im Wechſel der Gefühle. Wer nun nicht alle Gefühle auf Geſetze des körperlichen Organismus zurückführen, und wer beſonders den moraliſchen und religiöſen Gefühlen einen höheren Charakter zuſichern will, der darf das Gefühlsvermögen überhaupt nicht auf eine ſolche Art von der Vernunft unterſcheiden, als ob es von ihr ſchlechthin verſchieden oder gar ein contradictoriſches Gegentheil der Vernunft wäre. Vernunft ohne Gefühl iſt eben ſo wenig eine wirkliche Vernunft, als ein gefühlloſer Gott ein ſolcher iſt, den man wahrhaft anbeten könnte.

Aber der wahre Unterſchied zwiſchen der eigentlichen Sinnlichkeit, dem Empfindungs- und Gefühlsvermögen überhaupt, und der eigentlichen Vernunft, kann nur dadurch erkannt werden, daß die Vernunft ſich ſelbſt klar wird. Mit dem bekannten Gegenſatze zwiſchen den äuſſern Sinnen und dem inneren Sinne iſt in dieſer Hinſicht auch nur wenig gewonnen. Denn inneren Sinn kann man auch das Vermögen ſolcher inneren, aus keiner Anſchauung von Auſſendingen entſpringenden, Gefühle nennen, an denen die Vernunft gar keinen Antheil hat. Ein innerer Sinn in dieſer Bedeutung des Worts gehört auch zur thieriſchen Natur. Jede im Innern unſers Gehirn- und Nervenſyſtems ſich ereignende Veränderung kann dergleichen innere Gefühle zur Folge haben. Von ganz andrer Natur ſind diejenigen inneren Gefühle, die zu den Elementen des Bewußtſeyns gehören, in welchen die Vernunft ſich ſelbſt erkennt, namentlich die Gefühle des Zweifels und der Ueberzeugung, und alle moraliſchen Gefühle. Soll nur das Vermögen dieſer Gefühle, ohne welche auch keine Religion iſt, unter dem Titel innerer Sinn, im Allgemeinen mit dem Vermögen der animaliſchen inneren Gefühle für einerlei erklärt, und nur als eine andre Modification dieſes Vermögens betrachtet werden, das dann wieder mit der ſogenannten Sinnlichkeit überhaupt zuſammenfallen ſoll; ſo fällt alles, was in der Religion mehr, als kalter Begriff, iſt, der Sinnlichkeit anheim, die dann in äuſſere und innere getheilt, aber in jeder Hinſicht von der Vernunft verſchieden ſeyn ſoll. Auch iſt dann nicht wohl zu begreifen, was die Vernunft von dem bloßen Verſtande unterſcheiden ſoll; denn wenn man auch reine Vernunftideen in einer höheren Bedeutung des Worts gelten läßt, ſo ſind doch auch dieſe von der inneren Wahrnehmung und den inneren Gefühlen unzertrennlich, und können nur in Beziehung auf dieſe Gefühle zu Verſtandesvorſtellungen werden. Doch dieſes, ſo weit es die religiöſen Begriffe angeht, deutlicher einzuſehen, iſt eine beſtimmtere Erklärung des Wortes Vernunft nöthig.

Dritte Erklärung.

Die Vernunft.

Die Philoſophie, die doch vorzugsweiſe Vernunftwiſſenſchaft ſeyn will, hat es bis jezt noch nicht ſo weit bringen können, daß man ſich in den Schulen über dasjenige, was denn eigentlich Vernunft überhaupt heiſſen ſoll, auch nur vorläufig vereinigt hätte. Unbezweifelbar iſt indeſſen, daß die Vernunft alles, was ſie von ſich ſelbſt weiß, durch ſich ſelbſt weiß. Die Vernunft erkennt alſo ſich ſelbſt als ein Erkenntnißvermögen.

Die Vernunft in der menſchlichen Natur erkennt ſich ſelbſt erſtens als eine Thätigkeit, die ſich von der organiſchen oder eigentlich ſinnlichen Wahrnehmung durchaus unterſcheidet. Indem ſie ſich ſelbſt erkennt, empfängt ſie keinen Eindruck von etwas auſſer ihr; aber ſie hat eine innere Anſchauung ihrer ſelbſt. Wir nennen dieſe innere Anſchauung Bewußtſeyn inſofern, als in ihr das denkende Ich ſich abſondert von allem, was wir als etwas auſſer uns anſchauen, indem wir es durch die körperlichen Sinne unmittelbar erkennen. In eben dieſem Bewußtſeyn erkennt das denkende Ich die Verſchiedenheit und den Fluß ſeiner Vorſtellungen unmittelbar, indem es ſie wahrnimmt. Da nun ohne die innere Anſchauung, in der die Vernunft ſich ſelbſt erkennt, und ohne die innere Wahrnehmung, in welcher Eins von dem Andern in der Mannigfaltigkeit der vorüberſchwindenden Vorſtellungen ſich ſondert, gar kein Denken Statt findet, von dem wir eine Kenntniß hätten, ſo ſchließt die Vernunft als Erkenntnißvermögen den inneren Sinn in dieſer Bedeutung des Worts in ſich. Daher im Erkennen durch Vernunft, wie im Erkennen durch die organiſchen Sinne, jene Paſſivität, von welcher oben die Rede war, und ohne welche überhaupt kein Erkennen iſt, ſo weit wir den allgemeinen Begriff von einem Erkennen verfolgen können. Nicht von ungefähr iſt alſo die bekannte Synonymie der Wörter Sinn und Vernunft, Unſinn und Unvernunft entſtanden. Je mehr Sinn, in dieſer höheren Bedeutung des Worts, deſto mehr Vernunft iſt im Menſchen. Aber auch jene Intenſität des geiſtigen Lebens, jenes Steigen und Fallen des ſubjectiven Daſeyns im Wechſel der Gefühle, die, ſo viel wir wiſſen, keiner thieriſchen Natur eigen ſind, muß in jener, zur Vernunft ſelbſt gehörenden Paſſivität des Geiſtes gegründet ſeyn, ob wir gleich nur erkennen, wie Gefühle dieſer Art in Begriffe übergehen, und Begriffe wieder in Gefühle ſich auflöſen, beſonders die eigentlich moraliſchen und die religiöſen

Begriffe und Gefühle. Wer die Vernunft darum ein Gefühlsvermögen nennen wollte, würde die ſchon ſo verworrene Schulſprache der Pſychologie nur noch mehr verwirren, und mit dem in dieſer Bedeutung ungewöhnlichen Worte doch nichts Neues ſagen. Aber das Gefühlsvermögen überhaupt von der Vernunft erſt abſondern, um hinterher nachzuweiſen, wie gewiſſe Gefühle eine Mitwirkung der Vernunft vorausſetzen, iſt ein ganz willkürliches Verfahren, von welchem die ſich ſelbſt erkennende Vernunft nichts weiß. Soll angenommen werden, daß allen Empfindungen und Gefühlen ein körperliches Organ zum Grunde liege, nun, ſo muß auch ein körperliches Organ der Vernunft zugelaſſen, und eine unkörperliche göttliche Intelligenz ohne Umſtände für ein Hirngeſpinſt erklärt werden. Uebrigens iſt ſchon aus der erſten, keiner vorgefaßten Theorie ſchmeichelnden, Selbſterklärung der Vernunft einleuchtend, daß die Vernunft wenigſtens inſofern, als ſie ſich ſelbſt durch innere Anſchauung, nicht durch Schlüſſe, erkennt, eben ſowohl, als die organiſche Sinnlichkeit, ein Vermögen der unmittelbaren Erkenntniß iſt. Aber ob die Vernunft unmittelbar durch ſich ſelbſt ein überſinnliches Daſeyn auſſer ihr, ob ſie unmittelbar ein göttliches Daſeyn erkenne, bedarf einer beſondern Unterſuchung, die nicht eher gelingen kann, bis uns klar geworden, was die Vernunft als Vermögen der mittelbaren Erkenntniß oder der Erkenntniß durch Schlüſſe vermag. Denn wenn gleich das wirkliche Erkennen durch Vernunft weit mehr, als ein ſyllogiſtiſches Verknüpfen vorausgeſetzter Begriffe iſt, ſo miſcht ſich doch der Syllogismus unabläſſig in alle Functionen der Vernunft ein, und bewirkt beiläufig auch wohl, daß wir uns durch Schlüſſe täuſchen, wenn wir nur dasjenige zu beobachten glauben, was dem Bewußtſeyn als Thatſache gegenwärtig iſt. Auf dieſe Art kann ſich auch wohl ereignen, daß phantaſiereiche Köpfe ſich einbilden, den Urgrund alles Daſeyns als eine Einerleiheit der Vernunft und der Natur anzuſchauen, nachdem ſie durch Räſonniren ſich ſubjectiv überzeugt haben, es ſey keine andere Erkenntniß dieſes Urgrundes möglich.

Die Vernunft erkennt alſo ſich ſelbſt zweitens als eine Thätigkeit, die das Mannigfaltige der Vorſtellungen in die Einheit des Bewußtſeyns aufzunehmen ſtrebt, indem ſie das Uebereinſtimmende unter ihnen in allgemeine Begriffe zuſammenzieht, auf denen die Schlüſſe ruhen. In dieſer Beziehung heißt die Vernunft Verſtand. Nach den mannigfaltigen Erläuterungen, die man ſeit Kant und Jacobi über den der Religionsphiloſophie unentbehrlichen Unterſchied zwiſchen Vernunft und Verſtand zu geben geſucht hat, ſind hier einige Nachträge nöthig.

Wer Vernunft und Verſtand als ſchlechthin verſchieden betrachtet, hat nicht nur den allgemeinen Sprachgebrauch gegen ſich; er entzweiet ſich auch mit ſeinem Bewußtſeyn, das ihm ſagt, wie der denkende Geiſt, um Wahrheit vom Irrthum zu unterſcheiden, immer nach allgemeinen Begriffen ſtrebt, auf die er Schlüſſe gründen will, die ihn nicht täuſchen. Selbſt Jacobi, der einen vernunftloſen Verſtand auch mit der thieriſchen Natur vereinbar fand, ſetzte hinzu, daß die Vernunft ſich nur in einem Verſtande erkenne. Mag man immerhin in den Schulen des falſchen Rationalismus dem Verſtande, als ſolchem, ein Vertrauen geſchenkt haben, das er nicht verdient, ſo läuft doch die Vernunft weit mehr Gefahr, wenn man dem Verſtande zu wenig Ehre erweiſet, als, wenn man ihn zu hoch ſtellt. Denn nur in der Einheit des Denkens nach den logiſchen Geſetzen der Uebereinſtimmung des Einen mit dem Andern erkennen wir, wie Eins ſich zum Andern verhält; und dieſes Erkennen der Verhältniſſe des Einen zu dem Andern iſt das eigentliche Wiſſen. Das Organ des eigentlichen Wiſſens iſt immer der Verſtand oder das Vermögen, das Uebereinſtimmende abzuſondern von dem Nichtübereinſtimmenden; die auf dieſe Art gewonnenen allgemeinen Begriffe feſt zu halten in einem ungetrübten Bewußtſeyn; den innern Zuſammenhang eines Begriffes mit dem andern in einer genau beſtimmten Beziehung zu verfolgen; dadurch die logiſche Nothwendigkeit zu erkennen, nach welcher Eins aus dem Andern folgt; und auf dieſe Art durch bündige Demonſtration zu einer Einſicht zu gelangen, die auf keinem andern Wege erreichbar iſt. Daher der Werth des demonſtrativen Erkennens. Daher das natürliche Vertrauen des geſunden Menſchenverſtandes zu klaren Begriffen und bündigen Schlüſſen.

Wer klare Begriffe verſchmäht und von Demonſtrationen geringe denkt, wirft den Schlüſſel weg, der dem denkenden Geiſte das Thor der Wahrheit öffnet. Daß ausgezeichnete Denker dieſen logiſchen Schlüſſel für ein geiſtiges Auge anſahen, oder, ohne bildlichen Ausdruck, daß man das Erkennen überhaupt, ſofern es von der Vernunft ausgeht, in den bloßen Verſtand verſetzte, iſt eine der natürlichſten Verirrungen des Wahrheitstriebes; eine ſehr verzeihliche Ueberſchätzung der logiſchen Form des vernünftigen Erkennens. Mit der fortſchreitenden Erweiterung unſers Wiſſens durch bündige Schlüſſe wächſt das Vertrauen zu der überzeugenden Kraft der Schlüſſe. Dieſes

Vertrauen iſt wohl begründet, wenn die vorausgeſetzten Urtheile, auf denen die Schlüſſe ruhen, keinen Zweifel leiden; denn was aus einem wahren Urtheile folgt, iſt unwiderſprechlich wahr. Aber dieſes wohlbegründete Vertrauen des denkenden Geiſtes zu den Schlüſſen geht in einen *logiſchen Aberglauben* über, wenn es die Meinung erzeugt, die *demonſtrative* Erkenntniß ſei erhaben über die *intuitive*; die intuitive Erkenntniß ſei bloß ſinnlich; die demonſtrative allein ſei die vernünftige. Erfüllt von dieſem logiſchen Aberglauben, vergißt der philoſophirende Kopf die erſten Wahrheiten und die Reſultate der Logik ſelbſt. Er vergißt, daß die Schlüſſe auf allgemeinen Urtheilen, dieſe Urtheile auf allgemeinen Begriffen, und dieſe Begriffe wieder als *mittelbare* Vorſtellungen, durch die wir etwas Uebereinſtimmendes in andern Vorſtellungen erkennen, auf eben dieſen, zur Möglichkeit der allgemeinen Begriffe vorausgeſetzten Vorſtellungen ruhen; daß alſo auch der bündigſte Schluß die Wahrheit, durch die er ſich von dem auf falſche Vorausſetzungen und irrige Begriffe gegründeten Trugſchluſſe unterſcheidet, nicht der logiſchen Form allein verdanken kann, in der er mit den Trugſchlüſſen, wenn ſie nicht zugleich Paralogismen, d. h. gegen die logiſche Form fehlende Schlüſſe

[illegible]
Sta[illegible]bibliothek
[illegible]

ſind, übereinſtimmt; daß eben deßwegen durch Schlüſſe allein nicht erkannt werden kann, ob die allgemeinen Begriffe, von denen der Schluß ausgeht, wahre, oder irrige Begriffe ſind; daß die Wahrheit der allgemeinen Begriffe, die, als ſolche, immer nur mittelbare Vorſtellungen ſind, auf die Wahrheit *unmittelbarer* Vorſtellungen zurückweiſet. Da nun ferner, wie wir geſehen haben, Vorſtellungen überhaupt, als ſolche, weder wahr, noch falſch ſind, ſo muß dasjenige, was eine unmittelbare Vorſtellung zu einer wahren macht, in der *Quelle* der wahren Vorſtellungen, den wirklichen Anfangspunkten des Erkennens, liegen. Nennen wir nun das unmittelbare Erkennen überhaupt Anſchauung, ſo darf auch der allgemeine Begriff von *Wahrheit*, den jeder denkende Geiſt in ſich trägt und zum Maßſtabe aller übrigen Begriffe macht, ein *intuitiver* Begriff genannt werden, nicht als ob ein Begriff jemals einerlei mit einer Anſchauung wäre, ſondern inſofern, als der Begriff von Wahrheit überhaupt unmittelbar auf einer inneren oder geiſtigen Anſchauung ruht, die entweder ſich ſelbſt genügt, oder ſich unmittelbar mit einer *organiſch-ſinnlichen* Anſchauung vereinigt. Doch es kam uns jetzt nur darauf an, die Reſultate der *logiſchen Apodiktik* oder des logiſchen Theils der allgemeinen Wahrheits-

und Wiſſenſchaftslehre in einer allgemeinen Ueberſicht noch ein Mal zur Sprache zu bringen *e*).

Für die Religionsphiloſophie ſind die Reſultate der logiſchen Apodiktik beſonders in zwiefacher Hinſicht von einer vielumfaſſenden Bedeutung; erſtens in Beziehung auf die Klarheit der religiöſen Begriffe, zweitens in Beziehung auf die Beweiſe einer religiöſen Wahrheit. Wenn man begriffen hat, was ſich uns in der Analyſe des reinen Theismus deutlich zeigen wird, daß ohne einen gewiſſen Myſticismus gar keine wahre Religion Statt findet, muß man um ſo mehr auf ſeiner Huth ſeyn vor dem falſchen Myſticismus, der die klaren Begriffe von ſich weiſet, um das Unausſprechliche in Bildern und Gleichniſſen deſto nachdrücklicher poetiſch, oder oratoriſch, auszuſprechen. Wo die klaren Begriffe erlöſchen, da endigt das Gebiet der Philoſophie. Alles philoſophiſche Wiſſen iſt ein Begreifen oder Erkennen des Einen aus dem Andern; und dieſes Begreifen beſteht in Begriffen, deren einer dem andern entweder zum Grunde liegt, oder untergeordnet wird. Auch die anſchauliche Erkenntniß, die dem Begreifen vorangeht, muß in einen allgemeinen Begriff aufgenommen werden, wenn verſtändlich von ihr geſprochen werden ſoll. An der Klarheit der Begriffe iſt beim Begreifen alles gelegen. Man verſteht ſich ſelbſt und Andre immer nur inſofern, als man in einem klaren Bewußtſeyn die logiſchen Merkmale, die den Umfang eines Begriffes beſtimmen, ergreift und feſt hält. Wem dunkle und verworrene Begriffe genügen, der hat nicht nur keinen wiſſenſchaftlichen Sinn; er kann auch ſich ſelbſt keine Rechenſchaft von dem folgerechten Zuſammenhange ſeiner eignen Meinungen geben. Auch in der Religionsphiloſophie muß man alſo mit klaren Begriffen vorzudringen ſuchen, ſo weit es möglich iſt. Aber wo der klare Begriff erliſcht, endigt darum nicht die Wahrheit, die in dem anſchaulichen oder unmittelbaren Erkennen liegt. Auch in den Gefühlen, die mit der innern Anſchauung verbunden ſind, kann eine Wahrheit liegen, die dem kalten Dialektiker, der nur aus Schlüſſen Wahrheit ſchöpfen will, entgeht. Einleuchtend iſt auch Jedem, wer die logiſche Möglichkeit des Begreifens begriffen hat, daß alle Verſuche, das unmittelbare Erkennen, das entweder ſich ſelbſt genügen, oder einem ſich ſelbſt zerſtörenden abſoluten Zweifel Preis gegeben werden muß, auf eine andre Art, als durch Zurückweiſung auf dieſes Erkennen ſelbſt, zu erklären, nichts weiter als Hypotheſenſpiele ſeyn können. Die Theorien der Möglichkeit des organiſch-ſinnlichen Erkennens gehören ſämmtlich in die Reihe dieſer

Hypotheſen. Die ſich ſelbſt wahrhaft erkennende Vernunft iſt erhaben über ſolche Gaukeleien eines Witzes, der uns phyſiſch, oder metaphyſiſch, belehren will, wie das Empfinden und Denken in unſrer menſchlichen Natur aus Naturkräften, oder aus einem Naturgeiſte, oder aus einem abſoluten All-Eins, ſich entbinde. Alles Begreifliche verliert ſich nothwendig in dem Unbegreiflichen des Daſeyns, Denkens und Erkennens überhaupt. Wenn nun unſer Verſtand die auf innere und äuſſere Anſchauung gegründeten Begriffe, die wir vom Denken und Erkennen überhaupt, und von einem Daſeyn haben, das ein Denken und Erkennen in ſich ſchließt, auf das unendliche Vernunftweſen überträgt, das in der Sprache des reinen Theismus Gott heißt, umfängt ihn ſogleich ein Dunkel, in welchem der vernünftige Myſticismus zwar keinesweges der Schwärmerei die Hand bietet, aber ihr doch zuweilen ſo nahe tritt, als ob er ſich mit ihr vertragen könnte.

Was nun das Beweiſen betrifft, beſonders in Beziehung auf die bekannten Verſuche, im Sinne des reinen Theismus das Daſeyn Gottes zu beweiſen, ſo muß wieder zugeſtanden werden, daß die Philoſophie verſchwindet, wo das Beweiſen aufhört; denn Beweiſen überhaupt heißt, ein Urtheil auf die Kriterien der Wahrheit zurückführen. Daß Beweiſen und Räſonniren nicht ſchlechthin einerlei iſt, begreift ſich von ſelbſt, weil man auch nach falſchen Vorausſetzungen folgerecht urtheilen kann. Aber an jedem Beweiſe, auch an den Beweiſen durch den Augenſchein, hat der Verſtand einen unverkennbaren, wenn gleich zuweilen verſteckten Antheil. Wer urtheilt, daß da etwas ſei, wo er etwas ſieht, ſetzt als wahr voraus, daß das Sehen ein wirkliches Erkennen iſt. Er ſchließt, wenn auch nur kryptiſch, aus dieſer Vorausſetzung, daß da etwas iſt, wo er durch ſein Auge einen ſogenannten Eindruck erhält, obgleich im Grunde, wie wir oben ſahen, die Wahrheit dieſes Schluſſes auf einem unmittelbaren, mit der organiſchen Wahrnehmung verbundenen Vernunftacte ruht. Auch wer an Wunder glaubt, ſchließt aus der, wenn auch blindlings, vorausgeſetzten Unmöglichkeit, eine Thatſache natürlich zu erklären, auf eine übernatürliche Urſache dieſer Thatſache. Jeder Beweis iſt alſo eine *Demonſtration* oder ein Beweis durch Schlüſſe inſofern, als ihm irgend ein allgemeines Urtheil zum Grunde liegt. In der eigentlichen, vorzugsweiſe ſogenannten Demonſtration, treten die Urtheile, aus denen wir ſchlieſſen, nur klar und beſtimmt hervor. Strenge, jeden Zweifel ausſchlieſſende Demonſtration tritt ein, wo wir einen nothwendigen Zuſammenhang zwiſchen den verbundenen Schlußbegriffen ſchon in den Urtheilen erkennen, aus denen geſchloſſen wird. Der Werth einer ſolchen Demonſtration, in welcher die Mathematik alle übrigen Wiſſenſchaften übertrifft, kann vernünftigerweiſe nicht beſtritten werden. Jede Wiſſenſchaft muß ſich in dieſer Hinſicht der Mathematik zu nähern ſuchen, ſo weit ſie es ihrer Natur nach vermag. Aber durch Ueberſchätzung der Demonſtration, beſonders der ſtrengen, hat der logiſche Aberglaube, von welchem oben die Rede war, den übrigens helleſten Köpfen oft am meiſten geſchadet. Voll unbegrenzten Vertrauens zu dem Syllogismus ſah man nur diejenige Behauptung für wahrhaft unbezweifelbar an, die aus einem nothwendigen Zuſammenhange der Begriffe gefolgert wird, und nur darum für bewieſen, weil ſie aus dem nothwendigen Zuſammenhange der Begriffe hervorgeht. Man vergaß, daß die logiſche Nothwendigkeit, die nur den Zuſammenhang der Begriffe betrifft, weder eine phyſiſche, noch eine metaphyſiſche Nothwendigkeit iſt, oder, mit andern Worten, daß man durch das bündigſte Räſonniren nie aus dem Gebiete der bloßen Vorſtellungen hinaus kommt. Die Mathematik als reine, nicht als angewandte Mathematik, weiß auch ſehr gut, daß ſie auf das Gebiet der bloßen, wenn gleich nicht willkürlichen Vorſtellungen beſchränkt iſt, und daß die nicht bloß logiſche Nothwendigkeit des Zuſammenhanges der mathematiſchen Begriffe urſprünglich auch intuitiv iſt d. h. durch innere Anſchauung erkannt wird. Gleichwohl bildeten philoſophirende Köpfe, die zugleich Mathematiker waren, wie andre, die es nicht waren, ſich ein, der Grundſatz, als ſolcher, ſei immer der eigentliche Beweisgrund; und auch das Daſeyn Gottes könne nur inſofern für bewieſen gelten, als es gefolgert werde aus einem Grundſatze. Alle Beweiſe ohne Ausnahme haben zum letzten Beweisgrunde eine innere, oder äuſſere Anſchauung. Wer dieſe bezweifelt, muß auch die den Grundſätzen zum Grunde liegenden Begriffe bezweifeln, die immer nur inſofern wahr ſind, als ſie durch eine Anſchauung begründet werden. Daſeyn kann entweder gar nicht demonſtrirt, oder nur nach dem Geſetze der Cauſalität unter Vorausſetzung eines andern und unmittelbar gewiſſen Daſeyns demonſtrirt werden, wozu dann freilich hinlängliche Kenntniß der durch Schlüſſe allein nicht erkennbaren inneren Möglichkeit des gegebenen Daſeyns gehört, zum Beiſpiel des Daſeyns der regelmäßig und zweckmäßig wirkenden Natur, aus welcher der Phyſikotheolog auf das Daſeyn eines göttlichen Geiſtes ſchließt. Aber wenn der Metaphyſiker, über die Phyſikotheologie ſich erhebend, aus den bloßen Begriffen von Daſeyn und Nichtſeyn, Möglichkeit und Unmöglichkeit, Nothwendigkeit und Zufall, Urſache und Wirkung, ein göttliches Daſeyn ſyllogiſtiſch erkennen will, ſieht er entweder, in logiſcher Selbſttäuſchung befangen, den nothwendigen Zuſammenhang eines Begriffes mit dem andern für Erkenntniß des auſſerhalb des bloßen Begriffes Wirklichen an, oder er muß regreſſiv d. h. zurückweiſend auf die Elemente des menſchlichen Erkennens beweiſen, daß die Begriffe, auf die er bauet, in der ſich ſelbſt erkennenden Vernunft eine intuitive Grundlage haben, welcher der metaphyſiſch-objective Gehalt dieſer Begriffe entſpricht. Wir fragen hier noch nicht, ob eine metaphyſiſch-demonſtrative Gotteserkenntniß ſchon dadurch möglich wird, daß die eben angeführten Begriffe auf die verlangte Art deducirt werden. Aber wir ſind durch dieſe Erläuterung der Möglichkeit eines Beweiſes zu der dritten, den wahren Rationalismus von dem falſchen trennenden Selbſterklärung der Vernunft vorgerückt.

Denn die Vernunft erkennt ſich ſelbſt drittens als eine Quelle unmittelbarer Vorſtellungen, durch die ſie ſich eben ſowohl über die aus der organiſchen Sinnlichkeit entſpringenden unmittelbaren Vorſtellungen, als über die durch Abſtraction gebildeten allgemeinen Begriffe erhebt. Dieß ſind die ſeit Kant vorzugsweiſe ſogenannten Ideen in der höheren Bedeutung dieſes Worts.

Die Philoſophie unſers Zeitalters iſt noch weit davon entfernt, mit der Theorie dieſer Ideen, beſonders in ihrer Beziehung auf den reinen Theismus, im Klaren zu ſeyn; und die ganze Natur des menſchlichen Geiſtes läßt kaum erwarten, daß auf dieſer äuſſerſten Höhe der Selbſterkenntniß der Vernunft die Mißverſtändniſſe ſich vermindern werden. Die platoniſche Lehre von den allgemeinen Begriffen, die der Vernunft angeboren ſeyn ſollen, kann ſich nicht wieder aufrichten, ſo geiſtreich auch ihr Erfinder ſie ausgeſchmückt hat; denn ſie liegt im Streite mit der allgemeinen Logik, durch welche längſt klar geworden iſt, daß alle allgemeinen Begriffe nur mittelbare, durch Abſtraction gebildete Vorſtellungen ſind. Kant hat durch ſeine tranſcendentale Logik auf keine Art begreiflich gemacht, wie die Ideen, die er auch reine Vernunftbegriffe nennt, dem allgemeinen Geſetzen des Verſtandes gemäß, die logiſche Form eines Begriffs annehmen. Was einige der vorzüglicheren Denker aus der Kantiſchen Schule zur Löſung dieſes Problems beigetragen haben, iſt von einer andern Seite wieder verdunkelt durch die myſtiſche Anſchauungslehre der neuen Pantheiſten, und noch mehr durch den aus dieſer Anſchauungslehre entſprungenen ſcholaſtiſchen Abſolutismus, der ſich objective Logik betitelt. Nur darüber ſind ſeit Kant die meiſten philoſophirenden Köpfe in Deutſchland einverſtanden, daß die über alle übrigen Vorſtellungen erhabene Idee des Abſoluten der Vernunft unmittelbar angehört, mag es auch mit der Verwandlung dieſer Idee in eine Verſtandesvorſtellung zugehen, wie es will. Die Widerlegung der empiriſchen Ideologen, die auch dieſe Idee von unten auf aus ſinnlichen Perceptionen ableiten wollen, darf als ſchon hinreichend gelungen hier vorausgeſetzt werden. Auch fällt einem Jeden, wer nicht in den Vorurtheilen des Senſualismus befangen iſt, leicht ins Auge, daß es ſich ſelbſt widerſpricht, eine poſitive Idee, die da hervortritt, wo der denkende Geiſt ſich über alle Beſchränkungen, die den ſinnlichen Vorſtellungen zum Grunde liegen, erhebt, durch negative Abſtraction auf dieſe beſchränkten Vorſtellungen zu gründen. Eben ſo einleuchtend für denjenigen, der in das Geſetz der Urſachen und Wirkungen nicht ſchon die Idee des Abſoluten überträgt, läßt ſich beweiſen, daß das Abſolute nur deßwegen als das letzte Glied in der Kette der Urſachen und Wirkungen gedacht werden muß, weil ohne Vorausſetzung des Ewigen, das mit dem Abſoluten einerlei iſt, keine Entſtehung des Einen aus dem Andern denkbar iſt, mithin die Wirklichkeit einer erſten Urſache aus der Verkettung der untergeordneten Urſachen und Wirkungen nur indirect durch Schlüſſe erkannt werden kann, nämlich inſofern, als die Cauſalſchlüſſe auf ein ſich ſchon von ſelbſt verſtehendes, ſchon als wirklich vorausgeſetztes und unmittelbar erkanntes Erſtes zurückweiſen. Will man aber mit Kant die logiſche Nothwendigkeit der Vorausſetzung eines ewigen Urgrundes alles Daſeyns und Denkens bloß logiſch deuten, und das Abſolute zwar für etwas in der Idee, aber darum nicht auch auſſer der Idee, Nothwendiges erklären, oder mit andern Worten, will man den Kantiſchen Ausſpruch wiederholen, die Idee des Abſoluten ſei nur ein logiſcher Regulator des Verſtandes, und durchaus kein metaphyſiſcher Erkenntnißbegriff; ſo leuchtet wieder ein, daß nach dieſer Kantiſchen Lehre das ganze Syſtem des menſchlichen Wiſſens ſich in ein bloß logiſches Vorſtellungsgewebe verwandelt, weil ohne Vorausſetzung der metaphyſiſchen Wirklichkeit eines ewigen Urgrundes alles Daſeyns überall kein Daſeyn denkbar bleibt, das vor der Vernunft ſich behaupten kann. Allerdings iſt die unmittelbare Kenntniß, die wir von unſerm eignen Daſeyn haben, unabhängig von der Idee des Abſoluten. Eben ſo gewiß iſt, daß wir uns ohne Beziehung auf dieſe Idee von der Wirklichkeit der ſinnlich erkennbaren Dinge auſſer uns unmittelbar überzeugen, indem wir den Eindruck, den etwas auf unſre Sinne macht, an unſre eigne Individualität im Bewußtſeyn unſrer ſelbſt anknüpfen. Dennoch löſet ſich auch dieſe unmittelbare Ueberzeugung vor der Vernunft in eine unbegreifliche Selbſttäuſchung auf, wenn wir ſie nicht zurückführen auf die Anerkennung eines unbedingten Urgrundes alles Endlichen, alſo auch unſres eignen, von allen Seiten bedingten und begrenzten Daſeyns.

Alle Wirklichkeit wird vor der Vernunft zur bloßen Vorſtellung, wenn wir uns das Abſolute als bloße Vorſtellung, wenn gleich als reine Vernunftvorſtellung, denken. Auf eine ähnliche Art alſo, wie die unmittelbare Ueberzeugung, die wir von unſerm eignen Daſeyn und von der Wirklichkeit der ſinnlich erkennbaren Dinge auſſer uns haben, von der Vernunft in ihrer unmittelbaren Verbindung mit der Sinnlichkeit ausgeht, beſtimmt uns die Vernunft, wenn ſie ſich über alle ſinnlichen Vorſtellungen erhebt, zu dem Urtheile, daß wir durch die Idee des Abſoluten nicht etwas nur in unſrer Vorſtellung, ſondern etwas in ſich ſelbſt Wirkliches und Ur-Wirkliches erkennen, indem wir es denken. Aber freilich, ohne den

Glauben an die Vernunft, ohne jenes Vertrauen zu der Vernunft, das ſich, wie wir oben ſahen, durch keine Demonſtration begründen, oder mittheilen läßt, kann man ſich nach Belieben vorſtellen, das Ur-Wirkliche ſei ein Nothwendiges nur in der Idee. Kant, dem es übrigens nicht an Glauben an die Vernunft fehlte, war in dieſer Hinſicht ein Skeptiker, ohne es ſelbſt zu wiſſen. Dafür dichtete er in die reine Vernunft, die er in ein bloßes Vorſtellungsvermögen verwandelt hatte, reine Erkenntnißbegriffe hinein, die zwar bloße Formalbegriffe, aber doch ſchon als eigentliche Begriffe oder allgemeine Vorſtellungen durch dieſe von ihm ſogenannte reine Vernunft unmittelbar erzeugt werden ſollten. In der ſich ſelbſt wahrhaft anſchauenden reinen Vernunft tritt die Idee des Abſoluten nicht als ein allgemeiner Begriff, ſondern als eine höhere Vorſtellung hervor, die ſich aber in einem alle Begriffe überwältigenden Gefühle verliert, bis der Verſtand ſich ihrer bemächtigt, indem er ſie auf andre, aus andern Quellen entſprungene Vorſtellungen bezieht. Daher erkennen wir das Abſolute durch den Verſtand auch nur in dieſen Beziehungen, und nicht in ſich ſelbſt. In Beziehung auf die Zeitvorſtellungen heißt es dann das Ewige; in Beziehung auf das Endliche, Beſchränkte und Bedingte in jeder Hinſicht das Unendliche, Unbeſchränkte und Unbedingte; in Beziehung auf alle Wirklichkeit das Ur-Wirkliche; in Beziehung auf jede gegebene Reihe von Urſachen und Wirkungen die Ur-Urſache oder erſte Urſache; in Beziehung auf Nothwendigkeit das ſchlechthin Nothwendige; in Beziehung auf Möglichkeit das Ur-Mögliche oder der Urgrund aller Möglichkeit. Durch alle dieſe Beziehungen vermag aber der Verſtand nichts weiter, als, die über alle Begriffe erhabene Idee an einen ſchon gegebenen Begriff anzuknüpfen; und immer bleibt in dieſer Idee, wie in den ſinnlichen Vorſtellungen, etwas zurück, das ſich durch keine Abſtraction erſchöpfen läßt.

Wir unterſuchen hier noch nicht, ob und in welchem Sinne das Abſolute Gott genannt werden darf; denn wir fragten nur vorläufig und im Allgemeinen, wie unſre Vernunft ſich ſelbſt, und durch ſich ſelbſt ein Ur-Wirkliches überhaupt erkennt. Aber ob die unmittelbare Erkenntniß des Ur-Wirklichen durch die reine Vernunftidee Anſchauung genannt werden darf, oder nicht, darüber müſſen wir uns ſchon hier verſtehen. Die Sprache der Philoſophie ſcheint nur ſich ſelbſt treu zu bleiben, wenn man von Anſchauung des Abſoluten in demſelben Sinne ſpricht, wie man alles unmittelbare Erkennen Anſchauung nennt. Gleichwohl iſt die Art, wie die Vernunft das Abſolute durch die reine Idee erkennt, ſo verſchieden von der ſinnlichen Anſchauung, und auch von der unmittelbaren Selbſterkenntniß der Vernunft in der innern Anſchauung, daß die Schwärmerei den Platz der Philoſophie einnimmt, wenn man auf dieſen Unterſchied nicht achtet. In der ſinnlichen Anſchauung tritt ein Daſeyn auſſer uns unſerm Ich gegenüber. Wer die ſinnliche Anſchauung eine unmittelbare Vorſtellung nennt, verwirrt, wie wir geſehen haben, die Elemente des menſchlichen Erkennens, weil alle Vorſtellungen, als ſolche, immer nur etwas Subjectives in uns ſelbſt ſind, und weil die ſinnlichen Vorſtellungen nur inſofern einen objectiven Werth haben, als ſie aus Anſchauungen entſpringen. Die ſich ſelbſt anſchauende Vernunft erkennt ſich unmittelbar im Bewußtſeyn ihrer ſelbſt; und auch dieſe Anſchauung iſt mehr, als Vorſtellung; denn das Selbſtbewußtſeyn als inneres Anſchauungsvermögen liegt den Vorſtellungen, durch welche die Vernunft ſich ſelbſt erkennt, auf eine ähnliche Art zum Grunde, wie die ſinnliche Anſchauung den ſinnlichen Vorſtellungen zum Grunde liegt. Aber das Abſolute erkennen wir durch keine Anſchauung, die von der nothwendigen Idee verſchieden wäre. In der ſich ſelbſt anſchauenden Vernunft liegt die

Idee des Abſoluten. Aus der Vernunft entſpringt die Nothwendigkeit, dieſe Idee für keine bloße Vorſtellung zu halten, wenn nicht alles Erkennen für bloße Vorſtellung gelten ſoll. Im Bewußtſeyn dieſer Idee urtheilen wir, daß das Urwirkliche durch die Idee unſerm Geiſte ſich unmittelbar kund thut oder offenbart, weil ſonſt die Idee ungeachtet ihrer Nothwendigkeit doch eine bloße Vorſtellung wäre. Aber von der metaphyſiſchen Möglichkeit dieſer Offenbarung haben wir nicht die mindeſte Kunde. Wollen wir uns dieſe Möglichkeit in Cauſalverhältniſſen vergegenwärtigen, ſo müſſen wir urtheilen, daß die nicht täuſchende Idee des Abſoluten in unſerm Geiſte eine Wirkung des Abſoluten ſelbſt iſt. Aber alle dieſe auf die Idee des Abſoluten ſich gründenden Urtheile ſind keine Anſchauungen. Je ſtärker die Idee in unſer geiſtiges Leben eindringt, deſto feſter und inniger wird die Ueberzeugung, die auf ihr ruht. Ein Gefühl, dem keine Worte genügen, wenn es ſich ausſprechen will, erfüllt dann das Gemüth. Aber auch dieſes Gefühl iſt keine Anſchauung. Die Vernunft ſchauet immer nur ſich ſelbſt an, wenn wir überzeugt werden durch die in ihr ſelbſt gegründete Idee.

Wo der menſchliche Geiſt auf dem Gipfel der metaphyſiſchen Betrachtung die Art, wie wir im

Glauben an die Vernunft das Abſolute unmittelbar durch eine reine Vernunftidee erkennen, mit einer Anſchauung verwechſelt, die dem phyſiſchen Sehen ähnlich ſeyn ſoll, fängt der gewöhnlich ſogenannte Myſticismus an. Was dann der durch die Idee begeiſterte Myſtiker im Abſoluten anzuſchauen ſich einbildet, hängt von ſeinen vorgefaßten Meinungen, oder auch von den Betrachtungen ab, von denen ſein Verſtand ausging, als er das Räthſel des Daſeyns und Denkens zu löſen verſuchte. Iſt er chriſtlich erzogen, und bleibt er dem chriſtlichen Begriffe von einem über die Natur erhabenen und in jeder Hinſicht von der Natur verſchiedenen göttlichen Urweſen treu, ſo wird er ein Theoſoph in dem Sinne, wie Theophraſtus Paracelſus, Jakob Böhme, und andre fromme Männer es waren, die den Schöpfer der Welt und ſein Verhältniß zur Welt auf dieſe Art innerlich anzuſchauen, und durch dieſe Anſchauung auch in das Innere der Natur einzudringen glaubten. Iſt aber der Myſtiker durch Betrachtungen über das Denken und Erkennen und über Werden und Seyn auf die Meinung gerathen, es müſſe im Grunde alles Eins ſeyn, weil doch nur Ein Abſolutes denkbar iſt; alſo in der ewigen, unaufhörlich ſich ſelbſt umbildenden und vielfach individualiſirenden Thätigkeit dieſes Einen müſſe auch das Denken mit dem Daſeyn auf eine ſolche Art einerlei ſeyn, daß auch in der denkenden Natur des Menſchen im Grunde nur das abſolute Eine ſich ſelbſt erkenne; ſo nimmt der Myſticismus den pantheiſtiſchen Charakter an, der ſich jetzt in Deutſchland beliebt gemacht hat. Die Myſtiker dieſer Partei bilden ſich ernſtlichſt ein, im Abſoluten ſelbſt anzuſchauen, was ſie durch hypothetiſche Schlüſſe herausgebracht haben. Wer lernen will, was man noch ſonſt für Dinge im Abſoluten anzuſchauen ſich einbilden kann, ſtudire den mythiſchen Myſticismus des Orients, beſonders den indiſchen. Die jüdiſche Offenbarungslehre auf einen ſolchen Myſticismus zurückzuführen, verſuchte man ſchon um die Zeit der Geburt Chriſti in den Schulen der Therapeuten, wie die Schriften des geiſtvollen Juden Philo beweiſen. Aber mehr über dieſe künſtlichen Selbſttäuſchungen zu ſagen, bedarf es einer genaueren Anſicht des Pantheismus und des reinen Theismus. Zugeſtehen muß man indeſſen, auch auf die Gefahr, ein theoſophiſcher Myſtiker genannt zu werden, daß, wenn man an einen Gott glaubt, der ſich unſrer Vernunft in der reinen Anſchauung ihrer ſelbſt durch eine Idee kund thut, das dieſe Idee begleitende überzeugende Gefühl, wenigſtens inſofern den Charakter einer Anſchauung hat, als es von einem unmittelbaren Erkennen ausgeht f).

Vierte Erklärung.

Die Wahrheit.

Fragen wir nun noch ein Mal, nach den vorhergegangenen Erläuterungen unſers menſchlichen Glaubens und Wiſſens, was **Wahrheit überhaupt** iſt, beſonders in Beziehung auf das in der erſten Abhandlung bezeichnete religiöſe Bedürfniß, ſo ergiebt ſich die Entſtehung des allgemeinen Begriffs von Wahrheit aus dem nothwendigen Zuſammenhange der eben verdeutlichten Begriffe.

Niemand kann bezweifeln, daß er eine nothwendige Vorſtellung von etwas **Wirklichem** hat, das mehr, als bloße Vorſtellung, iſt. Nothwendig iſt die Vorſtellung von dieſem Wirklichen in einem ſo viel umfaſſenden Sinne, daß ohne ſie auch der Skeptiker ſich ſelbſt nicht fragen kann, ob er nicht vielleicht ſich täuſche, wenn er durch dieſe Vorſtellung mehr zu erkennen glaubt, als etwas, das zur Natur des menſchlichen Vorſtellungsvermögens gehört. Aber kein Skeptiker hat noch begreiflich gemacht, wie dieſe Vorſtellung von etwas Wirklichem, das mehr, als bloße Vorſtellung iſt, im menſchlichen Geiſte aus einem bloßen Vorſtellungsvermögen entſtehen könne. Daß ſie nicht erſt als allgemeiner Begriff durch logiſche Abſtraction erzeugt werden kann, iſt einleuchtend; denn alle allgemeinen Begriffe ſind ja, als ſolche betrachtet, bloße Vorſtellungen. Alſo muß dieſe Vorſtellung vom Wirklichen, das mehr, als Vorſtellung iſt, eine unmittelbare oder intuitive ſeyn, d. h. ſie muß unmittelbar aus irgend einer Anſchauung, die keiner Beglaubigung bedarf, hervorgehen; woraus denn weiter folgt, daß, wer Anſchauungen mit Vorſtellungen verwechſelt, auch den allgemeinen Begriff vom Wirklichen, deſſen ſelbſt der Skeptiker bedarf, zerſtört, weil dieſer Begriff erſt mit der Unterſcheidung der Anſchauungen von den Vorſtellungen hervortritt, und ein indemonſtrables Vertrauen zu den äußeren, oder inneren Anſchauungen vorausſetzt. Erkennen überhaupt, und etwas Wirkliches erkennen, iſt einerlei, weil alles Erkennen urſprünglich Anſchauung iſt, alſo ohne Unterſcheidung des Wirklichen, das durch Anſchauung erkannt wird, von den Vorſtellungen, die aus der Anſchauung entſpringen, auch der Unterſchied zwiſchen Erkenntniſſen und bloßen Vorſtellungen null wird. Wer von irgend einer Erkenntniß ſpricht, die mehr, als eine problematiſche

Vorſtellung ſeyn ſoll, vertrauet irgend einer Anſchauung, und indem er der Anſchauung vertrauet, erhält er eine nothwendige Vorſtellung von dem Wirklichen, das er anſchauet. Der Skeptiker widerſpricht ſich ſelbſt in der Behauptung der Vernunftmäßigkeit ſeiner Zweifel, wenn er nicht der innern Anſchauung vertrauet, durch die er ſein eignes Daſeyn als ein wirkliches erkennt, das wirkliche Geſetze des Denkens und Empfindens in ſich trägt.

Auf der indemonſtrablen und unmittelbar gewiſſen Anſchauung des Wirklichen ruht der Begriff der *Wahrheit* in jeder Bedeutung dieſes Worts. Daher auch die alte Erklärung, nach welcher die Wahrheit in die Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit ihren Gegenſtänden geſetzt wird, ſich von ſelbſt verſteht, wenn man in den allgemeinen Begriff von einem Gegenſtande alles Wirkliche aufnimmt, das mehr, als bloße Vorſtellung iſt. Nun kann aber dieſes Wirkliche nicht anders erkannt werden, als, entweder unmittelbar durch eine Anſchauung, oder mittelbar durch Schlüſſe, die ſich auf eine Anſchauung gründen. Der allgemeine Begriff von Wahrheit erhält alſo ſeine genaueren Beſtimmungen durch die verſchiedenen Arten von Anſchauung.

Aus der unmittelbaren Zuſammenwirkung der Vernunft mit der *äuſſeren* oder organiſch-ſinnlichen Anſchauung entſpringt die Wahrheit der Vorſtellungen, die wir von einer ſinnlich erkennbaren Auſſenwelt haben. Ein unmittelbarer Act der Vernunft iſt es, wie wir geſehen haben, was den denkenden Geiſt beſtimmt, ein Wirkliches, das durch die organiſch-ſinnliche Anſchauung erkannt wird, nicht zu bezweifeln. Aus der Vernunft, nicht aus der ſinnlichen Anſchauung, als ſolcher, ſtammt der Begriff von dem Wirklichen, das mehr, als Vorſtellung iſt, auch in dieſer Hinſicht. Auf die Vernunft gründet ſich alſo der allgemeine Begriff von Wahrheit auch in ſeiner Beziehung auf die Vorſtellungen, die wir im Bewußtſeyn unſrer ſelbſt unſern Sinnen verdanken. In eben dieſer Beziehung ſprechen wir ganz recht den Erzeugniſſen der Einbildungskraft die Wahrheit ab, weil die Einbildungskraft nur Vorſtellungen, aber keine Anſchauungen, ſchaffen kann. Wer ſich einbildet, daß er etwas ſehe, oder höre, täuſcht ſich ſelbſt, weil er ſich nur vorſtellt, er vernehme etwas durch die Sinne. Aber wir erkennen durch die unmittelbare Zuſammenwirkung der Vernunft mit der organiſchen Sinnlichkeit das Wirkliche auſſer uns doch nur den Geſetzen unſrer organiſchen Natur gemäß, alſo nur im Spiegel unſers Organismus, alſo immer nur ſubjectiv inſofern, als die Eigenſchaften, die wir an den Auſſendingen durch die Sinne wahrnehmen, von der einen Seite zwar in der Natur dieſer Dinge, von der andern aber in dem abgeſonderten Organismus unſrer individuellen Natur gegründet ſind. Die objective Wahrheit der ſinnlichen Vorſtellungen fließt alſo mit der Natur unſers Organismus zuſammen. Wie vielen Antheil zum Beiſpiel die Natur unſers Auges an der Wahrnehmung der Farben hat, die wir zu den wirklichen Eigenſchaften der ſichtbaren Dinge zählen, und wie weit dieſe Eigenſchaften in der Natur dieſer Dinge auſſerhalb unſers Organismus gegründet ſind, können wir nicht erforſchen. Problematiſch wird die objective Wahrheit der ſinnlichen Vorſtellungen auch dadurch, daß eine Veränderung im Innern des Organismus auch die organiſche Wahrnehmung ändert. Der Gelbſüchtige bildet ſich nicht ein, die Dinge gelb zu ſehen, die uns Andern weiß erſcheinen; er ſieht ſie wirklich gelb. Dazu kommt noch, daß in krankhaften Geiſteszuſtänden und bei andern Störungen des Bewußtſeyns die Gewalt der Einbildungskraft ſo groß werden kann, daß der Getäuſchte, ſo lange er in dieſem Zuſtande iſt, die Erzeugniſſe ſeiner Einbildungskraft von wirklichen Anſchauungen eben ſo wenig, wie im Traume, unterſcheiden kann. Aus allen dieſen pſychologiſchen Thatſachen folgt aber nur, daß die Sinne zweideutige Zeugen der objectiven Wahrheit ſind; daß wir in einem Irrthume befangen ſind, wenn wir glauben durch organiſche Wahrnehmung die Natur eines Dinges auſſer uns rein objectiv zu erkennen; und daß der gewöhnliche, auf die organiſche Wahrnehmung ſich beziehende Begriff von objectiver Wahrheit nur einen gewiſſen normalen Zuſtand der Sinnesorgane zum Merkmale hat, womit wir auch im gemeinen Leben völlig ausreichen. Aus der Zweideutigkeit der organiſch-ſinnlichen Erkenntniſſe folgt aber nicht, daß in der ſinnlichen Perception überhaupt keine Wahrheit ſei, wenn ſie mit einem ungeſtörten Selbſtbewußtſeyn verbunden iſt. Unſer individueller Organismus iſt ja auch nur in gewiſſer Hinſicht ein abgeſondertes Ganzes; er hängt durch allgemeine Naturgeſetze von allen Seiten zuſammen mit dem großen Naturganzen, in welchem Alles mit Allem zuſammenhängt, und jedes Daſeyn durch jedes andre unmittelbar, oder mittelbar, bedingt und beſtimmt wird. Da wir nun durch die ſinnliche Wahrnehmung doch nie mehr, als einen Theil des Naturganzen erkennen, ſo kann uns in Beziehung auf die ſinnlich erkennbaren Dinge auſſer uns ziemlich gleichgültig ſeyn, wie vielen Antheil an dieſen Erkenntniſſen unſer individueller Organismus hat, der, im Gegenſatze mit der Subjectivität des ſich ſelbſt erkennenden Ich, im Grunde doch auch etwas auſſer uns iſt. In Beziehung auf religiöſe Wahrheit kommt auf die Zweideutigkeit der organiſch-ſinnlichen Erkenntniſſe gar nichts an, wenn wir nämlich nicht uns einbilden, das Göttliche, als ſolches, mit Augen ſehen und mit Händen greifen zu können.

Auf der *höheren* Anſchauung, in der die Vernunft ſich ſelbſt erkennt, ruht der höhere, die Religionsphiloſophie unmittelbar angehende Begriff der Wahrheit. Durch dieſe Anſchauung ſcheidet ſich die denkende Subjectivität unmittelbar *erſtens* von der ſinnlich erkennbaren Auſſenwelt. Daher die unmittelbare Ueberzeugung von der unbezweifelbaren Wirklichkeit unſrer eignen Subjectivität. Die gemeine Betheurung der Wahrheit mit den Worten: „So wahr, als ich lebe“, drückt nichts anders aus, als eben jene unmittelbare Ueberzeugung, die jede denkende Subjectivität von ihrer eignen Wirklichkeit hat, wenn wir urtheilen, daß wir nicht bloß in einer Vorſtellung exiſtiren. Aber wir nennen auch unſre Vorſtellungen in dieſer Beziehung ganz richtig *wirkliche* Vorſtellungen, nämlich als *unſre* Vorſtellungen, als etwas, das unſre Subjectivität unbezweiſelbar in ſich ſelbſt trägt. In eben dieſem Sinne ſprechen wir richtig von wirklichen, nicht erdichteten Kräften und Anlagen unſrer ſubjectiven Natur. Durchgängig weiſet dieſe Anwendung des allgemeinen Begriffs der Wirklichkeit auf die ſubjective Selbſtanſchauung hin, die unzertrennlich iſt von der Anſchauung, in der die Vernunft ſich ſelbſt erkennt. Alle pſychologiſche Wahrheit der Vorſtellungen entſpringt auf dieſe Art. Aber irrige Vorſtellungen werden dadurch, daß ſie wirklich die unſrigen ſind, nicht zu wahren Vorſtellungen, ſie mögen uns ſelbſt, oder etwas auſſer uns, betreffen. Denn was wir uns als wirklich vorſtellen, wird nicht durch die Vorſtellung zu etwas Wirklichem. Wahr ſind die unſre eigne Subjectivität betreffenden Vorſtellungen immer nur inſofern, als ſie wirklich aus innerer Selbſtanſchauung entſprungen, nicht von der Einbildungskraft erzeugt ſind. Nirgends aber täuſcht uns die Einbildungskraft leichter, und mannigfaltiger, als in der inneren Beobachtung unſrer ſelbſt. Daher wird auch die auf Selbſtbeobachtung gegründete Pſychologie nicht leicht ſich herausarbeiten aus der Menge von irrigen Vorſtellungen, in die ſie ſeit ihrer Entſtehung verwickelt iſt. Mit der Religionsphiloſophie hängen indeſſen die Grundlehren der auf Selbſtbeobachtung gegründeten Pſychologie nicht mehr, und nicht weniger, als mit jedem andern, die menſchliche Natur betreffenden Theile der Philoſophie, zuſammen. Genau betrachtet, iſt alle Wahrheit pſychologiſch inſofern, als auch die Vernunft etwas in uns iſt, und die Uebereinſtimmung einer Vorſtellung mit einem Wirklichen, das mehr, als bloße Vorſtellung iſt, von dem anſchauenden Geiſte immer nur in ſeiner eignen Subjectivität erkannt wird. Darauf beruft ſich auch der Skepticismus, der die Vernunft ſelbſt ſubjectiviſirt, indem er ſie ſich als ein bloßes Vorſtellungsvermögen vorſtellt. Aber die in unſrer Subjectivität ſich ſelbſt erkennende, nicht durch Spiele der Einbildungskraft geblendete Vernunft iſt kein Vermögen der bloßen Subjectivität. Indem ſie ſich ſelbſt erkennt, bezieht ſie ſich mittelbar durch die Sinne und unmittelbar durch ſich ſelbſt auf etwas auſſer ihr. Sie erkennt ſich allerdings als eine *menſchliche*, in der menſchlichen Natur wirkliche Vernunft, aber zugleich als ein Vermögen der Erkenntniß eines Wirklichen, das nicht bloß in ihr ſelbſt iſt.

Ueber das Verhältniß der pſychologiſchen Wahrheit zur *logiſchen* und *mathematiſchen* ſind hier nur einige Andeutungen nöthig. Da die Vernunft ſich ſelbſt nur in der Einheit des Bewußtſeyns erkennt, und da eben dieſe Einheit des

Bewußtſeyns, wie wir oben geſehen haben, der Mittelpunkt aller Erkenntniß durch Schlüſſe iſt, ſo wird durch Schlüſſe alles, was wahr in unſern Vorſtellungen iſt, der Vernunft mittelbar gegenwärtig, und die Wahrheit aller Vorſtellungen muß geprüft werden durch Schlüſſe inſofern, als wir das Wahre mittelbar in der Uebereinſtimmung des Einen mit dem Andern erkennen. Iſt aber dieſe Uebereinſtimmung bloß logiſch, das heißt, betrifft ſie nur den folgerechten Zuſammenhang verwandter Begriffe, die auch irrig ſeyn können, ſo tritt die Wahrheit als rein logiſche Wahrheit hervor, die in der Uebereinſtimmung der Urtheile mit den wirklichen Bedingungen der Möglichkeit eines folgerechten Zuſammenhangs der Begriffe beſteht. Dieſe Bedingungen werden aber als wirkliche in unſrer denkenden Subjectivität gegründete Geſetze durch innere Anſchauung erkannt. Will aber der Verſtand aus der logiſchen Einheit des Erkennens eine Erkenntniß des Abſoluten hervorlocken, ſo entſpringt das Hirngeſpinnſt einer ſich ſelbſt ſo nennenden objectiven Logik, die aus der logiſchen Einheit im Mannigfaltigen willkürlich ein metaphyſiſches Eins macht, und im Grunde mit der aus der Mode gekommenen ſcholaſtiſchen Metaphyſik auf einer und derſelben Selbſttäuſchung ruht. Ein Seitenſtück zu einer ſolchen objectiven Logik iſt das Hirngeſpinnſt einer *mathematiſchen Philoſophie*, die das mathematiſche Eins mit dem Abſoluten zuſammenſchmelzt. *Mathematiſch Wahrheit* iſt Uebereinſtimmung der Urtheil mit den durch innere Anſchauung erkannten Merkmalen eines *Quantums* oder einer Größe. Daß der allgemeine Begriff von einer Größe au einer intuitiven Vorſtellung ruht, die ſich im Bewußtſeyn nachweiſen, aber aus keiner andern Vorſtellung ableiten läßt, haben auch die Mathematiker, die mit ihrer Wiſſenſchaft vertraut genug waren, um nicht wieder zu der Selbſttäuſchung des übrigens ehrwürdigen Pythagoras zurückzuſchwärmen, längſt anerkannt. Das Wirkliche, das dieſer intuitiven Vorſtellung im ungeſtörten Bewußtſeyn zum Grunde liegt, iſt immer nur etwas in *uns*. Es gehört der ſich ſelbſt anſchauenden Vernunft allerdings unmittelbar an, aber nicht als ein Wirkliches, weder im phyſiſchen, noch im metaphyſiſchen Sinne. Objectiv ſind daher die mathematiſchen Wahrheiten, wie die logiſchen, immer nur inſofern, als ſie, vom Wechſel der Meinungen unabhängig, nach den unveränderlichen Geſetzen der in unſrer Subjectivität ſich ſelbſt anſchauenden Vernunft auf alle phyſiſche und metaphyſiſche, durch die Sinne, oder durch die reine Vernunftidee des Abſoluten erkannte Wirklichkeit ſich beziehen. Auch im religiöſen Sinne tritt dieſe Beziehung hervor, wenn wir mit Gellert ausrufen: „*Wie groß* iſt des Allmächt'gen Güte!“, obgleich der allgemeine Begriff von einer Größe in dieſer Anwendung nur intenſiv, nicht extenſiv, und immer nur anthropomorphiſch zu verſtehen iſt, weil die Idee des Abſoluten in ihrer Reinheit alles Mehr und Weniger ausſchließt. Was die arithmetiſche Größe von der geometriſchen unterſcheidet, geht die Religionsphiloſophie nichts an. Zahlbegriffe werden uns indeſſen auch bei religiöſen Betrachtungen unentbehrlich, wenn wir von Einem Gotte reden, dem wir in der Sprache der Theologie mehrere Eigenſchaften beilegen. Das theologiſche Aufzählen der Eigenſchaften Gottes hat wieder nur einen anthropomorphiſchen Sinn. Aber wenn wir ſagen: „Es iſt nur Ein Gott“, faßt der Verſtand die Idee des Abſoluten in ihrer urſprünglichen Reinheit auf, weil dieſe Idee alle Mehrheit ausſchließt.

Von dieſer Bedeutung für die Religionsphiloſophie iſt der Begriff von *moraliſcher* Wahrheit, wie ſich uns ſchon in der vorläufigen Analyſe des wahren Begriffs vom Göttlichen gezeigt hat, und in der Entwickelung des reinen Theismus deutlicher zeigen wird. Wenn das Gute im wahrhaft moraliſchen Sinne mit dem Göttlichen urſprünglich einerlei iſt, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß die moraliſchen Wahrheiten in der ſich ſelbſt anſchauenden Vernunft auf dieſelbe Art, wie die religiöſen Wahrheiten, gegründet ſeyn müſſen. Gott und das abſolut Gute ſind dann in ſich ſelbſt einerlei, und nur in den Begriffen verſchieden, durch die wir von der einen Seite das Abſolute auch in andern Beziehungen, von der andern Seite das Gute auch als etwas in unſrer menſchlichen Natur Wirkliches erkennen. Dieſes Gute in unſrer menſchlichen Natur erkennen wir aber wieder nur durch innere Anſchauung im Bewußtſeyn unſrer ſelbſt; und wenn mit dieſer Anſchauung unſre moraliſchen Vorſtellungen nicht übereinſtimmen, ſo ſind ſie ohne Wahrheit. Das Wirkliche, das wir durch die moraliſche Selbſtanſchauung erkennen, iſt, wie wir bildlich ſprechen, ein Theil unſers wirklichen Selbſt, oder, ohne Bild geſprochen, etwas in uns, das wir eben ſo wenig für eine bloße Vorſtellung halten können, wie wir unſre ſubjective Wirklichkeit für eine bloße Vorſtellung zu halten vermögen.

Der ſo mannigfaltig gedeutete, auch wohl verſpottete, Begriff von *metaphyſiſcher Wahrheit* kann uns nun nicht mehr in Verlegenheit ſetzen. Ohne Vorausſetzung von etwas Wirklichem, das mehr iſt, als bloße Vorſtellung, ſind wir nicht einmal eines ſkeptiſchen Begriffs von Wahrheit fähig, wie ſich uns hinlänglich gezeigt hat. Dieſes Wirkliche aber, das mehr, als bloße Vorſtellung iſt, heißt in der Sprache der Metaphyſik das in ſich ſelbſt Wirkliche oder das Weſen der Dinge, der Gegenſtand aller Forſchungen, die man ſeit dem Ariſtoteles metaphyſiſch im eigentlichen Sinne genannt hat. Der allgemeine Begriff von Wahrheit iſt alſo in ſeiner Wurzel metaphyſiſch, obgleich ſeine metaphyſiſche Grundlage nicht in allen Beziehungen deutlich hervortritt. Da nun alles Wirkliche vor der Vernunft zu Nichts wird, wenn wir nicht ein Ur-Wirkliches anerkennen, das ſich uns durch die reine Idee des Abſoluten in der ſich ſelbſt anſchauenden Vernunft offenbart, ſo kann auch metaphyſiſche Wahrheit nichts anders ſeyn, als, Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellungen mit dem durch die reine Vernunftidee erkannten Ur-Wirklichen. Wenn alſo dieſes Ur-Wirkliche ein göttlicher Geiſt iſt, ſo iſt der Begriff von Wahrheit in unſerem Geiſte göttlichen Urſprungs, er beziehe ſich worauf er wolle. Das Göttliche iſt dann das Ur-Wahre in unſern Vorſtellungen, und religiöſe Ueberzeugung wird der Mittelpunkt aller und jeder Ueberzeugung. Gleichwohl kann man an Wahrheit glauben, ohne an Gott zu glauben, wenn man nur in irgend einer Hinſicht ein Ur-Wirkliches, das ſich uns offenbart, nicht bezweifelt. Will man aber in jeder Hinſicht eine Erkenntniß des Ur-Wirklichen bezweifeln, ſo wird der Begriff von Wahrheit vor der ſich ſelbſt erkennenden Vernunft wieder null. Wer nicht an das Ur-Wirkliche denkt, wird allerdings darum nicht aufhören, ſeinen Sinnen und der inneren Anſchauung ſeiner Subjectivität zu trauen, und deßwegen ſich an den nicht-metaphyſiſchen Begriff von Wahrheit zu halten, der auf dieſen Anſchauungen ruhet. Aber dieſer gewöhnliche Glaube an Wahrheit kann auch nur ſo lange dauern, als die menſchliche Vernunft ſich ſelbſt nicht verſteht.

Aus dem recht verſtandenen Begriffe von metaphyſiſcher Wahrheit folgt zugleich die *Unmöglichkeit eines abſoluten Irrthums*. Denn aller Irrthum wohnt in der bloßen Vorſtellung. Nun muß aber jede Vorſtellung mit etwas in ſich ſelbſt Wirklichem wenigſtens zum Theil übereinſtimmen, weil ſie ſonſt keine wirkliche Vorſtellung ſeyn könnte. Auch in der irrigſten Vorſtellung liegt alſo etwas Wahres. Aller Irrthum entſpringt entweder aus verworrenen Vorſtellungen, oder aus einer verfehlten Beziehung der Vorſtellungen auf die Elemente des Erkennens in der äuſſern und innern Anſchauung g).

Wenden wir nun unſern Blick von dieſer Erörterung des allgemeinen Wahrheitsbegriffs zurück zu dem Unterſchiede zwiſchen Wiſſen und Glauben, ſo zeigt ſich uns auch in Beziehung auf den chriſtlichen Offenbarungsglauben der Gegenſatz zwiſchen dem Rationalismus und dem ſogenannten Supernaturalismus in einem helleren Lichte.

Die Vernunft, nach welcher der theologiſche Rationalismus ſich nennt, erkennt ſich ſelbſt als das Vermögen des Wiſſens und des vernünftigen Glaubens im menſchlichen Geiſte. Derjenige Glaube, ohne welchen, wie wir geſehen haben, alles Wiſſen ſich in bloße Vorſtellung auflöſet, geht aus der Vernunft ſelbſt hervor. Nun ſchließt das Wiſſen die Wahrheit in ſich, und unterſcheidet ſich eben dadurch von der bloßen Meinung. Der vernünftige Glaube nennt ſich in eben dieſer Beziehung wahren Glauben im Gegenſatze mit dem Irrglauben und Aberglauben. Wahr und vernünftig ſind aber auch ſchon in der Sprache des gemeinen Lebens Synonyme. Alſo ſcheinen die Begriffe von Vernunft und Wahrheit auf eine ſolche Art unzertrennlich zu ſeyn, daß der Ausſpruch über wahr, oder unwahr, in jeder Hinſicht einzig und allein der Vernunft gebühre. Gleichwohl thut die ſich ſelbſt erkennende und durch keine vorgefaßte Meinung geſtörte Vernunft den Ausſpruch, daß die Möglichkeit einer andern Ergreifung des Wahren vernünftigerweiſe ſich denken laſſe. Denn, was die wahren Vorſtellungen von den falſchen oder irrigen unterſcheidet, iſt doch immer ihr Verhältniß zu dem Wirklichen, das, in der oben erläuterten Bedeutung des Worts, den wahren Vorſtellungen zum Grunde liegt. Auf dieſes Wirkliche beziehen ſich unſre wahren Vorſtellungen in der Vernunft unmittelbar durch die innere und äuſſere Anſchauung. Daraus aber folgt nicht, daß dieſes Wirkliche dem menſchlichen Geiſte ſich nicht auch auf eine andre Art unmittelbar kund thun könne; denn es wird ja nicht zum Wirklichen durch die Art des Erkennens; es würde bleiben, was es iſt, auch wenn es durch keine menſchliche Vernunft erkannt würde, obgleich der menſchliche Geiſt nur durch ſeine Vernunft eine Vorſtellung von dieſem Wirklichen erhält. Durch die Art, wie die Vernunft in uns das Wirkliche erkennt, das mehr als bloße Vorſtellung iſt, wird alſo weder dieſes Wirkliche ſelbſt, noch die abſolute Möglichkeit der Erkenntnißarten erſchöpft. Wenn wir auch nur einen neuen Sinn erhielten, würde unſrer Vernunft ſchon ein neues Licht aufgehen. Denken wir uns nun das Ur-Wirkliche als einen göttlichen Geiſt, ſo müſſen wir entweder zugeſtehen, daß dieſer abſolut wirkliche Geiſt unſerm menſchlichen Geiſte ſich auch noch auf eine andre Art, als durch unſre menſchliche Vernunft, kund thun könne, oder wir müſſen uns einer ſolchen, das Urwirkliche ſelbſt, und mit ihm die Natur der Dinge, und dadurch die Möglichkeit in dieſer Hinſicht erſchöpfenden Gotteskenntniß und Naturkenntniß rühmen können, daß daraus die metaphyſiſche, phyſiſche und moraliſche Unmöglichkeit einer beſondern, nicht in der allgemeinen Menſchenvernunft enthaltenen Offenbarung Gottes durch unumſtößliche Schlüſſe hervorgehe. Wenn nun die Philoſophie, die Dollmetſcherin und Sachwalterin der Vernunft, demüthig bekennen muß, daß ſo weit kein menſchliches Wiſſen reicht, ſo iſt mit der philoſophiſchen Aufzählung und Vergleichung der durch menſchliche Vernunſt erkennbaren Eigenſchaften Gottes, um daraus die Unmöglichkeit einer beſonderen göttlichen Offenbarung zu beweiſen, eben ſo wenig ausgerichtet, als mit der Zurückweiſung auf eine Naturkunde, die nicht über die Grenzen einer nach den Geſetzen des menſchlichen Organismus möglichen Erfahrung hinausreicht. Ob die wahre Religionsphiloſophie ſich hinaufarbeiten kann zu der Höhe einer ſolchen Gottes- und Naturkenntniß, wie ſie zur philoſophiſchen Deduction der Unmöglichkeit einer beſonderen göttlichen Offenbarung verlangt wird, muß die Fortſetzung unſrer Unterſuchungen lehren.

Nach dem Uebernatürlichen einer beſonderen göttlichen Offenbarung nennt ſich der theologiſche Supernaturalismus. Aber ein theologiſcher Supernaturaliſt kann in ſeinen eignen Augen auch gar wohl ein Rationaliſt ſeyn; und er iſt es wirklich im ſubjectiven Sinne, wenn er, wie Andre, die ihrer Vernunft vertrauen, ſeiner Vernunft vertrauend und nach den wahrhaft vernünftigen Gründen einer menſchlichen Ueberzeugung fragend, durch Betrachtungen und Schlüſſe, die von den allgemeinen Elementen des menſchlichen Erkennens ausgehen, zu dem kategoriſchen Urtheile gelangt, dieſe, oder jene religiöſe Lehre, die ſich ihm als eine von Gott ſelbſt auſſerordentlich und unmittelbar den Menſchen kund gethane Lehre ankündigt, müſſe als eine ſolche anerkannt werden. Freilich können die Schlüſſe eines ſolchen Supernaturaliſten Trugſchlüſſe ſeyn. Aber wie vieler Trugſchlüſſe haben ſich nicht auch ſchon die philoſophirenden Köpfe ſchuldig gemacht, die an keine Art von göttlicher Offenbarung glauben! Das Vertrauen zu der Vernunft iſt es, was den denkenden Kopf zum Rationaliſten macht. Der philoſophirende Supernaturaliſt bleibt alſo immer noch Rationaliſt, wenn er die Nothwendigkeit eines Glaubens, der über die Vernunft erhaben ſeyn ſoll, durch Schlüſſe zu beweiſen ſucht, die daſſelbe Vertrauen zu der Vernunft vorausſetzen, von dem die Philoſophie ausgeht. Aber er hört auf, Rationaliſt zu ſeyn, wenn er ſich nicht für bereit erklärt, ſeinen Glauben aufzugeben, ſobald ein Andrer ihm durch Schlüſſe, die nicht ſchon einen ſolchen Offenbarungsglauben vorausſetzen, beweiſen kann, daß dieſer Glaube auf einer Täuſchung beruhe. Wer ſich als Rationaliſten rechtfertigen will, muß immer der Vernunft den letzten Ausſpruch über Wahrheit und Irrthum in jeder Hinſicht zugeſtehen, wobei ſich von ſelbſt verſteht, daß, weil die Vernunft in der menſchlichen Natur den Störungen unterworfen iſt, aus denen der Irrthum entſpringt, der wahrhaft Vernünftige nicht ohne Prüfung die Einwendung zurückweiſet, durch die ſeine eigne Vernunft zum klareren Bewußtſeyn ihrer ſelbſt gebracht werden ſoll. Aber der Glaube an die Vernunft hat Grade. Er kann unbedingt, aber auch bedingt ſeyn. Er kann ſchwankend werden durch Betrachtung der natürlichen Schwäche der ſubjectiven Menſchenvernunft, die ſich ſchon ſo mannigfaltig geirrt hat, und ſo leicht von einer Meinung zur andern übergeht. Rationalismus in einem beſtimmteren Sinne des Worts ſetzt ein unbedingtes Vertrauen zu der

Vernunft überhaupt voraus, wenn gleich mit dem Vorbehalte der ſubjectiven Möglichkeit des Irrthums. Die chriſtlichen Supernaturaliſten, die in ihrer Art auch Rationaliſten ſind, oder ſeyn wollen, huldigen nun entweder einem bedingten, oder einem unbedingten Rationalismus. Die Kirchenväter und die Scholaſtiker vertrauten auch der Vernunft inſofern, als ſie den Glauben, der über die Vernunft erhaben ſeyn ſoll, durch Vernunftgründe philoſophiſch zu rechtfertigen ſuchten. An Vernunftgründe, wohin auch die hiſtoriſchen gehören, glaubt jeder chriſtliche Supernaturaliſt inſofern, als er einen Beweis der Wahrheit des chriſtlichen Offenbarungsglaubens auſſerhalb dieſes Glaubens ſelbſt ſucht, alſo von einem Wiſſen, das der Vernunft angehört, zu einem über die Vernunft erhabenen Glauben fortſchreiten will. Darüber alſo muß ſich der chriſtliche Supernaturaliſt beſtimmt erklären, ob er unbedingt und in jeder Hinſicht die Autorität der Vernunft auch in Sachen des religiöſen Glaubens für die höchſte anerkennt.

Der apoſtoliſch-chriſtliche Glaube, wie er in den Schriften des neuen Teſtaments vor uns liegt, hat ſich als entſchiedenen Superrationalismus, nicht bloß Supernaturalismus, ſo deutlich ausgeſprochen, daß von einem Chriſtenthume ohne dieſen

Superrationalismus, der die Vernunft unter dem Gehorſam des Glaubens gefangen nimmt, im apoſtoliſchen Sinne gar nicht die Rede ſeyn kann. Wie ein Kind unbedingt den Worten ſeines Vaters glaubt, weil es väterliche Worte ſind, ſo ſoll der Menſch, dem ſich die chriſtliche Lehre als eine wahrhaft göttliche Offenbarung ankündigt, dieſer Ankündigung unbedingt vertrauen als einer Stimme vom Himmel. Ohne alle Vernunftgründe ſoll dieſes Vertrauen nicht ſeyn. Der Gläubige ſoll einſehen, wenn er kann, daß nur durch dieſen Glauben dem Streite, in welchem die geiſtige Natur des Menſchen mit ſich ſelbſt liegt, ein Ende gemacht, der Zweifel, den die Philoſophie nicht überwinden kann, vernichtet, dem Verſtande eine hellere Ausſicht in die Ewigkeit eröffnet, und dem Herzen ſchon in ſeiner irdiſchen Umhüllung eine überirdiſche Seligkeit verliehen werde. Wer dieß nicht faſſen kann, ſoll wenigſtens in den hiſtoriſch glaubwürdigen Wundern, durch welche die von Gott geſandten Verkündiger der Offenbarung den übernatürlichen Urſprung ihrer Lehren haben beſtätigen wollen, den Finger Gottes erkennen. Aber auch dieſer Wunderglaube, ſofern er nur hiſtoriſcher Glaube iſt, ſoll nicht verwechſelt werden mit dem ſich ſelbſt genügenden Acte des Bewußtſeyns, durch den der Gläubige ſich über die Vernunft erhebt. Dieſer nicht weiter zu beſchreibende Act des Bewußtſeyns, durch welchen das Wahre in einem myſtiſchen und höheren Sinne, als durch die Vernunft, unmittelbar ergriffen und feſtgehalten werden ſoll, iſt der eigentlich ſuperrationaliſtiſche Glaube, auf den die apoſtoliſche Lehre dringt. Dieß iſt der Glaube, vor dem die Vernunft ſich demüthigen ſoll. Fragt nun der Rationaliſt den Superrationaliſten, woran er denn erkenne, daß dieſer Glaube ihn nicht täuſche, ſo verläßt der Superrationaliſt ſchon den Standpunkt ſeines Glaubens, wenn er die Gültigkeit deſſelben in der letzten Inſtanz auf Vernunftgründe zurückführen will. Er geräth dann in Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Gleichwohl darf der ſuperrationaliſtiſche Glaube nicht *vernunftloſer* und völlig *blinder* Glaube genannt werden, wenn er ſich vor der Vernunft zu rechtfertigen ſucht durch Gründe, die auch dem Rationaliſten begreiflich machen ſollen, warum dem menſchlichen Geiſte mit aller Philoſophie ohne den ſuperrationaliſtiſchen Glauben nicht geholfen ſei; mag immerhin der Rationaliſt dieſe Rechtfertigung nicht für gültig anerkennen. Der Superrationaliſt, der ſeinen Glauben auf dieſe Art vor der Vernunft zu rechtfertigen ſucht, erkennt eben dadurch an, daß auch er die Vernunft allerdings für ein Wahrheitsvermögen im menſchlichen Geiſte gelten läßt, nur nicht für das einzige, und nicht für das höchſte. Aber in einem andern Sinne muß der Superrationaliſt mit Lavater ſagen: „Nur blinder Glaube iſt wahrer Glaube", nämlich inſofern, als die Untrüglichkeit dieſes Glaubens in dieſem Glauben ſelbſt liegen, nicht aus Vernunftgründen erkannt werden ſoll. Aus dem über die Vernunft erhabenen Acte des Bewußtſeyns ſoll ein Gefühl entſpringen, das die Stelle der Beweisgründe vertritt und ſich ſelbſt genügt.

Die Philoſophie des achtzehnten Jahrhunderts hat ſich an dieſem ſuperrationaliſtiſch-chriſtlichen Glauben verſündigt durch illiberale Verſpottung ſeines Princips. Auch wenn er als eine enthuſiaſtiſche Selbſttäuſchung zurückgewieſen werden müßte, hat er doch ſo ausgezeichnet edle Früchte getragen, daß er ſchon deßwegen auch von ſeinen Gegnern mit Achtung behandelt werden ſollte. Seine fanatiſchen Auswüchſe fallen von ſelbſt ab, wenn er zu ſeinem urſprünglichen Charakter zurückgeführt wird, der die reinſten und erhabenſten Tugenden, deren das menſchliche Gemüth fähig iſt, in einer allgemeinen Menſchenliebe vereinigt. Als ein Erbtheil ſchwacher oder ungebildeter Köpfe darf doch auch ein Glaube nicht abgefertigt werden, zu dem ſich Männer, wie die Kirchenväter, bekannten, die zu den Gelehrteſten ihrer Zeitgenoſſen gehörten mit den Syſtemen der griechiſchen Philoſophie nich unbekannt waren, und zum Theil, wie der geiſtvolle Juſtin der Märtyrer, der ein Platoniker geweſen war, von der Philoſophie zur chriſtlichen Glaubenslehre übergingen. Aus der Anhänglichkeit an eingewurzelte Vorurtheile will man erklären, wie ſelbſt die Reformatoren Luther und Melanchthon eben ſo kategoriſch, wie die Kirchenväter, auf den ſuperrationaliſtiſchen Offenbarungsglauben drangen, und warum nach ihnen noch im ſiebzehnten Jahrhunderte ſo kalte und ruhige, aller Schwärmerei abgeneigte Selbſtdenker unter den Philoſophen, wie Baco, ganz in demſelben Sinne dieſen Glauben in Schutz nahmen. Man kann dieſe Erklärung zum Theil gelten laſſen; aber ſie befriedigt nicht. Die Wurzel des religiöſen Superrationalismus liegt tiefer. Die Idee von einer göttlichen, über die menſchliche Vernunft erhabenen Wahrheit hängt in den innerſten Tiefen des menſchlichen Gemüths mit der Idee von einer über alle unſre Begriffe erhabenen göttlichen Vernunft zuſammen. Wo dieſe Idee ſich noch nicht entwickelt hat, da kann der Superrationalismus entweder nur blinder Glaube ſeyn, der auf einem enthuſiaſtiſchen Gefühle ruht, das mit der Vernunft wenig oder gar keine Rückſprache nimmt; oder er kann ſich auch fortpflanzen als angenommene Meinung ohne enthuſiaſtiſches Gefühl, wie andre Meinungen ſich verbreiten in den Köpfen der Menge, die ſich um Vernunftgründe wenig bekümmert. Aber wo ein denkender Kopf ſich nicht befriedigt findet durch alles, was die Philoſophie von Gott und göttlichen Dingen lehren mag, und wo deſſen ungeachtet das Bedürfniß einer religiöſen Ueberzeugung auf Befriedigung bringt, da findet der Superrationaliſmus um ſo leichter Eingang, je auffallender in dem Wechſel und Streite der philoſophiſchen Meinungen, und in der Anmaßung, mit der dieſe Meinungen gewöhnlich ſich geltend machen wollen, die Schwäche der menſchlichen Vernunft erſcheint. So ſtemmte ſich der geniale Denker Hamann der Philoſophie ſeines Zeitalters ſtandhaft entgegen, weil er nichts in ihr zu finden glaubte, als unbefriedigende Abſtractionen, die den Punkt der wahren Ueberzeugung im menſchlichen Gemüthe nicht treffen. In demſelben Sinne haben unter den Theologen unſrer Zeit denkende Köpfe, die man nicht mit den bedaurenswerthen Vernunftverächtern verwechſeln muß, den altchriſtlichen Superrationaliſmus auch in die proteſtantiſche Theologie zurückgerufen, aus der er durch den Rationaliſmus des achtzehnten Jahrhunderts immer weiter verwieſen war *h*).

Aber wenn die Philoſophie dem Superrationalismus Gerechtigkeit widerfahren läßt, tritt ſie darum noch nicht auf ſeine Seite. Sie giebt ſich ſelbſt auf, wenn ſie, als Philoſophie, ein übervernünftiges Merkmal des Wahren im menſchlichen Bewußtſeyn nachweiſen will. Sie kennt keinen Begriff von Wahrheit, auſſer demjenigen, der ſich auf das Bewußtſeyn gründet, in welchem die Vernunft ſich ſelbſt erkennt. Sie kann nur einen problematiſchen Begriff aufſtellen von einem Acte des Bewußtſeyns, der über die Vernunft erhaben und untrüglich ſeyn ſoll. Sie kann nicht begreiflich machen, wie ohne unbedingtes Vertrauen zu der Vernunft nur irgend eine Prüfung der Wahrheit einer Lehre möglich ſeyn ſoll. Nicht einmal die moraliſchen Kriterien der Göttlichkeit des Chriſtenthums laſſen ſich aus einer andern Quelle ſchöpfen, als aus dem Bewußtſeyn, in welchem die menſchliche Vernunft ſich ſelbſt erkennt. Das Gefühl kann allerdings einen religiöſen Aberglauben zurückſtoßen, der unſittliche Vorſtellungen in ſich aufnimmt. Aber widerlegen läßt ſich doch auch ein ſolcher Aberglaube nicht anders, als durch Verdeutlichung desjenigen Begriffs vom Göttlichen, den die Vernunft in ſich trägt. Es iſt bekannt, daß das Chriſtenthum die Kraft, mit der es von ſeiner Entſtehung an die Gemüther, beſonders die edleren, ergriffen und an ſich gezogen hat, vorzüglich ſeiner moraliſchen Würde verdankt. Aber wenn die Wahrheit des Chriſtenthums von dieſer Seite nicht in der Uebereinſtimmung mit den in der Vernunft gegründeten moraliſchen Elementen des wahrhaft Göttlichen erkannt wird, woran ſoll ſie denn erkannt werden? Abgeſehen von dieſer Beziehung auf den der Vernunft angehörenden Begriff vom wahrhaft Göttlichen, kann auch ein Glaube, der Verbrechen befiehlt und die wildeſte Sittenloſigkeit begünſtigt, ſich für den wahren ausgeben, indem er ſeine Tugend- und Pflichtenlehre aus einer der Vernunft unzugänglichen Quelle geſchöpft zu haben behauptet. Alſo muß ein Glaube, der ſich über die Vernunft erhebt, doch wenigſtens in allem, was die moraliſchen Merkmale des Göttlichen betrifft, der Vernunft unbedingt huldigen, wenn er ſich ſelbſt vom Aberglauben unterſcheiden, und ſeine Würde behaupten will. Auf irgend eine Art muß alſo auch die ſuperrationaliſtiſche Theologie im unbedingten Vertrauen zur Vernunft mit der Philoſophie ſich verſtändigen. Die Philoſophie aber, die nur Dollmetſcherin und Sachwalterin der Vernunft ſeyn will, muß dem individuellen Bewußtſeyn eines Jeden überlaſſen, ob und wie weit er einen Glauben, der ſich über die Vernunft erhebt, mit ſeiner Vernunft in Uebereinſtimmung bringen kann.

Feindlich muß die Philoſophie nur dem Fana
mus gegenübertreten, der ſich anmaßt, die V
unnſt zu beherrſchen, und zu erzwingen, daß
ſich nicht ausſpreche, mögen denn auch die Str
len dieſes Lichts, das ſich Vernunſt nennt,
Nebel der ſubjectiven Meinungen noch ſo vielfa
gebrochen werden. Beſtimmter wird ſich
Verhältniß des theologiſchen Supernaturalis
und Superrationalismus zu den Reſultaten
Religionsphiloſophie erſt am Ende der uns u
erwartenden Unterſuchungen nachweiſen laſſen.

Anmerkungen.

a) Seite 74. In mehreren Dialogen von Pl
iſt die Subjectivitätslehre der griechiſchen Sophi
aus dem Zeitalter des Socrates ſo deutlich aus e
ander geſetzt, daß ſo kaum einer weitern Erläuter
bedarf. Aber um zu beweiſen, daß die Vernun
als Wahrheitsvermögen, kein bloßes Vorſtellungsv
mögen iſt, wußte Plato keinen andern Rath, a
dem Worte ἰδέα, das auch Vorſtellung überhau
bedeutet, die höhere Bedeutung zu geben, nach w
cher die Vernunft durch Vorſtellungen, die ſie in
ſelbſt trägt und nicht den Sinnen verdankt, das
ſich ſelbſt Wirkliche (ὄντως ὄν), erkennt, indem
es denkt. Da er ſich nun keine Vernunftvorſtellung
denken konnte, die nicht auch Verſtandesvorſtellung

oder allgemeine Begriffe wären, ſo blieb ihm, nach ſeiner Anſicht, nichts anders übrig, um die Würde der Vernunft zu behaupten, als, die angebornen unmittelbaren Vernunftvorſtellungen für allgemeine Begriffe zu erklären, und dadurch ſeine trefflich eingeleitete Wahrheitslehre in den bekannten Proceß mit der Logik zu verwickeln, den dieſe durch ihren Sachwalter Ariſtoteles für immer gewonnen hat.

b) Seite 74. Einer der Wenigen, die ſich zu dieſer äuſſerſten Höhe des Skepticismus aufgeſchwungen haben, iſt der ſcharfſinnige Selbſtdenker *Salomon Maimon*. Man ſehe ſeine *Kritiſchen Unterſuchungen über den menſchlichen Geiſt*, Leipzig, 1787, in 8. Unglücklicherweiſe fielen dieſe Unterſuchungen in eine Periode, da der Kantianismus noch im höchſten Anſehen ſtand. Sie wurden alſo nur weniger Aufmerkſamkeit gewürdigt. Und doch ſind ſie aus einer hellen Anſicht des Kantianismus entſtanden. Kant ſcheint nicht einmal eine Ahndung von dieſem Skepticismus gehabt zu haben, auf den er ſelbſt doch hätte gerathen müſſen, wenn er nicht der empiriſchen Grundlage ſeiner Philoſophie unbedingt vertrauet hätte. Denn nach Kant iſt ja auch die von ihm ſo genannte reine Vernunft mit allen Erkenntniſſen, die ſie a priori ſelbſtthätig erzeugen und in ſich tragen ſoll, am Ende doch auch nichts weiter, als ein bloßes Vorſtellungsvermögen, das den zu ſeiner ſubjectiven Natur gehörenden Geſetzen gehorcht, und auſſer ſich ſelbſt überall nichts Wirkliches erkennt, wo ihm die *Sinne* nicht Eindrücke liefern, die aus den unbekannten Dingen

an ſich entſpringen ſollen, deren Exiſtenz nach
Kantiſchen Lehre zwar nicht bezweifelt werden ſo
aber doch auch den Kantianern verdächtig werd
mußte, wenn ſie ſich fragten, ob der menſchli
Geiſt, der ſich nur vorſtellt, daß ein Abſolutes e
ſtire, ſich vielleicht nicht auch, ſeiner ſubjectiven N
tur gemäß, bloß vorſtelle, daß er von Dingen auſ
ihm durch die Sinne afficirt werde.

c) Seite 80. Wie vieles daran gelegen iſt, d
allgemeinen Begriff von Glauben an die Vernunft
die Philoſophie aufzunehmen und ſorgfältig aufzukl
ren, hat man ſpät genug bemerkt. In der alt
griechiſchen Philoſophie iſt gar nicht die Rede davo
Daher konnte auch der Skepticismus, den die do
matiſchen Disputationen der griechiſchen Schulen z
rückgedrängt hatten, mit ungeſchwächter Kraft wied
auftreten, als der Dogmatismus ſich erſchöpft hatt
bis die neu-platoniſche Philoſophie entſtand. Au
die neuere Philoſophie hat den Skepticismus meh
von ſich gewieſen, als widerlegt, bis auf die Period
da der dogmatiſche Kantianismus ſkeptiſch in ſein
Wurzel angegriffen wurde; und erſt ſeit dieſer Ze
hat man angefangen, ſich beſſer zu verſtehen üb
die Nothwendigkeit des Glaubens an die Vernunf
wenn der Skepticismus nicht das Feld behaupten ſol
Fries und einige andre achtungswürdige Denker ha
ben darüber manches Lehrreiche geſagt. Aber es blie
noch immer übrig, klar aus einander zu ſetzen, da
der Glaube an die Vernunft ein Element des Wiſſen
ſelbſt iſt. In der erſten Ausgabe des Lehrbuch

der philoſophiſchen Wiſſenſchaften hatte ich mich des Ausdrucks „Glaube der Vernunft an ſich ſelbſt“ bedient, weil dieſer Glaube von der Vernunft ſelbſt ausgeht. Aber der Glaube überhaupt iſt doch mehr ein Act, an welchem unſre ganze geiſtige Natur Theil nimmt. Im Vernunftglauben wendet ſich unſre ganze geiſtige Natur zu der Vernunft, und hält ſich feſt an ihr. Ueber das Verhältniß dieſes Glaubens zum ſkeptiſchen Idealismus findet ſich eine beſtimmtere Erklärung in der zweiten Ausgabe des Lehrbuchs der philoſ. Wiſſenſch. Theil I. S. 60 ff.

d) Seite. 84. In dem Lehrbuche der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, Theil I. S. 58, in unmittelbarer Verbindung mit der eben angeführten Stelle, iſt die Behauptung weiter ausgeführt, daß die philoſophiſche Ueberzeugung von der Wirklichkeit einer durch die ſinnliche Anſchauung erkennbaren Auſſenwelt nicht auf einem Schluſſe, ſondern auf einem mit der ſinnlichen Anſchauung zuſammentreffenden urſprünglichen Vernunftacte beruht, womit aber nicht geſagt ſeyn ſoll, daß nicht auch die ſinnliche Anſchauung in der bloß animaliſchen Natur ein wirkliches Erkennen inſofern ſey, als auch dem Thiere ein auſſerhalb der thieriſchen Vorſtellung Wirkliches durch die Sinne ſich kund thue. Aber daß dieſer Act der Sinnlichkeit nicht täuſcht, erkennen wir nur durch einen urſprünglichen Act der Vernunft. Daß dieſes Zuſammentreffen eines Acts der Sinnlichkeit mit einem urſprünglichen Vernunftacte ein unauflösliches Räthſel iſt, mußte hin-

zugefügt werden (S. 63. a. a. O.) in demſelben S
wie die im Lehrbuche aufgeſtellte allgemeine Erk
nißlehre überall auf die Grenzen des menſchlichen
kennens hinweiſet, was freilich nach der Lehre
Abſolutiſten nur ein Beweis der Schwäche des
ſtandes derer iſt, die nicht begreifen, wie das
kennende mit dem Erkannten im Grunde Eins
Daſſelbe ſei, und wie dieß erkannt werde durc
Anſchauung des Abſoluten, aus welchem das a
liche Subject = Object durch eine Polarität,
einen ſogenannten Reflex, ſich entbinden ſoll.
Hegel'ſche, ſich ſelbſt ſo nennende objective
gik unterſcheidet ſich in dieſer Hinſicht von dem S
lingiſchen Abſolutismus nur dadurch, daß ſi
logiſche Vorſtellung von Etwas aus der angebl
Vernunftidee von einem abſolut All = Eins herv
cken, und auf dieſe neue Art das geliebte Sul
Object logiſch deduciren will.

c) Seite 99. In dem Werke Idee e
Apodiktik, vom Jahre 1799, iſt der logiſche 2
auf den auch Jacobi einen beſondern Werth l
der einzige, der vor der Kritik beſtehen kann.
dieſer Zeit hat ſich die Ueberſchätzung des demon
tiven Wiſſens in den neueren Schulen der Philoſo
ziemlich verloren. Aber das wahre Verhältniß
Logik zur eigentlichen Philoſophie ſcheint doch
immer einigen ſelbſtdenkenden Köpfen in Deutſch
nicht einzuleuchten, weil ſonſt nicht nach dem ſe
men Buche von Bardili, das ſich Erſte Logik
titelt, weil es alles menſchliche Wiſſen aus der l

ſchen Einheit des Denkers deduciren will, noch die Hegel'ſche objective Logik hätte zum Vorſchein kommen können. Ariſtoteles ſtellte freilich auch die demonſtrative Erkenntniß über die intuitive; aber er vermengte doch die Logik nicht mit der Metaphyſik. Auch die Scholaſtiker, die Carteſianer, und die Leibnitziſch-Wolfiſche Schule trieben die Ueberſchätzung der Demonſtration nicht ſo weit, daß ſie die logiſche Poſition oder das Setzen von Etwas als Etwas, für eine metaphyſiſche Erkenntnißquelle angeſehen, und in dem logiſchen Acte der Negation ein Nichts, das in ſeiner Art auch ein metaphyſiſches Etwas ſeyn ſoll, nachzuweiſen verſucht hätten. Aber die alten Eleatiker, deren Scharfſinn zuerſt die Bahn im Gebiete der logiſchen Forſchung brach, geriethen allerdings auf eine Lehre, die den neueſten Verſuchen, die Logik mit der Metaphyſik zuſammenzuſchmelzen, ähnlich iſt. Will man nun alles, was ſeit Ariſtoteles zur Vervollkommnung der Logik und zur Beſtimmung ihrer Grenzen geſchehen iſt, als nichtig abfertigen, ſo hat man in der eleatiſchen Philoſophie allerdings eine nicht unbedeutende Autorität, um die alte Arbeit wieder von vorn anzufangen, oder vielmehr der Wiſſenſchaft ihren Thron in der Wiege anzuweiſen.

f) Seite 116. Ich darf hier noch einmal auf die oben (S. 62. Anmerk. *k*.) angeführte Abhandlung über den Urſprung der alexandriniſch-neuplatoniſchen Philoſophie, deren Grundlage die myſtiſche Anſchauungslehre iſt, verweiſen. In derſelben Abhandlung habe ich zu zeigen geſucht, wie es gekommen, daß

man einige Neuplatoniker, die nicht zu den alexan
ſchen Myſtikern gehören, namentlich den Alcin
mit dieſen Myſtikern irrig zuſammengeſtellt hat,
auch ſie ſich des Wortes Sehen (ὁρᾶν) bed
wenn ſie von der unmittelbaren Ueberzeugung
die aus der Idee des Abſoluten entſpringt,
nach Plato, mit dem wahrhaft Göttlichen einerl
Auf eine ähnliche Art hat Jacobi ſeine Philo
neuen Mißverſtändniſſen ausgeſetzt dadurch, d
in ſeinen ſpäteren Schriften, beſonders in der
Vorrede zu ſeinen Geſprächen über Idealismus
Realismus (Werke, Theil II.) Anſchauung
was er früher Gefühl genannt hatte. Daß er
lich das überzeugende Gefühl, das in der re
Selbſtanſchauung der Menſchenvernunft aus der
von einer göttlichen Ur-Vernunft und Ur-Freihei
ſpringt, ſich ſelbſt als eine dem phyſiſchen S
ähnliche Anſchauung gedeutet hat, leuchtet aus ſ
eignen Worten klar genug hervor. Aber man ve
nicht, daß die ganze Anſchauungslehre Jacobi's
Grunde nur eine Glaubenslehre iſt. Auc
ſinnliche Anſchauung heißt bei ihm Glaube inſo
als ſie eine unmittelbare Ueberzeugung in ſich ſch
die ſich nicht weiter erklären läßt. Unſer geſam
Wiſſen iſt nach Jacobi's Lehre entſprungen aus e
Glauben. Glaube heißt, nach dieſer Anſicht,
Gefühl einer unerklärbaren aus dem Innern des de
den Geiſtes hervorgehende Nöthigung, etwas
wahr zu halten. So fallen die Bedeutungen der W
ter Gefühl, Glaube und Anſchauung in
Jacobi'ſchen Philoſophie zuſammen, und das Erka

ſelbſt verwandelt ſich in ein Geglaubtes. Wenn nun auch der treffliche Denker in dieſer Lehre ſich ſelbſt ſehr gut verſtand, ſo kann doch die Philoſophie bei einer ſolchen Stellung und Auslegung der Begriffe nicht ſtehen bleiben. Aber eben dieſe Anſchauungs-Glaubenslehre ſtellt auch das Unbegreiſliche in jeder Hinſicht über das Begreiſliche. Sie ſtreitet gegen jede Deduction des Endlichen aus dem Unendlichen. Sie erklärt alles Daſeyn für unbegreiſlich. Sie unterſcheidet ſich alſo weſentlich von den myſtiſchen Träumen der Theoſophen, die aus ihrer vermeinten Anſchauung des Abſoluten eine Fülle von apokalyptiſchen Kenntniſſen zu ſchöpfen und den Zuſammenhang zwiſchen den Naturkräften und dem Schöpfer der Natur myſtiſch analyſiren zu können ſich einbilden.

g) Seite 130. Die philoſophirenden Köpfe, die doch Wahrheitslehrer im eminenteſten Sinne des Worts ſeyn wollen, ſcheinen noch immer einer beſtimmten Erklärung des Begriffs von Wahrheit aus dem Wege zu gehen, als ob ſie ſich in gleichem Falle mit dem Kirchenvater Auguſtin befänden, der auf die Frage: Was iſt Wahrheit? antwortete; Si non quaeris, scio; si quaeris, nescio. Und am Ende kommt auf dieſen Begriff doch alles an, wenn philoſophiſch dargethan werden ſoll, was in dieſer, oder jener Hinſicht, in einem menſchlichen Urtheile wahr, oder falſch, iſt. Niemand hat auf dieſe Lücke in den Syſtemen der Philoſophie und auf die Mängel der bis jetzt aufgeſtellten Erklärungen des allgemeinen Wahrheitsbegriffs beſſer aufmerkſam gemacht, als der ſcharfſinnige, aus inniger Liebe zur Wahrheit in den Wechſel der Syſteme mehrfach hineingezogene Reinhold in einigen ſeiner neuſten kleinen Schriften, beſonders in der Abhandlung über den Begriff und die Erkenntniß der Wahrheit, und in der neuen Beantwortung der alten Frage: Was iſt Wahrheit?

b) Seite 141. Den verworrenen Streit unſerer theologiſchen Rationaliſten, Superrationaliſten und Supernaturaliſten auf klare Principien zurückzuführen, und auf das deutlichſte zu zeigen, daß der apoſtoliſche Chriſtenglaube ein ſuperrationaliſtiſcher, nicht bloß ſupernaturaliſtiſcher Glaube iſt, giebt unter andern die kleine Schrift: Selbſtſtändigkeit und Abhängigkeit, oder Philoſophie und Theologie vom Profeſſor E. F. Schulz in Gießen (Gießen, 1822.) eine treffliche, wenn gleich nicht befriedigende Anleitung. In dieſer Schrift ſind auch aus Luther's und Melanchthon's Werken, einige der Stellen ausgehoben, in denen der ſuperrationaliſtiſche Glaube dieſer beiden Reformatoren auf das nachdrücklichſte ſich ausſpricht, z. B. wo Luther die Meinung, captivandos esse articulos fidei sub judicium rationis humanae, eine abominabilem sententiam nennt. An den ſuperrationaliſtiſch-chriſtlichen Offenbarungsglauben des hell denkenden Baco appellirt auch Claudius, der Wandsbecker Bote, (Werke, Harburg, Band VII. S. 32.). Die von ihm angeführte Stelle aus dem Buche de dignitate et augmentis scientiarum läßt keinen Zweifel über Baco's ernſtliche Meinung übrig.

III.

Der Atheismus, der Pantheismus

und der

Hylozoismus.

III.

Der Atheismus, der Pantheismus und der Hylozoismus.

Durch die Zuſammenſtellung der Religionen in der erſten dieſer Abhandlungen wurde klar, daß alle religiöſen und irreligiöſen Meinungen, die von philoſophiſchen Principien ausgehen wollen, unter die vier Haupttitel: Atheismus, Pantheismus, Hylozoismus, und eigentlicher Theismus, zu ſtehen kommen, obgleich dieſe Vorſtellungsarten ſich auch vermiſchen und in einander übergehen können. Es fragt ſich nun, welchen Ausſpruch die ſich ſelbſt erkennende Vernunft über dieſe Lehren thut. Aber die Philoſophie, als Dolmetſcherin der Vernunft, kann die Täuſchungen und Trugſchlüſſe, die auf dieſem Wege ſich ihr entgegenſtellen, immer nur im Verſtande derer zerſtören, die fähig und bereit ſind, ſich vongefaßten Meinungen zu entſchlagen, beſonders derjenigen Meinungen, denen eine falſche Vorſtellung zum Grunde liegt, die ſich der Menſch von ſeiner eignen Vernunft und eben dadurch von der Vernunft überhaupt macht. Durch die Analyſe der allgemeinen Begriffe von Wiſſen und Glauben in der vorigen Abhandlung ſind die Selbſttäuſchungen, von denen die falſchen Religionsphiloſophien ausgehen, im Allgemeinen aufgedeckt. Die Reſultate jener vorläufigen Erörterungen dürfen wir nicht aus dem Gedächtniſſe verlieren, wenn wir die religiöſen und irreligiöſen Meinungen, die ſich für philoſophiſch begründet ausgeben, einer durchgreifenden Kritik unterwerfen wollen. Die atheiſtiſchen, pantheiſtiſchen und hylozoiſtiſchen Meinungen können wir unmittelbar verbinden, weil ſie ſämmtlich, wenn gleich auf verſchiedene Art, dem eigentlichen Theismus, dem philoſophiſchen ſowohl, als dem chriſtlichen, widerſtreiten.

I. Der Atheismus.

Die Bedeutungen, die das Wort Atheismus durch den Sprachgebrauch erhalten hat, können nicht genau genug unterſchieden werden, wenn man keinem der Syſteme Unrecht thun will, die dem eigentlichen Theismus abweichen. Von dem Gehäſſigen, das dem Worte in den Augen der Meiſten anhängt, iſt hier nicht die Rede. Der ehrliche la Lande, der Aſtronom, nannte ja mit Stolz ſich ſelbſt einen Atheiſten, und warb öffentlich Proſelyten für ſeinen Atheismus; und wer es übel nimmt, ein Atheiſt betitelt zu werden, darf ja nur dem vieldeutigen Worte Gott noch eine neue Bedeutung geben, um in ſeiner beſondern Sprache ehrlich verſichern zu können, daß er kein Atheiſt ſei. Aber ebendeßwegen, weil alles, was man in der Sprache des Volks, oder der Schulen, Gott, oder Götter, genannt hat, in dem verneinenden Begriffe von Atheismus ſich wiederholt, iſt dieſer Begriff für die Philoſophie unbrauchbar, ſo lange er bloß verneinend aufgeſtellt, nicht auf beſtimmte poſitive Merkmale zurückgeführt wird. Solche Merkmale laſſen ſich nicht nachweiſen, wenn nicht auch die durch den Sprachgebrauch begünſtigte Unterſcheidung zwiſchen dogmatiſchem und ſkeptiſchem Atheismus berichtigt wird. Denn nur der dogmatiſche Atheismus iſt ein poſitiver; der ſkeptiſche, wie man ihn nennt, läßt keine vor der Vernunft hinreichende Gründe gelten, an Gott, oder an Götter, zu glauben; aber er erkennt auch die Gründe nicht für hinreichend, durch die bewieſen werden ſoll, daß es keinen Gott gebe; er tritt alſo nur verneinend zwiſchen die Gründe des eigentlichen Atheismus und die den atheiſtiſchen Lehren entgegengeſetzten Grundſätze. Auch der Skeptiker muß ſich gefallen laſſen, von denen, die an Gott, oder an Götter, glauben, zu den Atheiſten gezählt zu werden, wenn er durch ſeine Zweifelsgründe die religiöſe Ueberzeugung zerſtört, und in ſeiner eignen Ueberzeugung ohne Gott iſt, wie das griechiſche Wort es ausſagt. Aber es fällt auch ins Auge, daß der ſkeptiſche Atheismus, wie er denn in dieſer Bedeutung immerhin heiſſen mag, noch lange nicht wiederlegt iſt, wenn der dogmatiſche ſich vor der Vernunft nicht vertheidigen kann. Contradictoriſch ſtehen, wie ſich von ſelbſt verſteht, die Begriffe von Gott und Nicht-Gott einander entgegen. Wenn alſo die Wirklichkeit eines Gottes keinen vernünftigen Zweifel leidet, ſo ſchließt allerdings die Begründung des Theismus auch eine Widerlegung des ſkeptiſchen Atheismus in ſich. Aber wer eine Lehre widerlegen will, muß ſie auf ihren eignen Grund und Boden angreifen. Die Gründe, warum der Skeptiker den Theismus nicht gelten läßt, können ſehr verſchieden ſeyn von denen, die der dogmatiſche Atheiſt dem Theiſten entgegenſtellt. Ob überhaupt die Zweifelsgründe, die den religiöſen Glauben zerſtören, oder wenigſtens wanken machen, durch irgend eine bündige Demonſtration überwunden werden können, wollen wir hier noch nicht unterſuchen, weil die Prüfung aller dieſer Zweifelsgründe ſich nicht trennen läßt von den Gegengründen des demonſtrativen Theismus. Aber der eigentliche oder dogmatiſche Atheismus geht von einem poſitiven Princip aus, dem alle Philoſophie in einem gewiſſen Sinne huldigen muß. Es fragt ſich nur, ob der Atheiſt dieſes Princip nicht mißdeutet.

Das Princip des dogmatiſchen Atheismus iſt der allgemeine Begriff von der Natur. Ganz richtig hat ſich der neuere franzöſiſche Atheismus Naturſyſtem genannt. Ohne einen allgemeinen Begriff von der Natur kann aber überall keine Philoſophie beſtehen, weil unſer Erkennen in ſeinem ganzen Umfange mit dieſem Begriffe zuſammenhängt. Ohne vorläufig die Wirklichkeit einer Natur anzuerkennen, die von allen Seiten unſer individuelles Daſeyn umgiebt, und aus deren Schooße auch unſre individuelle Menſchenvernunft hervortritt, wenn der Menſch gezeugt und geboren wird, können wir nicht einmal ſkeptiſch philoſophiren. Selbſt wenn wir dasjenige, was uns als Natur erſcheint, idealiſtiſch als ein Erzeugniß unſrer eignen Geiſtesthätigkeit deuten, oder wenn wir es nach Leibnitzens Monadenſyſteme auf eine durch präſtabilirte Harmonie bei der Schöpfung der Welt möglich gewordene Zuſammenwirkung einfacher geiſtiger Weſen zurückführen, müſſen wir es uns als etwas in ſich ſelbſt Wirkliches wenigſtens inſofern vorſtellen, als auch der Idealismus und der Leibnitziſche Monadismus von der dem Menſchen natürlichen Anſicht der Natur ausgeht. Auch ein irriges Syſtem, das auf dem Begriffe der Natur ruht, wird alſo in den Augen des natürlichen Menſchenverſtandes immer ein gewiſſes Anſehen behalten a).

Aus Naturbetrachtungen iſt nach dem Zeugniſſe der Geſchichte die Philoſophie entſprungen. Aber die älteſten Naturanſichten, von denen wir Kunde haben, waren hylozoiſtiſch, nicht atheiſtiſch. Von Natur an ſeine fünf Sinne glaubend, denkt ſich der Menſch, den kein Schulſyſtem ſeinem natürlichen Standpunkte entrückt hat, die Natur im Ganzen allerdings als eine ſinnlich erkennbare Wirklichkeit, die alles Entſtehen und Vergehen der Dinge umfaßt. Von dem ſinnlich erkennbaren Entſtehen des Einen aus dem Andern hat ja die Natur ihren Namen. Aber der Menſch trägt auch ein Lebensgefühl in ſich, das nicht in die Sinne fällt. Etwas der Lebensthätigkeit Aehnliches ſcheint ihm aus den Naturerſcheinungen anzuſprechen, die er ſinnlich wahrnimmt. Die Speculation verfolgt dieſe Vermuthung. Die natürliche Entſtehung des thieriſchen und menſchlichen Lebens leitet; den ſpeculirenden Verſtand auf die Vorausſetzung einer allgemeinen Lebenskraft der Natur. Da nun die menſchliche Lebensthätigkeit Vernunft in ſich ſchließt, ſo überträgt die kühner gewordene Speculation auch leicht eine Art von Vernunft in die Natur; und der Hylozoismus nimmt die religiöſe Richtung, in der die älteſte Naturphiloſophie mit allen heidniſchen Religionen übereinſtimmt. Das Heidenthum beſeelte und vergötterte die Naturkräfte; die älteſte Naturphiloſophie ſuchte ein ewiges Lebensprincip, das die Vernunft in ſich ſchließen ſollte, unter dem Titel Gott, entweder in einem vorausgeſetzten Urſtoffe aller natürlichen Dinge, oder vorzugsweiſe in einem beſonders merkwürdigen Stoffe, oder in einer chaotiſchen Einheit der Kräfte und Stoffe. Dieſe dem menſchlichen Geiſte natürlichſte Anſicht der Natur zerſtört der eigentliche Atheismus zugleich mit den höheren Religionen, in denen der Verſtand ſich über die Natur erhebt. Uebereinſtimmend mit dem natürlichen Menſchenverſtande in dem unbedingten Vertrauen zu den menſchlichen fünf Sinnen, verleugnet der Atheismus, um ſich wiſſenſchaftlich zu begründen, vorläufig das nicht ſinnlich erkennbare Lebensgefühl, das der Menſch in ſich trägt, und das Bewußtſeyn, in welchen die Vernunft ſich ſelbſt erkennt. Die Vernunft ſoll ſich um ſich ſelbſt nicht eher bekümmern, bis ſie unbedingt den Sinnen gehuldigt hat. Der Menſch ſoll begreifen, daß er nur ein räſonnirendes Thier iſt, in deſſen Gehirne auch diejenigen Vorſtellungen, durch die ſich die menſchliche Natur von der thieriſchen unterſcheidet, ſammt und ſonders aus den Eindrücken entſpringen, die unſre organiſchen Sinne empfangen. Was in den Verſtandesvorſtellungen Wahres liegt, ſoll einzig und allein durch die organiſche Wahrnehmung eine unbezweifelbare Beglaubigung erhalten. Auf die organiſche Wahrnehmung ſoll der allgemeine Begriff von der Natur in jeder haltbaren Bedeutung dieſes Worts zurückgeführt werden. Da wir nun das Wirkliche in der Natur durch die Sinne als eine Materie erkennen, die einen Raum ausfüllt, in welchem ſie ſich mannigfaltig geſtaltet, ſo ſoll jede nicht materielle Wirklichkeit entweder als eine erdichtete von der Vernunft abgewieſen, oder als eine Wirkung von Kräften der Materie erklärt werden. Irgend eine Materie muß nach dieſer Naturanſicht als ewig geſetzt werden, weil ohne Vorausſetzung von etwas Ewigem kein Entſtehen des Einen aus dem Andern denkbar iſt. Wie die Vernunft zu dem Machtſpruche kommt, daß etwas Ewiges ſeyn muß, da uns doch die Sinne gar keine Kunde von dieſem Ewigen geben, und warum wir dieſen Machtſpruch der Vernunft für gültig anerkennen ſollen, da er doch der ſinnlichen Wahrnehmung widerſtreitet, dieß tiefer zu unterſuchen, findet der vollendete Atheiſt nicht der Mühe werth. Zu dem ſinnlich begründeten Begriffe von der Materie kehrt er zurück. Unter den Kräften der ſinnlich erkennbaren Materie hebt er die Anziehungs- und Abſtoßungskraft als die allgemeinſten hervor, ſubordinirt dieſen Kräften alle übrigen Naturkräfte; mechaniſirt dadurch die ganze Natur; deducirt auch die Lebensthätigkeit aus einer vielfachen Zuſammenwirkung mechaniſcher Kräfte in mancherlei organiſch verbundenen Stoffen. Die Schlüſſe, nach denen, dieſen Vorausſetzungen gemäß, alle Religion als Schwärmerei und Grillenfängerei abgefertigt wird, ſind bekannt. Aber eine genauere Anſicht der Vorausſetzungen, mit denen der dogmatiſche Atheismus ſteht und fällt, iſt nicht nur nöthig, um die Schlüſſe zu entkräften, die bei einer gewiſſen Art, zu denken, dem natürlichen Menſchenverſtande ſich leicht anſchmeicheln; wir werden zugleich, wenn wir die erſte Prämiſſe dieſer Schlüſſe aufdecken, vertrauter mit dem wahren Begriffe des Ewigen, das der Atheismus in die Natur verpflanzt.

Wo der dogmatiſche Atheismus ſich des menſchlichen Geiſtes bemächtigen ſoll, muß zuerſt der Senſualismus ſchon ſo tief in alle Vorſtellungen eingedrungen ſeyn, daß er das höhere Bewußtſeyn, in welchem die Vernunft ſich ſelbſt erkennt, völlig verdunkelt. Dieſes höhere Bewußtſeyn gehört aber urſprünglich zur menſchlichen Natur. Wir finden daher den dogmatiſchen Atheismus zuerſt nur beſchränkt auf gewiſſe Schulen, in denen der Senſualismus als die einzige geſunde Philoſophie ſich geltend gemacht hat. Aus dieſen Schulen kann er ſich als Modephiloſophie in das gemeine Leben verbreiten, wie in Frankreich, aber nur, wenn ihm das Zeitalter ſchon entgegen kommt. Eine überverfeinerte Sinnlichkeit begünſtigt den Senſualismus ſchon dadurch, daß ſie die Gefühle niederdrückt, die ſich im Bewußtſeyn der Würde der menſchlichen Natur vereinigen. Nur auf ein verfeinertes Genußleben raffinirend, will der Menſch auch von nichts Heiligem wiſſen. Auch eine Moral, die ihm gefallen ſoll, muß die Heiligkeit der Pflicht zerſtören, und als bloße Genußlehre den Verſtand für ſich gewinnen. Trifft ſich nun, daß unter dieſen Umſtänden, wie in Frankreich, die empiriſchen Naturſtudien, verbunden mit Mathematik, vor allen übrigen wiſſenſchaftlichen Beſchäftigungen den Vorrang erhalten, ſo hat der Atheismus gewonnenes Spiel. Denn die empiriſchen Naturſtudien bieten durch ſich ſelbſt dem Senſualismus die Hand, wenn der denkende Kopf nicht zugleich auf das höhere Bewußtſeyn, in welchem die Vernunft ſich ſelbſt erkennt, zu achten geneigt iſt. Die Mathematik weiß eben ſo wenig etwas von überſinnlichen Dingen. Die Fortſchritte, die der Atheismus ſeit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts in Frankreich und von dort aus auch in andern Ländern gemacht hat, ſind alſo als pſychologiſches Phänomen nicht ſchwer zu erklären. Aber auch nur unter dieſen Umſtänden kann der Atheismus Modephiloſophie werden. Denn ſo groß auch das Uebergewicht der Sinnlichkeit in der menſchlichen Natur, und ſo allgemein auch die Abneigung der meiſten Menſchen gegen Verſtandesbeſchäftigungen iſt, deren Gegenſtände nicht in die Sinne fallen, und die ſich nicht meſſen und berechnen laſſen; ſo unterſcheidet doch der natürliche Menſchenverſtand ziemlich ſcharf zwiſchen der Betrachtung der Dinge, die in die Sinne fallen, und dem Bewußtſeyn von etwas Ueberſinnlichem, wovon er ſich freilich ſelten eine klare Rechenſchaft geben kann, das ihn aber immer für irgend einen religiöſen Glauben empfänglich erhält. Die menſchliche Natur ſträubt ſich gegen den Atheismus, ehe ſie ihm erliegt. Dafür aber macht ſich der Atheismus um ſo zuverſichtlicher geltend, wenn er das ihm widerſtrebende Princip der natürlichen Denkart überwunden hat. Denn er erſcheint ſich ſelbſt als das Werk eines völlig gereiſten und mündig gewordenen Verſtandes, weil er von freier Naturbetrachtung ausgeht, und in ſeinen kalten Syllogismen ſich durch keines der Gefühle ſtören läßt, die ſich in jede religiöſe Reflexion einmiſchen. Daher hat der Atheismus den großen Vortheil für ſich, daß er nicht, wie die religiöſen Meinungen, den Angriffen des Spottes ausgeſetzt iſt; denn er hat keinen Anſtrich von Schwärmerei, und erwartet ruhig den kalten Beweis, daß er ſich mit ſeinem Naturbegriffe täuſche. Dieſen Beweis zu führen, iſt aber unmöglich, wenn nicht die Grundloſigkeit des Senſualismus, deſſen Verhältniß zum Atheismus ſchon in der vorigen Abhandlung angedeutet werden mußte, dem unbefangenen Forſchungsgeiſte aufgedeckt wird. Wir müſſen uns alſo hier an alles das erinnern, was uns die Analyſe des menſchlichen Erkennens in Beziehung auf den Unterſchied zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft gelehrt hat. Dieß vorausgeſetzt, iſt es nicht ſchwer, die Dürftigkeit des atheiſtiſchen Naturbegriffs zu entblößen.

Durch die Sinne erhalten wir die erſte Kunde von der Natur; durch fortgeſetzte ſinnliche

Wahrnehmung wird dem Verſtande möglich, aus der regelmäßigen Wiederkehr natürlicher Ereigniſſe unter Bedingungen, die ſich ebenfalls wiederholen, die Naturgeſetze zu abſtrahiren, die nichts anders ſind als eben jene in der Natur ſelbſt liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Entſtehung des Einen aus dem Andern, und der Veränderungen, die Eins durch das Andere leidet. Wir erkennen aber dieſe Bedingungen durch die ſinnliche Wahrnehmung nur als Thatſachen in der ſich gleich bleibenden Folge des Einen auf das Andere. Daß wir in dieſer ſich gleich bleibenden Folge von Thatſachen das Vorangehende Urſache und das Nachfolgende Wirkung nennen, und die Naturgeſetze aus Naturkräften ableiten, iſt die logiſche Bedingung der Möglichkeit, ein Naturphänomen zu erklären. Die Deduction des allgemeinen Begriffs der Cauſalität hängt alſo mit der Deduction des allgemeinen Naturbegriffs unzertrennlich zuſammen *b*). Aber geſetzt auch, der Begriff der Cauſalität, durch den der Verſtand in die Natur einzudringen ſucht, ließe ſich ungeachtet der ſkeptiſchen Einwendungen von Hume, die noch kein Senſualiſt entkräftet hat, empiriſch deduciren auf die Art, wie man es in den Schulen des Senſualismus noch immer verſucht, ſo hätte der dogmatiſche Atheismus auch damit noch nichts gewonnen.

Denn wir erkennen ja nach dieſer Vorausſetzung die Naturkräfte immer nur inſofern, als ſie ſich durch äußere Thatſachen unſern Sinnen kund thun. Wir erkennen ſie alſo nur in ihren Wirkungen, nicht in ſich ſelbſt. Was das alſo iſt, das in der Natur wirkt und die in die Sinne fallenden Veränderungen hervorbringt, bleibt uns immer noch unbekannt, wir mögen es in Beziehung auf das Uebereinſtimmende in gewiſſen Erſcheinungen mit noch ſo vielen Namen belegen. In unſern empiriſch begründeten Begriffen von Naturkräften liegt nichts weiter als ein vorausgeſetztes Etwas, das wir zwar inſofern kennen, als es ſich uns in gewiſſen Erſcheinungen unbezweifelbar kund thut, aber darum noch nicht in irgend einer andern Beziehung, alſo auch nicht in Beziehung auf die urſprüngliche Möglichkeit der Veränderungen der Natur, in welcher jede Kraft die andere bedingt. Was wir phyſiſche Anziehungskraft, Schwere, Magnetismus, Elektricität, chemiſche Wahlanziehungskraft, organiſche Bildungskraft nennen, iſt für unſern Verſtand auf dem Standpuncte der empiriſchen Reflexion immer etwas Räthſelhaftes, über welches keine Erfahrung uns belehren kann, ob es im Innern der Natur nicht bloße Wirkung einer andern uns unbekannten Kraft iſt. Ueberhaupt drückt ſich durch die Unterſcheidung zwiſchen Kraft und Wirkung im Innern der Natur nur das Unvermögen unſers Verſtandes aus, auf dem Standpunkte der empiriſchen Reflexion den Begriff der Kraft an etwas anzuknüpfen, das nicht auch als bloße Wirkung einer andern Kraft gedacht werden kann. So nennen wir die Schwere eine Naturkraft, können ſie aber mit der Elektricität und dem Magnetiſmus auch unter den Begriff einer allgemeineren, nicht bloß mechaniſchen Anziehungskraft ſtellen, die ſich uns nur auf verſchiedene Art in den mechaniſchen, elektriſchen, chemiſchen, magnetiſchen, und andern Phänomenen kund thut. Und wie könnte die Erfahrung uns lehren, daß nicht auch die allgemeine Anziehungskraft der materiell erſcheinenden Dinge in einer höheren Kraft gegründet ſei, von der wir durch die Sinne nichts erkennen?

Wenn wir nicht nach Belieben in einer gewiſſen Beziehung Kraft nennen wollen, was wir uns in andrer Beziehung nur als Wirkung einer anderen Kraft, oder mehrerer Kräfte denken, zum Beiſpiel die Verdauungskraft, ſo können wir den Begriff von einer Urkraft nicht umgehen; denn nur in dieſem Begriffe liegt das weſentliche Merkmal des Unterſchieds zwiſchen Kraft und bloßer Wirkung. Die Erfahrung aber kann uns nicht einmal lehren, ob wir alle Kräfte der Natur auf eine einzige Urkraft zurückführen, oder mehrere Urkräfte annehmen ſollen. Der Begriff einer Urkraft iſt wieder unzertrennlich von der Idee des Abſoluten, von welchem uns die Erfahrung gar nichts lehrt. Der atheiſtiſche Naturbegriff liegt alſo mit ſich ſelbſt im Streite. Er will ganz und gar durch ſinnliche Wahrnehmung begründet ſeyn, und nimmt doch Merkmale in ſich auf, die der ſinnlichen Wahrnehmung völlig fremd ſind. Er ſchiebt ein Abſolutes und Ewiges, wovon die Erfahrung nichts weiß, in die Natur hinein, um die Natur als dieſes Abſolute und Ewige aus ſich ſelbſt zu erklären. Der Atheismus will uns durch Analyſe deſſen, was in die Sinne fällt, das Innere der Natur aufſchließen, um uns zu belehren, daß auſſer der dynamiſchen Allheit der Dinge, die uns als materielle Körper in die Sinne fallen, nichts in ſich ſelbſt Wirkliches anzunehmen ſei; aber was in die Sinne fällt, iſt keine dynamiſche Allheit der Dinge; es iſt nur eine im Unendlichen ſich verlierende Reihe von Erſcheinungen, in denen wir die Wirkung von Kräften erkennen, die in unſrer Vorſtellung zu nichts werden, wenn wir nicht eine empiriſch unbekannte Urkraft, oder Urkräfte vorausſetzen.

Freilich ſoll die Weisheit des Atheismus eben darin beſtehen, daß wir nach der Analogie von dem, was in die Sinne fällt, auf das Uebrige ſchließen ſollen, das ſich unſern Sinnen verbirgt; aber auch dieſe Analogie ſtreitet gegen ſich ſelbſt. Richtige Erfahrungsſchlüſſe nach dem Princip der Analogie gründen ſich immer auf eine bekannte Uebereinſtimmung zwiſchen dem Gegenſtande des Schluſſes und dem Dinge, von deſſen Natur wir auf die Natur jenes Gegenſtandes ſchließen. Weil die Planeten unſers Sonnenſyſtems uns aſtronomiſch als Weltkörper bekannt ſind, die, wie unſre Erde, die Sonne umkreiſen, ſo dürfen wir muthmaßlich ſchließen, daß es auf ihnen ungefähr eben ſo, wie auf unſrer Erde ausſieht, auch wenn wir noch nicht mit Hülfe der Fernröhre Berge und Thäler in ihnen entdeckt hätten. Aber vom Urgrunde der Veränderungen in der Natur der Dinge, die wir ſinnlich wahrnehmen, entdecken wir auch durch die geſchärfteſte Beobachtung gar nichts. Der Atheismus ſchiebt alſo nicht nur willkürlich das Abſolute, von dem ſich in der Natur keine Spur zeigt, in die Natur hinein; er legt auch willkürlich dieſem Abſoluten materielle Eigenſchaften bei, um nur ſein Princip nicht aufzugeben, da er doch nach dieſem Princip höchſtens nur auf gutes Glück muthmaßen, aber nicht beweiſen kann, daß das Abſolute von ähnlicher Beſchaffenheit ſei, wie die in die Sinne fallenden materiellen Dinge.

Es bedarf zur Abfertigung der Anmaßungen des dogmatiſchen Atheiſmus keiner tranſcendentalen Analyſe der Vorſtellungen, die der natürliche Menſchenverſtand ſich von einer materiellen Körperwelt macht. Der natürliche Menſchenverſtand, der ſich auf tranſcendentale Speculationen nicht einläßt, wird immer bei der Meinung beharren, daß, wenn auch der Raum, als ſolcher, nur etwas in unſerer Vorſtellung ſei, doch die in die Sinne fallenden materiellen Dinge mit ihren körperlichen Abſonderungen und Dimenſionen als wirkliche Dinge auſſerhalb unſrer Vorſtellung exiſtiren. Von dieſer Seite trifft der Materialiſmus, der, in ſeiner ganzen Strenge durchgeführt, mit dem Atheiſmus einerlei iſt, wieder mit dem natürlichen Realiſmus zuſammen, der in keiner Schule entſtanden, und nur in mehreren Schulen beibehalten iſt. Wir haben aber im Gebiete der Religionsphiloſophie nicht nöthig, die Leibnitziſche, oder die Kantiſche Deduction unſrer Vorſtellungen vom Raume und von einer Körperwelt zu prüfen, um uns mit dem Atheiſmus abzufinden. Wir dürfen ihn nur apagogiſch bei ſeinen eignen Vorausſetzungen feſt halten, und die

Anſprüche, die er macht, zur Rechenſchaft fordern. Sei die Materie, wie ſie räumlich in die Sinne fällt, etwas in ſich ſelbſt Wirkliches; ſei die Welt als eine Allheit von körperlichen Dingen eine in ſich ſelbſt wirkliche Welt; ſo kann doch ſchon der gemeinſte Verſtand begreifen, daß der Schluß von der Exiſtenz körperlicher Dinge auf die Nicht-Exiſtenz eines unkörperlichen Etwas ein logiſcher Luftſprung iſt. Daher hat auch der natürliche Realismus in der Richtung, wo er mit dem Materialismus zuſammentrifft, die Menſchen nie in ihrem religiöſen Glauben geſtört. Hypothetiſch kann man, dieſem Realismus gemäß, ſich vorſtellen, das Geiſtige im Daſeyn ſei eine Evolution des Körperlichen, oder eine Wirkung der Kräfte, durch welche die reelle Materie ſich entwickelt und bildet. Dieſe Hypotheſe läßt ſich auf mancherlei Art ausſpinnen. Man kann das Denken und Empfinden in der Form eines organiſchen Körpers aus chemiſchen, oder elektriſchen, oder magnetiſchen Wirkungen der Beſtandtheile eines ſolchen Körpers zu deduciren, und auf dieſe Art eine Animalität, die unter gewiſſen Bedingungen zur Vernunft wird, zu conſtruiren verſuchen. Die neueren Entdeckungen in der empiriſchen Naturlehre, beſonders die höchſt merkwürdigen Verhältniſſe des Galvanismus zu den Functionen der phyſiſchen Lebensthätigkeit, kommen dieſer Vorſtellungsart ſehr gelegen. Aber bequemer macht man ſich das Hypotheſenſpiel, wenn man, wie Epikur, die ganze Natur mechaniſirt, und die Kräfte der bloß mechaniſchen Anziehung und Abſtoßung für die alleinigen Urkräfte der Natur erklärt. Und auch dieſe Vorſtellungsart hat den natürlichen Zuſammenhang der Dinge inſofern für ſich, als ohne mechaniſche Bewegung, indem ein materielles Quantum ſich dem andern nähert, oder von ihm entfernt, auch keine chemiſche, elektriſche, und magnetiſche Anziehung und Abſtoßung möglich iſt. Aber mit allen dieſen phyſikaliſchen Combinationen iſt noch nicht der kleinſte Schritt gethan, uns in die verborgene Werkſtätte des animaliſchen Lebens einzuführen. Das Leben ſelbſt wird nie ein Gegenſtand ſinnlicher Wahrnehmung, auch da nicht, wo in den körperlichen Aeuſſerungen der Animalität vielleicht ein chemiſcher, oder elektriſcher, oder magnetiſcher Proceß ſich nachweiſen läßt e). Der Zuſammenhang des Einen mit dem Andern im Innern des ſich ſelbſt beobachtenden Geiſtes hat nicht die mindeſte Aehnlichkeit mit der gegenſeitigen Anziehung und Abſtoßung körperlicher Dinge. Die mechaniſche Bewegung hat mit der Gemüthsbewegung nichts weiter gemein, als, daß beide in der Zeit erfolgen. Die Wirkungen der Elektricität, des Magnetismus und der chemiſchen Wahlanziehung, die in einen lebenden Körper die Vitalität begleiten, oder zu begleiten ſcheinen, nehmen einen ganz andern Charakter an, wenn die Vitalität aus dieſem Körper entwichen iſt. Sie erſcheinen dann ganz als dieſelben, die ſich auch an unorganiſirten Stoffen zeigen. Der Materialiſt, der das Leben nur als umgekehrte Form des Verweſungsproceſſes deduciren will, macht das Plus zu einem Beſtandtheile des Minus. Was zu dem Mechanismus, dem Chemismus, dem Elektricismus und dem Magnetismus hinzukommen muß, wenn ein Lebensproceß daraus werden ſoll, in jenen allgemeineren Thätigkeiten der Natur aufſuchen, heißt, das Fehlende ergänzen wollen aus dem, wo es fehlt. Aber auch eine ſich ſelbſt zerſtörende Hypotheſe ſchreckt den in der Sinnlichkeit verſunkenen Verſtand nicht zurück, wenn es gilt, das Geiſtige zu materialiſiren. Daher werden ſolche Naturdeuteleien immer Liebhaber finden. Da ferner die ſich ſelbſt erkennende Vernunft ſich von der Sinnlichkeit im ſtrengſten Gegenſatze unterſcheidet, bleibt uns der Materialiſt, der in der Vernunft nur eine beſondere Form der Animalität wahrnehmen will, auch die Erklärung der Möglichkeit dieſer Wahrnehmung ſchuldig; denn die innere Wahrnehmung ſetzt ſchon

Vernunft voraus, während die bloße Animalität auf die äuſſere Wahrnehmung beſchränkt bleibt. Ein geiſtiges, in ſich ſelbſt wirkliches, vernünftiges, und über die materiellen Bedingungen der organiſchen Lebensthätigkeit erhabenes Daſeyn bleibt alſo denkbar, auch wenn man den Begriff von Materie gelten läßt, mit dem der Atheismus ſteht und fällt. Der Atheismus kann alſo auch als Materialismus nach ſeinen eignen Vorausſetzungen ſich ſelbſt nicht behaupten.

Durch dieſe apagogiſche Widerlegung des dogmatiſchen Atheismus wird aber der ſkeptiſche noch nicht untergraben, auch dann nicht, wenn er denſelben Vorausſetzungen folgt. Wo der Senſualismus in jeder Hinſicht als das wahre Syſtem der geſunden Vernunft ſich geltend machen will, da kann er auch die Grundlage eines Skepticismus werden, der ſich von dem tranſcendentalen, aus einer tieferen Analyſe der Geſetze des menſchlichen Erkenntnißvermögens geſchöpften Skepticismus merklich unterſcheidet. Dieſer ſenſualiſtiſche Skepticismus greift die Religion mit denſelben Waffen an, wie der dogmatiſche Atheismus. Er iſt aber beſcheidener in ſeinen Folgerungen. Er läßt ſich gefallen, daß ſeine Schlüſſe nicht die abſolute Unmöglichkeit eines in ſich ſelbſt wirklichen, von materiellen Bedingungen unabhängigen, rein geiſtigen und vernünftigen Daſeyns beweiſen. Aber er verlangt, um ſich für widerlegt zu bekennen, einen Beweis der metaphyſiſchen Wirklichkeit des geiſtigen Daſeyns, das er bezweifelt; und dieſen Gegenbeweis ſoll man nach denſelben ſenſualiſtiſchen Principien führen, die dem Atheismus zum Grunde liegen. Wer ſich auf dieſes Anſinnen einläßt, iſt ſchon überwunden. Denn nach der ſenſualiſtiſchen Erkenntnißlehre läßt ſich ein geiſtiges Daſeyn, das ſich nicht aus phyſiſchen Kräften entwickelt, nicht einmal wahrſcheinlich machen, weil alle Kenntniß, die wir von einem geiſtigen Daſeyn haben, auf unſrem eigenen Selbſtbewußtſeyn ruht, das einen phyſiſch gezeugten Körper vorausſetzt, in welchem es ſich nur nach und nach entwickelt. Wer alſo dasjenige, was wir von der menſchlichen Natur durch die Sinne erkennen, zur Baſis aller geiſtigen Selbſtkenntniß macht, urtheilt conſequent, daß wir nach einem Schatten haſchen, wenn wir nach irgend einem geiſtigen Daſeyn fragen, das in ſich ſelbſt wirklich und von den materiellen Bedingungen der Möglichkeit unabhängig ſeyn ſoll.

Wo der Senſualismus nicht der höheren Selbſtkenntniß weichen will, die von der Selbſtanſchauung der Vernunft ausgeht, iſt mit allen Syllogismen zur völligen Widerlegung des Atheismus überhaupt nichts ausgerichtet, wenn dieſe Lehre mit einer Wahrſcheinlichkeit ſich begnügt, die ſie aus der ſinnlichen Naturbetrachtung ſchöpft. Den Atheiſten, deſſen Verſtand ſo feſt an der Sinnlichkeit hängt, daß er auch ſeine eigne Menſchenvernunft nur im Spiegel der ſinnlichen Wahrnehmung erkennen kann, muß man ſeinem Schickſale überlaſſen, er mag dogmatiſiren, oder empiriſche Zweifelsgründe gegen empiriſche Wahrſcheinlichkeitsgründe abwägen. Daß die Vernunft, die in der menſchlichen Natur denkt, unter phyſiſchen Bedingungen in das irdiſche Leben eintritt, und unter dem Drucke dieſer Bedingungen auch ſich ſelbſt nur ſehr unvollkommen erkennt, iſt gewiß genug. Aber indem ſie ſich ſelbſt unmittelbar durch ſich ſelbſt erkennt, iſt ſie ſich durchaus keiner Abſtammung aus der Sinnlichkeit, von der ſie ſich contradictoriſch unterſcheidet, und keiner phyſiſchen Entſtehung bewußt, auch wenn ihr unbegreiflich bleibt, woher ſie kommt, und wohin ſie fahren wird. Da nun Wahrſcheinlichkeitsgründe, die aus der Naturgeſchichte des menſchlichen Daſeyns genommen ſind, vor der ſich ſelbſt erkennenden Vernunft alle Bedeutung verlieren, wenn ſie zur Erklärung der Möglichkeit und Wirklichkeit unſrer eignen Vernunft dienen ſollen, ſo löſen eben dieſe Wahrſcheinlichkeitsgründe ſich auch in nichtige Muthmaßungen auf, wenn ſie die metaphyſiſche Wirklichkeit einer ewigen und göttlichen Vernunft, die durch gar keine phyſiſche Bedingungen gefeſſelt iſt, unwahrſcheinlich machen ſollen.

Aus dieſer kritiſchen Analyſe des atheiſtiſchen Naturbegriffs ergiebt ſich auch ſchon vorläufig, daß der Menſch Gott in der Natur nicht finden kann, wenn die Vernunft ihn nicht vorher im Bewußtſeyn ihrer ſelbſt gefunden hat. Doch ehe dieſe Wahrheit in allen ihren Beziehungen erläutert werden kann, müſſen noch mehrere Unterſuchungen vorangehen.

II. Der Pantheismus.

Wie der eigentliche Atheismus aus einem in der Sinnlichkeit verſunkenen Verſtande hervorgeht, ſo entwickelt ſich der Pantheismus in der Erhebung des denkenden Geiſtes über die Sinnlichkeit aus der rein metaphyſiſchen Betrachtung des Abſoluten. Er hat daher einen ganz andern pſychologiſchen Charakter, als der eigentliche Atheismus, mit dem er doch in den meiſten, das religiöſe Bedürfniß angehenden Reſultaten zuſammentrifft, wenn er nicht, wie in der brahminiſchen Religion, durch mythiſche Dichtung ſich in einen kühnen Polytheismus verwandelt, oder durch myſtiſche Deutung in andre Volksreligionen und ſogar in das Chriſtenthum herabgezogen wird. Der natürliche Menſchenverſtand, dem der eigentliche Atheismus ſich ſo leicht anſchmeichelt, hat den Pantheismus noch immer von ſich geſtoßen. Auch in den Schulen kann er nur unter beſondern Umſtänden Modephiloſophie werden. Die Urſachen des natürlichen Schickſals dieſer Lehre ſind leicht zu entdecken, wenn man die Lehre ſelbſt näher kennen lernt. Nicht ſo leicht iſt es, ihr völlige Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, ohne ihr anzuhängen.

Eine Lehre, die von der reinen Betrachtung des Abſoluten ausgeht, empfiehlt ſich ſchon dadurch der ſich ſelbſt erkennenden Vernunft. Der Pantheiſt ſucht das Abſolute nicht in der materiellen Natur der Dinge auf, und ſchiebt es nicht durch einen blinden Machtſpruch in die Natur hinein; er will es erkennen durch ein reines Denken, das über alle ſinnliche Wahrnehmung erhaben iſt; und erſt nachdem er es auf dieſe Art erkannt haben will, glaubt er es wieder zu finden auch in der materiellen Natur der Dinge.

Wer mit Kant das Abſolute für eine bloße Idee erklärt, durch welche die Vernunft gar nichts in ſich ſelbſt Wirkliches erkennt, hat nach ſeiner Anſicht nicht einmal nöthig, den Pantheismus einer beſondern Aufmerkſamkeit zu würdigen, wenn er nach eben dieſer Anſicht den metaphyſiſchen Theismus hinlänglich widerlegt zu haben glaubt. Wer aber die in der vorigen Abhandlung erläuterten Ausſprüche der ſich ſelbſt erkennenden Vernunft nicht bezweifelt, kann nicht umhin, das in ſich ſelbſt wirkliche Abſolute dem forſchenden Verſtande auch als oberſten *Erklärungsgrund* zu vergegenwärtigen. Denn was wir uns als die Wurzel alles Daſeyns denken müſſen, ſcheint doch auch als oberſter Erklärungsgrund nothwendig geſetzt werden zu müſſen, wenn die Vernunft nicht ſich ſelbſt widerſprechen ſoll. Setzen wir nun das Abſolute als oberſten Erklärungsgrund, oder, mit andern Worten, machen wir die Idee des Abſoluten zum alleinigen Anfangspunkte der Wiſſenſchaft im ſtrengſten Sinne, das heißt, einer Wiſſenſchaft, die von dem in ſich ſelbſt Wirklichen ausgeht, alſo ſich nicht auf empiriſche, ſubjectiv-logiſche und mathematiſche Reflexion beſchränkt; ſo iſt ſchon durch dieſe Bezeichnung des Weges der metaphyſiſchen Speculation der Pantheismus auf eine ſolche Art eingeleitet, daß dem conſequenten Verſtande kaum möglich bleibt, ihm zu widerſtehen. Dieß zu zeigen, muß unſer erſtes Geſchäft ſeyn, wenn wir den Pantheismus nicht abweiſen wollen, ohne ihn verſtanden zu haben. Dahin zielt auch die Lehre Jacobi's, der den Pantheismus des Spinoza für das nothwendige Reſultat jeder Metaphyſik erklärt, die alles von Grund aus begreiflich machen, und doch den Begriff von Gott nicht aufgeben will. Was dann in Beziehung auf das religiöſe Bedürfniß aus dieſem Reſultate folgt, muß der Philoſoph ſich gefallen laſſen, wenn er nicht aufhören will, Philoſoph zu ſeyn.

Daß der Pantheiſt, wenn er ſeine Lehre als ein religiöſes Syſtem geltend zu machen ſucht, dem Worte Religion eine Bedeutung giebt, die dem gemeinen Leben ſowohl, als allen übrigen Schulen, fremd iſt; daß der Pantheismus die moraliſchen Elemente der Religion vernichtet, weil man einen ſich ſeiner ſelbſt nicht bewußten All-Eins-Gott zwar myſtiſch anſtaunen, und ſich nach ihm hinſehnen, und ſein individuelles Ich in das myſtiſche All-Eins zu verſenken ſtreben kann; daß man aber darum dieſes All-Eins doch nicht wahrhaft anbeten kann; daß das ewige Walten und Wirken eines ſolchen All-Eins-Gottes in derſelben blinden Nothwendigkeit befangen iſt, wie die ewige Natur der Atheiſten; daß alſo der Pantheismus eben ſo wenig, wie der eigentliche Atheismus, einen vernünftigen Glauben an eine göttliche

Vorſehung zuläßt; alles dieß zeigte ſich uns ſchon in der problematiſchen Anſicht der Religionen. Aber die Einwendungen, die der geſunde, nicht in eccentriſchen Einfällen ſich ſelbſt gefallende Verſtand auf dem Standpunkte des religiöſen Bedürfniſſes gegen den Pantheismus macht, ſind keine philoſophiſche Widerlegungsgründe. Als Mann der Wiſſenſchaft im höchſten Sinne des Worts ſtellt ſich der Pantheiſt dem Theiſten, der an einen perſönlich abſoluten Gott und an eine in einem abſoluten Selbſtbewußtſeyn thätige Vorſehung glaubt, gegenüber. Auf dem Standpunkte des abſoluten Wiſſens, deſſen er ſich rühmt, erwartete er den Angriff. Kann der philoſophirende Verſtand den Pantheismus von dieſem Standpunkte nicht verdrängen, ſo muß er ſich ihm ergeben. Ein Glaube, der die Wiſſenſchaft nicht nur überſteigt, ſondern ſich mit ihr entzweiet, entwurzelt die Philoſophie, auch wenn er ſie mit Jacobi'ſchem Scharfſinne und Tiefſinne durch alle ihre Labyrinthe begleitet.

Wir wollen die Lehre, nach welcher alles Wiſſen in der höheren oder philoſophiſchen Bedeutung des Worts auf eine demonſtrative, oder intuitive Erkenntniß des Abſoluten zurückgeführt wird, in ihrem ganzen Umfange Abſolutismus nennen. Der Pantheismus iſt vollendeter Abſolutismus. Die verſchiedenen Geſtalten, die er in älteren und neueren Zeiten angenommen hat, müſſen aber ſämmtlich als Trugbilder erſcheinen, wenn aus den Elementen des menſchlichen Erkennens bewieſen werden kann, daß alle Verſuche, das Endliche aus dem Unendlichen, das Zeitliche aus dem Ewigen, das Relative aus dem Abſoluten, zu deduciren, von einer dialektiſchen, oder einer myſtiſchen Selbſttäuſchung ausgehen. Aber die Prüfung des Abſolutismus in ſeinem ganzen Umfange läßt ſich von der Zergliederung der Formen, in denen der Pantheismus ſich entwickelt hat, nicht wohl trennen. Wir wollen alſo den Abſolutismus ſogleich als Pantheismus ins Auge faſſen, und die Art, wie man ſich in den pantheiſtiſchen Syſtemen über die Erkenntniß des Abſoluten erklärt, mit den Ausſprüchen der ſich ſelbſt erkennenden Vernunft zuſammenſtellen. Hat man das Verhältniß des Pantheismus zu der wirklichen Erkenntniß des Abſoluten im Allgemeinen richtig gefaßt, ſo kann man die umſtändlichere Analyſe der pantheiſtiſchen Lehren nach den beſondern Syſtemen des Bruno, des Spinoza, und Anderer, der Geſchichte der Philoſophie überlaſſen.

Die Erkenntniß des Abſoluten, deren der Pantheiſt ſich rühmt, iſt entweder dialektiſch, oder myſtiſch. Der myſtiſche Pantheismus geht aber auch in den dialektiſchen über. Rein dialektiſch iſt der unvollendete, ſich ſelbſt in einem tranſcendentalen Skepticismus begrabende Pantheismus des Xenophanes und Parmenides; ferner der naturphiloſophiſche des Heraklit; der eigentliche Spinozismus; und der unter dem Titel einer objectiven Logik neulich von der myſtiſchen Anſchauungslehre, der Form nach, abgefallene Hegelianismus. Alle dieſe Syſteme gehen von einer Zergliederung allgemeiner Erkenntnißbegriffe, beſonders der Begriffe vom Seyn und Werden, aus, und ſuchen durch Schlüſſe, nur auf verſchiedenen Wegen, zum Beiſpiel in der ſich ſelbſt ſo nennenden objectiven Logik durch Zurückführung der Verſtandesvorſtellungen auf eine höhere Vernunftvorſtellung oder Idee, zu demonſtriren, daß das Abſolute ein alleiniges Eins, und daß in dieſem Einen alles Mögliche und Wirkliche einerlei ſey. Gott heißt nach dieſen Lehren, wie es ſich trifft, das alleinige Eins bald in jeder Hinſicht, bald nur inſofern, als es eine ewige Vernunft in ſich tragen, oder mit der Vernunft, die in der menſchlichen Natur ſich ſelbſt erkennt, urſprünglich einerlei ſeyn ſoll. Zwiſchen dem rein dialektiſchen und dem myſtiſchen Pantheismus liegt der des Bruno, der zum Theil ariſtoteliſchen, zum Theil neuplatoniſchen Urſprungs iſt, in der Mitte.

Der myſtiſche, jetzt in Deutſchland beliebtere Pantheismus findet ſich mit der Anſchauungslehre, auf die er gegründet iſt, ſchon in der brahminiſchen Religion. Ob er dieſer Religion auch hiſtoriſch zum Grunde liegt, oder durch ſpätere Speculation dichtender Metaphyſiker am Ganges in die indiſche Mythik hineingeſchoben iſt, muß durch hiſtoriſche Nachforſchungen aufgeklärt werden. In jedem Falle hat er durch den Uebergang in den Polytheismus der Indier einen andern Charakter erhalten, als in den Schulen der europäiſchen Philoſophie, wo er durch ähnliche Speculation wieder geboren iſt. Denn die Götter, die das unausſprechliche Eine, das alles Daſeyn in ſich trägt, nach der indiſchen Dichtung aus ſeinem ewigen Weſen ausſtrömt, und nach Millionen von Jahren mit der Körper- und Geiſterwelt wieder in ſich aufnimmt, um ſie dann von neuem wieder zu gebären, ſind perſönliche, mit moraliſcher Freiheit handelnde Naturen. Zu dieſen Göttern kann der Indier andächtig beten, auch wenn er ihre geiſtige Individualität, wie ſeine eigne, nur für eine Form des allgemeinen ewigen Einen hält. In dem mythiſchen Schleier des Emanationsſyſtems verliert der Pantheismus das Zurückſtoßende, das er ohne dieſe Hülle für den natürlichen Verſtand hat. Ohne Mythik löſet auch das Emanationsſyſtem ſich in reinen Pantheismus auf, der in ſeinen Reſultaten mit dem eigentlichen Atheismus zuſammentrifft.

Aber wo die Phantaſie die Rolle der Vernunft ſpielt, da findet der begeiſterte Myſtiker auch in den ungeheuerſten Reſultaten nichts Anſtößiges, das ihn in ſeinen frommen Rührungen ſtören könnte. So konnte das indiſche Emanationsſyſtem, das über Perſien durch die zoroaſtriſche Religion in die plotiniſche Philoſophie eingedrungen, und von der plotiniſchen Schule in die griechiſche und römiſche Mythik übertragen war, auch in das Judenthum, in das Chriſtenthum der ſogenannten Theoſophen, und ſogar in den Mahomedanismus aufgenommen werden, wo es ſich als entſchiedenen Pantheismus in der Geheimlehre der weit verbreiteten Secte der Sophi's oder Sufi's kräftiger und, man möchte ſagen, derber ausgeſprochen hat, als in irgend einer andern Schule d). Abgeſondert von der mythiſchen Emanationslehre, unterſcheidet ſich der myſtiſche Pantheismus von dem dialektiſchen nur durch das Princip der geiſtigen Anſchauung, die dann für die höchſte Potenz der Vernunft erklärt wird. Durch dieſe Anſchauung, die in der Vernunft über dem Bewußtſeyn liegen, und das Bewußtſeyn als einen untergeordneten Reflexionsact aus ſich erzeugen ſoll, will der myſtiſche Pantheiſt erkennen, wie Alles, was im Bewußtſeyn ſich unterſcheidet, Eins und Einerlei ſei in einem alleinigen, alles Daſeyn umfaſſenden Abſoluten, das dann bald ſchlechthin, bald in dieſer oder jener beſondern Beziehung, Gott genannt werden ſoll. Der im Lichte dieſer Anſchauung glänzende Pantheismus hängt aber in ſeinem demonſtrativen Theile mit dem dialektiſchen des Spinoza, des Bruno, des Heraklit, des Xenophanes und Parmenides, ſo genau zuſammen, daß man erſt die dialektiſche Verkettung aller dieſer Lehren gefaßt haben muß, ehe man das myſtiſche Anſchauungsprincip in Beziehung auf die Schlüſſe, die aus ihm hervorgehen ſollen, einer beſondern Prüfung unterwirft.

Der dialektiſche Pantheismus würde dem prüfenden Verſtande in unſern Tagen wenig zu ſchaffen machen, wenn er auf dem logiſchen Standpunkte ſtehen geblieben wäre, wohin ihn Parmenides zu einer Zeit ſtellte, da die Logik noch im erſten Werden begriffen war. Aus der Betrachtung des logiſchen Seyns ſchloß Parmenides, daß vor der Vernunft Alles Eins ſei, weil der allgemeine Begriff von Etwas, als Etwas, alles Wirkliche umfaßt, zugleich aber auch alle Verſchiedenheit des Wirklichen vernichtet, indem zwiſchen Etwas und Etwas, oder Seyn und Seyn, im Allgemeinen kein Unterſchied iſt. Wer dem logiſchen Etwas den Rang in der Reihe der Erkenntnißbegriffe einräumt, den Parmenides ihm zuſprach, kann ſich dieſer Argumentation nicht erwehren, ſo ſehr ſie auch den natürlichen Menſchenverſtand befremdet. Auch Zeno von Elea hatte ganz Recht, als er nach dieſer Vorausſetzung ſogar den Gegenſatz zwiſchen Etwas und Nichts vernichtete, weil doch auch das Nichts im bloß logiſchen Sinne ein Etwas, nämlich ein Verſtandesobject, iſt. Aber ſo weit wird doch wohl die Logik nach der Aufklärung, die ſie ſeit dem Ariſtoteles erhalten hat, nicht rückgängig werden, daß das bloß logiſche Etwas noch ein Mal als eine phyſiſche, oder metaphyſiſche Wirklichkeit ſich geltend machen könnte, da es an ſich nichts weiter iſt als ein bloßer Begriff, durch den der Verſtand das Gedachte, als ſolches, zum Objecte der logiſchen Reflexion macht, ohne alle Beziehung auf phyſiſche, oder metaphyſiſche Wirklichkeit. Wenn wir ſagen, der Centaur iſt ein Pferd, deſſen Körper über der Bruſt in einen menſchlichen übergeht, bleibt darum doch der Centaur ein Geſchöpf der Phantaſie. Und wenn das Verſtandesobject auch kein erdichtetes iſt, zum Beiſpiel eine Zahl, hat es darum noch keine Wirklichkeit auſſerhalb der bloßen Vorſtellung. Die dialektiſche Selbſttäuſchung des Parmenides gehört zu den erſten Verſuchen des menſchlichen Verſtandes, ſeine eigne Thätigkeit zu begreifen in Beziehung auf das Weſen der Dinge. Wenn wir auch den Parmenides als einen der ſcharfſinnigſten und originalſten Denker ſeiner Zeit bewundern müſſen, bedarf es doch für diejenigen, deren Philoſophie nicht rückwärts geht, keines Beweiſes mehr, daß die Verſuche, vom logiſchen Etwas zur Erkenntniß des Weſens der Dinge vorzudringen, nicht mehr bedeuten, als wenn jemand auf dem Schatten einer Leiter zu einem feſten Punkte in der wirklichen Natur hinauf ſteigen wollte e).

Deſſenungeachtet iſt dieſe dialektiſche Selbſttäuſchung kein zufälliges Verſtandesſpiel. Mit der logiſchen Entſinnlichung, die wir Abſtraction nennen, und durch die wir es nicht weiter bringen können, als bis zu dem bloß logiſchen Gegenſatze zwiſchen Etwas und Nichts, hängt die wirkliche Erkenntniß des Abſoluten durch die reine Vernunftidee allerdings zuſammen, weil das Abſolute als das Ur-Wirkliche nur in der Erhebung unſers Geiſtes über alle Bedingungen des ſinnlichen Erkennens ſich uns offenbart, und zwar als ſchlechthin Eins. Daß es ſich uns durch unſre Vernunft als ſchlechthin Eins offenbart, kann nicht bewieſen werden. Das Abſolute zerſtört im Begriffe ſich ſelbſt, ſobald es pluraliſirt wird;

aber daß es ſchlechthin als Eins gedacht werden muß, erkennen wir nur unmittelbar durch dieſe innere Anſchauung, in der die Vernunft ſich ſelbſt erkennt. Dahin zielt auch der Myſticismus, deſſen Gegenſtand das ewige Eine iſt. In der Erkenntniß dieſes ewigen Einen durch einen unmittelbaren Act der Vernunft verſchwindet mit der Mehrheit der Dinge auch alle Mannigfaltigkeit. Daher erzeugt ſich auf dieſem Grenzpunkte unſers Erkennens ſo leicht die täuſchende Vorſtellung, durch die man ſich einbildet, zu erkennen, daß im ewigen Einen alles Wirkliche Einerlei ſei. Aber dieſe Vorſtellung gehört mehr dem myſtiſchen, als dem dialektiſchen, Pantheismus an. Wir wollen ſie alſo noch nicht weiter analyſiren, bis wir den rein dialektiſchen Pantheismus zu dem Ziele begleitet haben, wo man ihn für unwiderlegbar erklären muß, wenn überhaupt ein Abſolutismus gelten ſoll.

Ueber das bloß logiſche Etwas erhebt ſich die pantheiſtiſche Speculation durch diejenigen Begriffe vom Seyn und Werden, ohne welche überall keine Metaphyſik ſich entwickeln kann. Der metaphyſiſche Begriff von einem in ſich ſelbſt wirklichen Seyn, oder, wie man es mit andern Worten nennt, vom Weſen der Dinge, läßt ſich eben ſo wenig, wie der Begriff vom Abſoluten, anders als durch Zurückweiſung auf ein unmittelbares Bewußtſeyn begründen. Wer dieſe Zurückweiſung nicht gelten läßt; wer, mit Kant, ſich überreden kann, die Subſtanzialität, nach welcher die metaphyſiſche Forſchung zielt, ſei nur ein tranſcendentales Verſtandeserzeugniß, in der Kantiſchen Sprache Kategorie genannt, der entzieht dieſem Begriffe die Merkmale, auf denen er im unmittelbaren Bewußtſeyn ruht, und durch die er ſich vom Begriffe des bloß logiſchen Seyns ſo ſcharf unterſcheidet, wie überhaupt das in ſich ſelbſt Wirkliche von der bloßen Vorſtellung verſchieden iſt. Läßt ſich nun beweiſen, daß das in ſich ſelbſt Wirkliche ſchlechthin einerlei ſei mit dem Ur-Wirklichen oder Abſoluten, weil alles Wirkliche nur inſofern, als es im Abſoluten gegründet iſt, als ein wahrhaft Wirkliches gedacht werden kann, ſo iſt der Pantheismus, der von dieſer Argumentation ausgeht, unzerſtörbar. Und die Gültigkeit dieſer Argumentation muß zugeſtanden werden, wenn die Idee des Abſoluten, im Sinne des Abſolutismus, als einziger erſter Erkenntnißgrund geſetzt wird. Denn ein Urwirkliches, das ſich nicht pluraliſiren läßt, iſt der ſich ſelbſt erkennenden Vernunſt unmittelbar gewiß. Nun läßt ſich das Wirkliche im Allgemeinen zweifach denken, entweder als ewig, oder als entſtanden. Aber Entſtehung eines in ſich ſelbſt Wirklichen ſcheint bei genauerer Betrachtung ſich ſelbſt zu widerſprechen. Denn entſtehen kann nichts, auſſer aus Etwas, das ſchon da war. Das Seyn liegt in unſrem Verſtande immer vor dem Werden. Daher kann ſich der Verſtand mit einem gewordenen und doch in ſich ſelbſt wirklichem Seyn nicht leicht vertragen. Das nicht gewordene oder ewige Seyn iſt das Abſolute. Setzen wir nun die Idee, durch die wir das Abſolute erkennen, als alleinigen erſten Erkenntnißgrund oder als die Wurzel alles nicht bloß ſcheinbaren Wiſſens, ſo folgt, daß auſſer dieſem Urwirklichen nichts, was es auch ſei, als in ſich ſelbſt wirklich vor dem gründlich urtheilenden Verſtande beſteht; und da das Abſolute als ſchlechthin Eins gedacht werden muß, ſo müſſen wir, nämlich nach jener Vorausſetzung, auch den metaphyſiſchen Ausſpruch thun, daß alles Wirkliche im Weltall nichts anders ſeyn könne, als eine Art oder, wie Spinoza es nennt, ein Modus des Seyns des alleinigen Abſoluten.

Wer die in wenigen Worten hier zuſammengedrängten Schlüſſe mit mehr als nöthiger Ausführlichkeit in der Form mathematiſcher Beweiſe ſchulgerecht durchdenken will, findet in der Ethik des Spinoza alle Hülfsbegriffe und Zwiſchenbegriffe beiſammen, durch die ſich derſelbe Schlußſatz auch auf andre Art mit logiſcher Evidenz darthun läßt.

Dahin gehören beſonders die metaphyſiſchen Begriffe von Möglichkeit und Nothwendigkeit. Von dieſen beiden Begriffen ging auch der Pantheismus des Bruno aus, der im Schlußſatze mit dem Spinozismus zuſammentrifft. Das Urwirkliche oder, wie Bruno es nennt, das Princip alles Daſeyns iſt einerlei mit dem Urgrunde aller Möglichkeit. Das Urwirkliche muß aber als das ſchlechthin Nothwendige gedacht werden. Alſo iſt in dem Urwirklichen oder Abſoluten auch das Mögliche mit dem Nothwendigen einerlei. Da nun auſſer dem Abſoluten oder Urwirklichen nichts im metaphyſiſchen Sinne ſchlechthin nothwendig iſt, ſo iſt auch nichts möglich, folglich auch nichts wirklich, auſſer dem Abſoluten; und da dieſes als ſchlechthin Eins gedacht werden muß, ſo exiſtirt Alles nur in dem Einen, auſſerhalb welchem nichts möglich iſt; oder, Alles iſt, als wahrhaft exiſtirend, einerlei mit dem ewigen Einen, das auch bei Bruno Gott heißt. Und was können wir folgerecht erwiedern, um dieſe Argumentation zu entkräften, wenn wir das Abſolute als alleinigen erſten Erklärungsgrund geltend machen wollen? Bruno's Pantheismus bildete ſich anders aus, als der Spinozismus, weil Bruno, um den pſychologiſchen Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Materie zu erklären, und die denkende Individualität, die gegen das Idenlitätsſyſtem proteſtirt, zum Verſtummen zu zwingen, von dem ariſtoteliſchen Begriffe der Materie und andern der ariſtoteliſchen Naturphiloſophie eigenen Begriffen ausging. Spinoza, der ein Carteſianer geweſen war, führte carteſianiſch den Unterſchied zwiſchen Geiſt und Materie auf einen metaphyſiſchen Gegenſatz zwiſchen dem Einfachen und dem Ausgedehnten zurück; erklärte das ewige Eine, von ihm Gott genannt, für einfach und ausgedehnt, geiſtig und materiell, zugleich; deducirte die denkenden Individualitäten, die ſich ein beſonderes Daſeyn zuſprechen, als Formen der Geiſtigkeit des Abſoluten, und näherte ſich dadurch mehr dem neuen myſtiſchen Pantheismus, der das Abſolute wie einen Magneten in ſich ſelbſt polariſiren läßt, und durch dieſe Polariſirung auf der einen Seite denkende und ihrer ſelbſt ſich bewußte Individualitäten, auf der andern Seite die materiell erſcheinenden Dinge hervorlockt, um das Geiſtige mit dem Materiellen wieder zu indifferenziren im Abſoluten. Auf irgend eine Art muß eine Deduction der Individualitäten, die ſich ſelbſt ein beſonderes Daſeyn zuſprechen, zu Stande gebracht werden, wenn der Pantheismus ſich behaupten will. Aber wir können dieſe Deductionen hier noch übergehen. Sie löſen ſich von ſelbſt auf, wenn ihr Fundament als dialektiſcher Trug erſcheint. Dann verſchwindet in das Reich der Träume auch der ältere Pantheismus des dunkeln Naturphiloſophen Heraklit, der ſeine Lehre von den phyſiſchen vier Elementen in die Regionen der Metaphyſik hinaufrückte, als er lehrte, es gebe überall kein Seyn, auſſer dem Werden, und kein Werden auſſer dem Seyn, indem das ewige Eine, in ewiger Thätigkeit ſich ſelbſt reproducirend, ſich unaufhörlich umwandle aus einem Elemente in ein andres; eine Vorſtellungsart, auf die man auch den Ausſpruch in Göthens Werther anwenden kann, wo die Natur ein ſich ſelbſt wiederkäuendes Ungeheuer genannt wird *f*).

Vergleichen wir nun den Abſolutismus, der die Grundlage des dialektiſchen Pantheismus iſt, mit den Ausſprüchen der ſich ſelbſt erkennenden Vernunft, ſo darf erſtens nicht bezweifelt werden, daß alle Wirklichkeit gedacht werden muß als gegründet in einer Urwirklichkeit, alle Möglichkeit als gegründet in einer Urmöglichkeit, und auch alle Nothwendigkeit als gegründet in dem Urwirklichen, das für unſern Verſtand das unbedingt Nothwendige inſofern iſt, als wir es als dasjenige denken müſſen, das kein andres Wirkliches vorausſetzt, und ohne welches überall keine Wirklichkeit denkbar iſt. Achten wir aber genauer auf den wahren Gehalt der metaphyſiſchen Begriffe von

Möglichkeit und Nothwendigkeit, und auf den Zuſammenhang dieſer Begriffe mit der Cauſalität, ſo erkennen wir in allen dieſen Begriffen nur *Beziehungen* des endlichen Daſeyns auf das unendliche oder abſolute; wir erkennen durch alle dieſe Beziehungen nicht das Abſolute ſelbſt, das ſich uns unmittelbar kund thut durch die reine, über alle Begriffe erhabene Vernunftidee. Wir kommen alſo der Erkenntniß deſſen, was das Abſolute *in ſich ſelbſt* iſt, und *wie* das Endliche im Unendlichen gegründet iſt, durch die folgerechte Verbindung der Begriffe von Möglichkeit, Nothwendigkeit und Cauſalität nicht einen Schritt näher. Ueberall, wo das Erklären oder Deduciren des Einen aus dem Anderen mit Hülfe dieſer Begriffe anfängt, *ſetzen wir das zu Erklärende ſchon als ein Wirkliches voraus.* Wir *unterſcheiden* es alſo von dem Abſoluten ſchon in dem Augenblicke, da wir es aus dem Abſoluten zu erklären verſuchen. Wir widerſprechen alſo uns ſelbſt, wenn wir dasjenige, was wir aus dem Abſoluten *deduciren* wollen, in irgend einer Beziehung mit dem Abſoluten *identificiren.* Wir erkennen die relative Wirklichkeit nur im *Gegenſatze* mit der abſoluten. In einem unmittelbaren Erkenntnißacte, der von der Erkenntniß des Abſoluten in unſrem Geiſte urſprünglich verſchieden iſt, ſtellt ſich die relative Wirklichkeit als durch ſich ſelbſt gewiß der abſoluten Wirklichkeit gegenüber. Daher ſind wir von unſrer eignen Exiſtenz und von der Exiſtenz einer Natur auſſer uns unmittelbar überzeugt, auch ohne an das Abſolute zu denken. Durch die Vernunſt wird dieſe Ueberzeugung an die Idee des Abſoluten angeknüpft, und der Idee des Abſoluten untergeordnet, aber nur inſofern, als alle relative Wirklichkeit ohne Vorausſetzung der abſoluten vor der Vernunſt null iſt; nicht inſofern, als ob wir die relative Wirklichkeit unſrer ſelbſt und der Dinge auſſer uns im Abſoluten, oder aus dem Abſoluten, erkennten. Man vergeſſe nicht, daß hier nur noch vom dialekt'ſchen, nicht vom myſtiſchen, Pantheismus die Rede iſt. Denn der myſtiſche Pantheismus ſchlägt alle dieſe Einwendungen nieder durch ſein Anſchauungsprincip, das über der Erkenntniß durch Begriffe liegen ſoll. Der dialektiſche Pantheismus will ſich rein ſyllogiſtiſch begründen durch die Begriffe von Wirklichkeit, Möglichkeit, Nothwendigkeit, und Cauſalität. In dieſer demonſtrativen Form iſt er unwiderlegbar, wenn zugeſtanden wird, daß unſer Verſtand die relative Wirklichkeit aus der abſoluten deduciren könne; denn unter dieſer Vorausſetzung können die eben angeführten Schlüſſe von Bruno und Spinoza durch keinen Gegenſchluß entkräftet werden. Dieſe Vorausſetzung ſcheint aber unbedingt zugeſtanden werden zu müſſen, weil alles Relative nothwendig als gegründet im Abſoluten gedacht werden muß; und dieß iſt gerade der Punkt, wo der dialektiſche Trug anhebt, dem eine conſequente Metaphyſik nicht widerſtehen zu können ſcheint. Aber auf eben dieſem Punkte unterſcheidet ſich die wahre Metaphyſik, die den unmittelbaren Ausſprüchen der ſich ſelbſt in einem menſchlichen Bewußtſeyn erkennenden Vernunft treu bleibt, von allem und jedem Abſolutismus.

Wir urtheilen nothwendig, daß alle relative Wirklichkeit gegründet iſt in einer abſoluten; aber in dieſem Ausſpruche der Vernunft *verſinkt* alles menſchliche Wiſſen. Denn aus der reinen Idee des Abſoluten geht gar keine Erkenntniß einer relativen Wirklichkeit hervor. Unſre ganze Erkenntniß der relativen Wirklichkeit entſpringt aus einer andern Quelle. Dieſe Quelle iſt der zu unſrer Menſchenvernunft gehörende erſte Reflexionsact, auf welchem das Bewußtſeyn ruhet, durch das wir unſer individuelles Daſeyn als ein zwar relatives, von allen Seiten beſchränktes, aber dennoch als ein *in ſich ſelbſt wirkliches*, nicht als Form eines andern Daſeyns, unmittelbar erkennen und von den Dingen auſſer uns, die ſich uns durch die ſinnliche Wahrnehmung kund thun, unterſcheiden. Wie dieſe Erkenntniß möglich iſt, können wir eben ſo wenig begreifen, als wie ſich uns durch die reine Vernunftidee das abſolut Wirkliche kund thut. Nur in der relativen Allheit der Dinge und im Verhältniſſe unſrer ſubjectiven Natur zu den ſinnlich erkennbaren Dingen auſſer uns begreifen wir Eins aus dem Andern, ſo weit wir überhaupt etwas begreifen. Aus dem Abſoluten begreifen wir nichts, und deßwegen, freilich, im Grunde gar nichts.

Gegen dieſen, den Wiſſenstrieb in ſeiner erhabenſten Richtung beſchränkenden und den Wiſſensſtolz niederſchlagenden Ausſpruch der ſich ſelbſt erkennenden Vernunft glauben die Abſolutiſten um der Ehre der Vernunft ſelbſt willen proteſtiren zu müſſen. Vorausſetzend, weil ſie glauben, es müſſe vorausgeſetzt werden, daß die Vernunft, eben weil ſie Vernunft iſt, auch alle in ihr ſelbſt liegenden Räthſel müſſe löſen können, wollen die Anhänger des Abſolutismus nichts hören davon, daß auch ihre Vernunft nur eine in der Endlichkeit befangene, arme Menſchenvernunft iſt, die ſich einer göttlichen Vernunft gleichſtellen will. Mit dem Lächeln des Mitleids, auch wohl der Verachtung, ſieht daher der wiſſensſtolze Abſolutiſt auf den philoſophirenden Kopf herab, der auf die Vernunft ſelbſt ſich beruft, wenn er kategoriſch urtheilt, daß wir mit aller unſrer Vernunft im Grunde gar nichts begreifen; daß es für den menſchlichen Geiſt nur ein relatives Wiſſen giebt, das der ſich ſelbſt erkennenden Menſchenvernunft nicht genügen, und über das ſie ſich doch nicht erheben kann; und daß die wahre Menſchenvernunft eben in dieſem Bewußtſeyn ihres Unvermögens, irgend etwas aus dem Abſoluten zu begreifen, ſich ſelbſt von einer göttlichen Vernunft unterſcheidet. Daß mit den allgemeinen Begriffen von Möglichkeit, Nothwendigkeit und Cauſalität in keiner Hinſicht etwas auszurichten iſt, um zwiſchen dem Endlichen und dem Unendlichen eine metaphyſiſche Brücke zu ſchlagen, konnte den dialektiſchen Pantheiſten Bruno und Spinoza ſchon darum nicht einleuchten, weil ſie, nach alter Art, von der ſchon in der vorigen Abhandlung die Rede war, der logiſchen Täuſchung nicht widerſtehen konnten, in welcher man ſich ſo leicht vorſtellt, die intuitive Erkenntniß müſſe der demonſtrativen untergeordnet werden. Obgleich auch Spinoza, als Carteſianer, ſeinen Begriff von Wahrheit auf innere Anſchauung zurückführt, gab er doch ſeinem Begriffe von Subſtanzialität oder Weſen der Dinge eine Deutung, durch die er ſyllogiſtiſch ſein unmittelbares Bewußtſeyn Lügen ſtrafen mußte. Durch ſeine Schlüſſe deckte er vortrefflich den Widerſinn aller Verſuche auf, die Möglichkeit einer Mehrzahl von Weſen, die als in ſich ſelbſt wirklich neben dem alleinigen Urweſen beſtehen, und doch nur inſofern wirklich ſeyn ſollen, als ihr Daſeyn in dem Urwirklichen gegründet, begreiflich machen zu wollen. Er ſah deutlich ein, daß der Begriff der Cauſalität nicht hinreicht, auf dieſelbe Art, wie durch ihn der Wechſel der Zuſtände eines gegebenen Daſeyns auf eine Urſache zurückgeführt wird, auch die Entſtehung eines Daſeyns aus einem andern zu erklären. Auch erkannte er eben ſo richtig, wie Bruno, daß in der Vorſtellung, die der Verſtand ſich vom Abſoluten machen kann, die Begriffe von Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit auf eine ſolche Art zuſammenfallen, daß auſſer dem Abſoluten überall nichts als möglich, und nichts als wirklich, im metaphyſiſchen Sinne denkbar bleibt, woraus wieder folgt, daß, wenn das Abſolute ſchlechthin Eins iſt, Alles, was ſich relativ als etwas Wirkliches von etwas Anderem unterſcheidet, mit Allem, wovon es ſich unterſcheidet, Eins und Einerlei iſt im Abſoluten. Aber beide ſcharfſinnige Denker glaubten auch, durch ihren abſtrahirenden Verſtand das Urwirkliche ſelbſt hinlänglich begriffen zu haben, um aus dieſem Begriffe erklären zu können, was in ſich ſelbſt möglich und nothwendig iſt. Darum trotzten ihre Schlüſſe dem unmittelbaren Bewußtſeyn, in welchem das Abſolute, in ſich ſelbſt unerforſchlich, über allen Functionen des Verſtandes liegt, und durch die metaphyſiſchen Begriffe von Wirklichkeit, Möglichkeit, Nothwendigkeit und Cauſalität zwar als der alleinige Urgrund alles relativen Daſeyns von unſerm Verſtande erkannt, aber zugleich unmittelbar als verſchieden von aller relativen Wirklichkeit erkannt wird.

Eben jenes merkwürdige Zuſammenfallen der allgemeinen Begriffe von Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ihrer Beziehung auf das Abſolute beweiſet ſchon durch ſich ſelbſt die Unmöglichkeit einer Deduction des endlichen und relativen Daſeyns aus dem unendlichen und abſoluten; denn nur dadurch, daß jene Begriffe auseinander gehalten werden, wird ein Erklären möglich. Wir müſſen bei unſerm Wendepunkte der Speculation noch einige Augenblicke verweilen. Unſre ganze Kenntniß des Möglichen, wenn das Wort nicht eine bloß logiſche Bedeutung haben ſoll, iſt beſchränkt auf die relative Wirklichkeit, in deren weitem Umfange nichts ſich ereignen kann, was nicht der allgemeinen Verkettung der Urſachen und Wirkungen in der Beziehung des Einen auf das Andere gemäß iſt. Vom abſolut

Möglichen begreifen wir gar nichts, und eben ſo wenig vom abſolut Nothwendigen. Relative Nothwendigkeit erkennen wir in derſelben Verkettung von Urſachen und Wirkungen, die das Reich der relativen Möglichkeit begrenzen; und ſelbſt in dieſer Beziehung iſt das Nothwendige mit dem Möglichen, und Beides wieder mit dem Wirklichen einerlei inſofern, als nichts möglich iſt, was nicht der allgemeinen Verkettung der Urſachen und Wirkungen gemäß iſt; und eben dieß iſt das Nothwendige, das denn auch mit dem Wirklichen einerlei ſeyn muß, weil es das einzig Mögliche iſt. Darum iſt aber das Mögliche mit dem Wirklichen und Nothwendigen für unſern Verſtand nicht *ſchlechthin* einerlei. Das Wirkliche iſt das durch ſich ſelbſt Gewiſſe, das ſich uns durch die Vernunft und durch die Sinne unmittelbar, nicht durch einen logiſchen Reflexionsproceß, kund thut. Wenn wir dieſes Wirkliche, von welchem alles Erkennen ausgeht, zu *erklären* verſuchen, treten die Begriffe vom Möglichen und Nothwendigen in der Realbedeutung dieſer beiden Wörter hervor. Das Wirkliche, als ſolches, erklären wollen, widerſpricht ſich ſelbſt; denn wir können nur ein Wirkliches aus dem andern erklären, und indem wir das eine aus dem andern zu erklären verſuchen, ſetzen wir immer das eine, wie das andere, ſchon als ein gegebenes und anerkannt Wirkliches voraus, oder wir ſpielen mit luſtigen Hypotheſen. Wir erklären ein Wirkliches aus dem andern nach dem Princip der Cauſalität. Die Deduction dieſes Princips müſſen wir hier wieder umgehen, weil ſie uns durch polemiſche Umſtändlichkeit zu weit von dem geraden Wege abführen würde, der uns zu einem Endurtheile über die dialektiſchen Schlüſſe des Pantheismus führen ſoll. Mag das Princip der Cauſalität deducirt werden, wie es will; es iſt und bleibt die erſte unerlaßliche Bedingung der Möglichkeit aller und jeder Erklärung des Einen aus dem Andern. Wo nun das Erklären in unſerm Verſtande anhebt, erkennen wir etwas als möglich, oder unmöglich, je nachdem es mit einer beſtimmten Cauſalverbindung, die wir aber ſchon in einer beſtimmten Wirklichkeit anerkannt haben müſſen, übereinſtimmt, oder ihr widerſtreitet. Das Mögliche, bloß als ſolches, abgeſehen von aller vorausgeſetzten Wirklichkeit, iſt ein bloßer Begriff, durch den wir gar nichts erkennen. Aber was die Cauſalverbindung der Dinge mit ſich bringt, iſt das Nothwendige im Wirklichen. Auch das Nothwendige, bloß als ſolches gedacht, iſt ein bloßer Begriff. Reelle Nothwendigkeit und reelle Möglichkeit unterſcheiden ſich alſo nur in unſerm Verſtande als getrennte Geſichtspunkte der Reflexion in der Beurtheilung des Wirklichen, das wir ſchon anerkannt haben.

Die Möglichkeit liegt eben ſo wenig über der Nothwendigkeit, als dieſe über jener. Wo wir noch keinen nothwendigen Zuſammenhang, das heißt, keine unbezweifelbare Cauſalverbindung erkennen, *denken* wir uns das *Ungewiſſe* als möglich, und machen in dieſer Beziehung einen bekannten, mannigfaltigen Gebrauch vom Begriffe der Möglichkeit in den Wiſſenſchaften und im praktiſchen Leben. Erklären können wir aber immer nur unter Vorausſetzung einer Nothwendigkeit, die uns mit einer beſtimmten Wirklichkeit in einer beſtimmten Cauſalverbindung gegeben iſt. Von der bloß logiſchen Nothwendigkeit oder der Verkettung der Begriffe nach den Merkmalen der Uebereinſtimmung und des Widerſtreits in unſerm Verſtande iſt hier nicht die Rede; auch nicht von dem Gefühle der Nothwendigkeit, das aus dem Bewußtſeyn unſers Unvermögens entſpringt, an gegebenen Verhältniſſen etwas zu ändern, oder auch aus der Anerkennung des Wirklichen, das wir, als ſolches, immer nehmen müſſen, wie wir es finden. Auch die moraliſche Nothwendigkeit, die im Bewußtſeyn des Pflichtbegriffes liegt, geht uns hier nichts an. Nur als Erklärungsgrund haben wir hier das Nothwendige vor Augen, und in dieſer Beziehung erkennen wir überall keine Nothwendigkeit auſſer derjenigen, die in einer ſchon als wirklich anerkannten Cauſalverbindung liegt. In dieſer Beziehung nennen wir das Urwirkliche oder Abſolute das unbedingt Nothwendige, weil wir es uns im Gegenſatze mit der relativen Wirklichkeit der Dinge, die in Cauſalverhältniſſen unter einander zuſammenhängen, als die über dieſen Zuſammenhang des Einen mit dem Andern erhabene erſte Urſache denken. Aber dieſe erſte Urſache, wie wir ſie nennen, liegt auſſerhalb der Cauſalverbindungen, in denen wir Eins aus dem Andern begreifen. Wir mißdeuten den Begriff der Nothwendigkeit in eben dieſer Beziehung, wenn wir uns einbilden, in dem Urwirklichen, wie in der Natur, eine innere Nothwendigkeit zu erkennen, welche die Freiheit ausſchließt. Wir verwickeln uns in eine nichts erklärende Combination von Begriffen, wenn wir zu erklären verſuchen, auf welche Art etwas von dem Urwirklichen, das wir in Beziehung auf die Cauſalverbindung der Dinge die erſte Urſache nennen, Verſchiedenes und doch in ſich ſelbſt Wirkliches im Abſoluten gegründet ſeyn und doch neben dem Abſoluten beſtehen könne. Alle in dieſer Beziehung möglichen Combinationen der Begriffe von Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit, ſind ein logiſches Gaukelſpiel. Der dialektiſche Pantheismus vollendet nur dieſes Gaukelſpiel durch die Schlüſſe, die beweiſen ſollen, daß im Abſoluten alles Eins und Einerlei ſei, weil wir die Möglichkeit des Gegentheils nicht begreifen können. Der Abgrund, der vor unſerm Verſtande zwiſchen dem Abſoluten und der relativen Wirklichkeit liegt, die wir in uns ſelbſt und durch die Sinne erkennen, bleibt immer unausgefüllt. Wenn ihn der Verſtand ausfüllen könnte, ſo müßte ſich uns die Entſtehung unſrer Ichheit und der Natur der Dinge auſſer uns *unmittelbar* kund thun durch die Idee des Abſoluten ſelbſt. Aber nur *durch* unſre Ichheit und in unſrer Ichheit erkennen wir das Abſolute, nicht unſre Ichheit, oder die Natur der Auſſendinge, *aus* dem Abſoluten; und das Abſolute ſelbſt bleibt immer verſchieden von unſrer Ichheit ſowohl, als von der Natur der Auſſendinge.

Wenn man über den dialektiſchen Pantheismus mit ſich ſelbſt ins Klare gekommen iſt, kann man auch nicht leicht durch die Schlüſſe getäuſcht werden, die den *myſtiſchen* Pantheismus von dem dialektiſchen unterſcheiden. Aber die Gewalt, mit welcher der myſtiſche Pantheismus den denkenden Geiſt ergreift, der ſich der Betrachtung des Abſoluten hingiebt, gründet ſich nicht auf Schlüſſe.

Die myſtiſche Anſchauung, von welcher dieſer Pantheismus ausgeht, ſoll über alle Dialektik erhaben ſeyn. Unmittelbar durch einen oberſten Erkenntnißact, unter welchem das Bewußtſeyn, in dem wir Eins von dem Andern unterſcheiden, als ein bloßer Reflex der Urthätigkeit des Abſoluten liegen ſoll, erkennen wir nach dieſer Lehre die Einheit und Einerleiheit oder ſogenannte Indifferenz alles Wirklichen im Abſoluten. Eine nicht jedem Menſchen gegebene Fähigkeit, das Abſolute auf dieſe Art anzuſchauen, wird nach dieſer Lehre als erſte Bedingung der Möglichkeit des wahren Philoſophirens vorausgeſetzt. Der Verſtand, der die Schlüſſe des begeiſterten Sehers nur logiſch analyſirt, wird abgefertigt als ein gemeiner, der gar kein Recht haben ſoll, über die höhere Speculation mitzureden. Wenn man nun von der Höhe dieſer Anſchauung, wo Alles in Einem erkannt werden ſoll, herabblickt auf das Bewußtſeyn, wo das Erkennen ſich unterſcheidet von dem Erkannten, und der denkende Geiſt ſich ſelbſt nicht verwechſeln kann mit der materiellen Natur, die ihn in körperlichen Verhältniſſen umgiebt, da ſoll man inne werden und begreifen, wie das Erkennende mit dem Erkannten, der reine Gedanke mit der ſinnlichen Wahrnehmung, und die Ichheit mit der materiellen Natur in Gegenſätzen hervortreten, die nur pſychologiſche, nicht metaphyſiſche Gültigkeit haben, indem das Abſolute als ewige Lebensthätigkeit oder als ein Allleben, in ſich ſelbſt, gleich einem Magneten, polariſirend, alle dieſe und alle ihnen ähnlichen Gegenſätze erzeugt, und eben dadurch das Bewußtſeyn ſchafft, in welchem die Ichheit etwas anderes zu ſeyn glaubt, als ein Subjectivitätspol des Abſoluten. Von dieſem Standpunkte herab ſoll dann der Seher, der ſich ſelbſt im Abſoluten erkennt, ſeine Ichheit auch in dem allgemeinen Leben der materiellen Natur, das er nicht bezweifeln darf, wiedererkennen, und durchgängig das Geiſtige mit dem Materiellen paralleliſirend und indifferenzirend als wahren **Naturphiloſophen** ſich darſtellen. Eine ſolche Lehre regt die Einbildungskraft mächtig auf, beſonders durch ihre Naturbetrachtungen, wo ſie in den uralten Hylozoismus übergeht, der die Wurzel des geſammten Heidenthums iſt, und dem wir ſo viele geiſtvolle Dichtungen verdanken. Daher verſchmäht dieſer Pantheismus auch die Sprache des kalten Verſtandes, wenn er ſich ſeinem urſprünglichen Charakter gemäß ausdrückt. Auf die Einwendung, daß Phantaſiren kein Philoſophiren, und Wiſſenſchaft keine Poeſie ſei, hat er die kurz abfertigende Antwort bereit, daß eine ſolche ſeichte Einwendung nur von dem gemacht werden könne, wer noch nicht begriffen habe, daß die ſchaffende Einbildungskraft mit dem Erkenntnißvermögen urſprünglich einerlei, alſo auch das wahre, den Geſetzen der Natur und des Geiſtes treue Dichten mit dem wiſſenſchaftlichen Denken einerlei ſei, und der Dichter ſich von dem Philoſophen nur durch die Art unterſcheide, wie die Urthätigkeit des Geiſtes in der Conſtruction des Einzelnen, oder des Allgemeinen, ſich ausſpricht.

Wo die Einbildungskraft in einem denkenden Kopfe eine ſolche Autorität erhalten hat, daß man ſich im Ernſte vorſtellt, das Phantaſiren ſei mit dem Erkennen urſprünglich einerlei, muß man den Schwärmer, bis er zur logiſchen Beſinnung kommt, ſich ſelbſt überlaſſen. Der natürliche und geſunde Menſchenverſtand hat längſt gewußt, daß die Einbildungskraft Schöpferin eines unendlichen Irrthums wird, wenn man ihre Erzeugniſſe mit Erkenntniſſen verwechſelt. Denn es iſt allgemein bekannt, daß man ſich durch Einbildungskraft auch das Nichtige als wirklich vorſtellen kann. Mögen nun die Functionen der Einbildungskraft noch ſo genau zuſammenhängen mit den Functionen des Verſtandes, und in der Geometrie noch beſonders mit der Begründung der Begriffe durch die Conſtructionen der geometriſchen Figuren, ſo wird doch auch dadurch das Phantaſiren noch kein Erkennen, und auch die geometriſchen Figuren inſofern, als ſie rein geometriſch von der Einbildungskraft conſtruirt werden, ſind ohne phyſiſche und metaphyſiſche Wirklichkeit. Was von der idealiſtiſchen Lehre zu halten iſt, nach welcher der denkende Geiſt ſein geſammtes Erkennen durch ſubjective Thätigkeit aus ſich ſelbſt erzeugen und conſtruiren ſoll, hat ſich uns in der vorigen Abhandlung gezeigt. Wer in der Selbſttäuſchung ſo weit vorgerückt iſt, daß er den urſprünglichen Unterſchied zwiſchen dem Anſchauen, oder Wahrnehmen, womit das wirkliche Erkennen anfängt, und den Erzeugniſſen der productiven Geiſtesthätigkeit auf ein und daſſelbe Princip zurückführen zu müſſen ſich einbildet, der kann ſich leicht noch viel mehr einbilden. Aber eben dieſe Selbſttäuſchung, ohne die nicht möglich iſt, um eines geſuchten Erklärungsgrundes willen das Erkennen für ein Conſtruiren des Erkannten zu halten, und den Anfang des Erkennens in den Erzeugniſſen einer ſchaffenden Einbildungskraft zu ſuchen, liegt dem myſtiſchen Pantheismus zum Grunde. Denn wo in einem wachen Bewußtſeyn die Vernunft ſich ſelbſt erkennt, weiß der menſchliche Geiſt nichts von einer Anſchauung, durch die er erkennen ſoll, wie im Abſoluten, das ſich ihm durch die reine Idee kund thut, die Gegenſätze, auf denen das Bewußtſeyn ruht, ſich indifferenziren. Aber durch Einbildungskraft kann man ſich vorſtellen, es gebe im menſchlichen Geiſte einen über dem Bewußtſeyn und doch in der Vernunft liegenden Anfangspunkt des Erkennens, und dieſer Anfangspunkt des Erkennens ſei eine Alles indifferenzirende Anſchauung des Abſoluten. Der Epopt, der ſich einer ſolchen Anſchauung rühmt, wird zu der täuſchenden Vorſtellung, in der er den Schlüſſel zum Räthſel des Daſeyns gefunden zu haben glaubt, durch ein ſpeculatives Bedürfniß getrieben. Er iſt ſich des ewigen Einen, in welchem die Vernunft die Wurzel alles Daſeyns erkennt, unmittelbar bewußt. Aber er will auch begreifen, *wie* die ſich ſelbſt erkennende Ichheit und die Natur der Dinge, die ihn ſinnlich umgiebt, im Abſoluten gegründet ſei. Eine Philoſophie ohne Abſolutismus findet er ſeines Wiſſenstriebes nicht würdig. Da nun logiſch alle Verſchiedenheit des Denkbaren ſich indifferenzirt in dem unbeſtimmten, aber allgemeinſten Begriffe von Etwas, ſo wird auch durch den logiſchen Proceß des Denkens die Einbildungskraft aufgeregt, wenn ſie einmal die Richtung auf das Abſolute genommen hat, die Vorſtellung zu erzeugen, in welcher man ſich einbildet, eine Indifferenz oder Einerleiheit alles Wirklichen anzuſchauen im Abſoluten. Das wache Bewußtſeyn ſtraft dieſe Vorſtellung lügen. Das Räthſel des Daſeyns aber ſoll nun einmal gelöſet werden, es koſte, was es wolle. Alſo das Bewußtſeyn ſelbſt, ohne welches doch auch der Epopt keine Ahndung vom Abſoluten hätte, ſoll verſtummen vor einer über das Bewußtſeyn erhabenen Anſchauung. Die aufgeregte Einbildungskraft vollendet nun ihr täuſchendes Spiel, wenn der Epopt dasjenige, was er ſich vorſtellen muß, um nicht von ſeinem eignem Bewußtſeyn widerlegt zu werden, ſo lange ſich vorſtellt, bis er es glaubt. Nun hat er das Ziel erreicht. Ueber ſich ſelbſt ſich erhebend, indem er ſich über ſein Bewußtſeyn erhebt, ſtellt er ſich noch ein Mal vor, er ſchaue an, was er ſich vorſtellt; und erkenne nun auf dem Gipfel des Erkennens auch ſeine Ichheit, und mit ihr die geſammte Natur, die indeſſen vor ſeinen Sinnen verſchwunden ſeyn muß, als einen Actus des alleinigem Abſoluten. Und nun Trotz dem profanen Verſtande, der ſich herausnimmt, den angeblichen Anſchauungsproceß aus einer künſtlichen Ueberſpannung der Einbildungskraft pſychologiſch zu deduciren!

Wie groß die Gewalt der Einbildungskraft auf dieſer äuſſerſten Höhe der Speculation iſt, hat die Geſchichte des Myſticismus auch in andrer Hinſicht längſt bewieſen. Jede Ueberſpannung der Einbildungskraft nimmt leicht den Charakter der

Begeiſterung an. Mit dieſer Begeiſterung kann ſich aber auch eine feine, den Verſtand durch Schein-Conſequenz blendende Dialektik verbinden. Da nun ohne Schlüſſe überhaupt keine Wiſſenſchaft und kein Syſtem ſich bilden kann, ſo ſteigt auch der myſtiſche Pantheismus als ein Schlußgebäude auf dem Grunde der angeblichen Anſchauung auf. Er unterſcheidet ſich aber in ſeinen Schlüſſen von dem rein dialektiſchen Pantheismus auf eine ſolche Art, daß ſein Räſonniren in ein eigentliches Deräſonniren übergeht. Dieß bedarf noch einer genaueren Nachweiſung.

Jede Schlußreihe muß einen Anfangspunkt in dem logiſchen Bewußtſeyn haben, wo die Merkmale der allgemeinen Begriffe ſich ſammeln, indem wir eins von dem andern unterſcheiden; denn von allgemeinen Begriffen gehen alle Schlüſſe aus. Zu der myſtiſchen Anſchauung, die über dem Bewußtſeyn liegen ſoll, reicht alſo keine Schlußleiter hinauf. Kein Begriff kann ſich bilden, alſo auch keine Schlußreihe einen Anfang nehmen, ohne den logiſchen Reflexionsproceß, der eine Unterſcheidung vorausſeßt, in welcher Eins auf das Andere ſich bezieht. Wo das Unterſcheiden aufhört, hört auch das Räſonniren auf. Angenommen alſo, der täuſchende Act der Einbildungskraft, durch den man ſich vorſtellen kann, im Abſoluten ſei alles Wirkliche Einerlei, wäre ein wirklicher Anſchauungs- und Erkenntnißact, ſo bliebe doch die indifferenzirende Anſchauung völlig getrennt von dem logiſchen Reflexionsproceſſe, und folglich von aller Erkenntniß durch Schlüſſe. Wir begriffen alſo noch immer nicht, wie im Abſoluten Alles Einerlei ſei, oder, wie die Unterſcheidungen des Einen von dem Andern, ohne welche ſich nichts begreifen und erklären läßt, im denkenden Geiſte entſpringen. Aber um des Erklärungsbedürfniſſes willen iſt ja die pantheiſtiſche Anſchauung erfunden. Alſo widerſpricht dieſe Anſchauungslehre ſich ſelbſt, wenn ſie durch Schlüſſe, deren Anfangspunkte immer in einem unterſcheidenden Bewußtſeyn liegen, wo das Abſolute ſchon als verſchieden von der ſinnlich erkannten Natur und von der ſich ſelbſt unmittelbar erkennenden Ichheit vorausgeſetzt wird, eine Identität der Natur und der Ichheit im Abſoluten begreiflich machen will. Da nun der myſtiſche Pantheiſt, wenn er dieſen unverkennbaren Widerſpruch mit ſich ſelbſt anerkennte, die ganze hohe Wiſſenſchaft, um die es ihm zu thun iſt, nach ſeinem eignen höchſten Erkenntnißprincip aufgeben müßte, ſo entzweiet er ſich lieber mit den Grundlehren der allgemeinen Logik, auf die er doch ſelbſt ſich berufen muß, wenn er ſeine Schlüſſe als richtig vertheidigen will. Der myſtiſche Anſchauungsproceß, der über dem Bewußtſeyn liegen ſoll, muß nun, wo die abſolute Wiſſenſchaft als ein Schlußgebäude ſich erhebt, einem logiſchen Reflexionsproceſſe im Bewußtſeyn Platz machen. Auch der Verſtand ſoll indifferenziren. Aber Einerleiheit oder Identität im logiſchen Sinne iſt immer nur ein bloßer Begriff. Mehrere Dinge, die durch gemeinſchaftliche Merkmale in einem und demſelben allgemeinen Begriffe zuſammenfallen, ſind in dieſer Beziehung allerdings einerlei, zum Beiſpiel alle Menſchen als Menſchen, alle Pflanzen als Pflanzen. Aber dieſe logiſche Identität iſt ohne alle metaphyſiſche Bedeutung. Die Dinge, die unſer Verſtand in einem allgemeinen Begriffe vereinigt, bleiben auch nach dieſer logiſchen Vereinigung an ſich ſelbſt ſo verſchieden, als ſie es vorher waren. In allen wirklichen Dingen läßt ſich Aehnlichkeit nachweiſen, aber nirgends reelle Einerleiheit. Alſo ſind auch die Schlüſſe, durch welche eine vorausgeſetzte Verſchiedenheit des als wirklich Erkannten auf Einerleiheit im Abſoluten zurückgeführt werden ſoll, nur ein dialektiſches Gaukelſpiel. In Begriffen kann man nach Belieben alle Gegenſätze aufheben und alle Verſchiedenheit indifferenziren. Nur wird dadurch keine in ſich ſelbſt wirkliche Indifferenz oder Identität erkannt. Vorſtellen kann man ſich nach Belieben, nachdem man das Dogma der

Einerleiheit im Abſoluten aufgeſtellt hat, Geiſt und Materie, oder Geiſt und Natur, oder das Ideelle und Reelle, oder Vernunft und Geiſt überhaupt, oder Vernunft und Leben, und was man ſonſt will, ſei ſämmtlich im Abſoluten Einerlei. Wenn man es aber beweiſen will, widerſpricht man in einem fort ſich ſelbſt, weil kein Beweiſen möglich iſt ohne Bewußtſeyn, und in dem wirklichen Bewußtſeyn nicht nur das Abſolute verſchieden iſt von der ſich ſelbſt unmittelbar erkennenden Ichheit, und von der durch die Sinne unmittelbar erkannten Natur, ſondern auch dieſe Natur verſchieden von der Ichheit, und in der Ichheit wieder die Vernunft von dem ſinnlichen Wahrnehmungsvermögen.

Es läßt ſich kaum bezweifeln, daß der geſunde Verſtand der Deutſchen die Sophismen, durch die der myſtiſche Pantheismus ſich geltend macht, wenigſtens in den Schulen der Philoſophie einſtimmig längſt abgewieſen haben würde, wenn nicht die myſtiſche Schwärmerei auch in andern Geſtalten ſchon oft bei den Deutſchen ein beſonderes Glück gemacht hätte, und wenn nicht von einer andern Seite der hylozoiſtiſche Theil des myſtiſchen Pantheismus für die dichtende Phantaſie und auch für den Verſtand noch einen beſondern Reiz hätte, der von dem Pantheismus unabhängig iſt. Auf dieſen naturphiloſophiſchen Theil des Pantheismus werden wir zurückkommen, wenn wir ihn mit den übrigen Formen des Hylozoismus oder der Lehre von einem allgemeinen Leben der Natur zuſammenſtellen werden. Anziehend für den Naturforſcher und den Pſychologen iſt auch der zu der pantheiſtiſchen Naturphiloſophie gehörende Parallelismus zwiſchen den Geſetzen der materiellen Natur und den Geſetzen der Geiſtesthätigkeit. Einen ſolchen Parallelismus kann man aber unter den nöthigen Beſchränkungen anerkennen, ohne ſich darum im mindeſten für die pantheiſtiſche Anſicht zu erklären; denn daß die Geſetze der materiellen Natur in gewiſſer Hinſicht den Geſetzen der Geiſtesthätigkeit entſprechen müſſen, läßt ſich ſchon daraus ſchlieſſen, daß beide ſonſt nicht in einer menſchlichen Natur vereinigt ſeyn könnten. Für die Religionsphiloſophie ſind dieſe die Pſychologie und die allgemeine Naturlehre angehenden Unterſuchungen von keinem beſondern Intereſſe.

Vom Verhältniſſe des Pantheismus zur Religion überhaupt war ſchon oben die Rede. Mag der Pantheiſt ſein abſolutes All-Eins ſchlechthin Gott nennen, oder dieſes vieldeutige Wort zurücklegen zur Bezeichnung des abſoluten All-Eins in einer beſondern Hinſicht, nämlich in Beziehung auf das Denkende und doch von ſich ſelbſt nichts

Wiſſende in der Thätigkeit des Abſoluten; in beiden Fällen wird durch den pantheiſtiſchen Begriff von Gott derjenige Begriff von Religion zerſtört, der allen Religionen auſſerhalb der Schulen des Pantheismus zum Grunde liegt, weil ein Etwas, das von ſich ſelbſt nichts weiß, kein Gegenſtand eigentlicher Anbetung und kein Princip einer moraliſchen Weltregierung ſeyn kann. Wer alſo der Meinung iſt, daß der Pantheismus ſich nicht philoſophiſch widerlegen laſſe, auch wenn das religiöſe Gefühl ihn von ſich ſtößt, muß entweder die Philoſophie, oder alle eigentliche Religion aufgeben, und ſich ſtatt ihrer mit einer myſtiſchen Sehnſucht nach dem Unendlichen begnügen, die er dann auch Liebe zu dem Unendlichen nennen kann. Aber dieſe Liebe zu dem Unendlichen hängt mit den wahrhaft religiöſen Gefühlen ſo zuſammen, daß auch ein Pantheiſt leicht ſich ſelbſt für wahrhaft religiös halten kann. Und wenn übrigens die Gefühle, die zu den Elementen des moraliſchen Bewußtſeyns gehören, dem Gemüthe des Pantheiſten die praktiſche Richtung geben, durch die ſich der gutgeſinnte Menſch von dem ſchlechten unterſcheidet, ſo darf auch der Pantheiſt, wie unter denſelben Bedingungen der eigentliche Atheiſt, Anſpruch auf unſre Achtung machen.

III. Der Hylozoismus.

Der natürliche Uebergang des Pantheismus in den Hylozoismus darf uns nicht verleiten, beide Vorſtellungsarten für urſprünglich verwandt zu halten. Daß der Pantheismus nicht nothwendig in Hylozoismus übergeht, zeigt uns ſchon im Beiſpiele die Lehre des Spinoza, die gar keine hylozoiſtiſche Naturphiloſophie enthält. Auch in dieſer Hinſicht, wie in mehreren anderen, blieb Spinoza ein Carteſianer. Er dachte ſich, wie Descartes, die Materie im Gegenſatze mit dem denkenden Geiſte, als eine ſtarre Maſſe, der, als ſolcher, keine andre Kraft, als die mechaniſche Bewegungskraft zugeſchrieben werden darf. Er dachte ſich alſo auch ſeinen All-Eins-Gott als in ſich ſelbſt erſtarrend, nämlich inſofern, als dieſer All-Eins-Gott, in-welchem das geiſtige Daſeyn mit dem materiellen einerlei iſt, von der materiellen Seite betrachtet wird. Von einem allgemeinen Leben der Natur iſt daher bei ihm gar nicht die Rede. Mit dem Hylozoismus in einem gewiſſen Sinne kann ſich auch der reine Theismus vertragen, wie bei Plato, deſſen Gott doch keinesweges eine bloße Weltſeele iſt. Mehrere hylozoiſtiſche Syſteme des Alterthums, namentlich das ariſtoteliſche und das ſtoiſche, ſind mit dem reinen Theismus nahe verwandt.

Allerdings können alle hylozoiſtiſchen Vorſtellungsarten auf den allgemeinen Begriff von einer Weltſeele zurückgeführt werden, wenn man dieſen Begriff im ganzen Umfange ſeiner Beziehungen auf die mannigfaltigen Erſcheinungen des Lebens in der Natur auffaßt. Aber dieſe Beziehungen ſind ſo verſchiedenartig, daß man ebendeßwegen den allgemeinen Begriff von einer Weltſeele einſeitig an dieſe oder jene beſondre Vorſtellungsart anknüpft, wenn man ihn nicht bis zu ſeiner Wurzel im menſchlichen Bewußtſeyn verfolgt; und dieſe Wurzel iſt vom Princip des Pantheismus eben ſo verſchieden, als vom Princip des reinen Theismus. In dem Begriffe von einer allgemeinen Lebenskraft der Natur, nicht in dem höheren Begriffe von einer Weltſeele, die metaphyſiſch von der materiellen Natur unterſchieden wird, liegt das Uebereinſtimmende der hylozoiſtiſchen Lehren. Dem Begriffe von einer Lebenskraft liegt aber die Thatſache, die wir Leben nennen, zum Grunde; denn ohne Vorausſetzung dieſer Thatſache, die erklärt werden ſoll, hat das Wort Lebenskraft keine Bedeutung. Schon mit dieſem Begriffe vom Leben als einer Thatſache wird der Verſtand in ein Labyrinth geführt, weil dieſe Thatſache ſo vielerlei in ſich begreift, das unter ſich ſo verſchieden iſt, wie das Zucken eines Nerven von dem Denken.

Alle äuſſeren Erſcheinungen des Lebens in der materiellen Natur deuten durch das Uebereinſtimmende, das in ihnen liegt, auf ein gemeinſchaftliches Lebensprincip hin. Unſer eignes und individuelles Leben bleibt aber immer die erſte Thatſache, mit der wir die ihr ähnlichen auſſer uns vergleichen, wenn der allgemeinere Begriff vom Leben ſich bildet. Daher ſtammen die bekannten Unterſcheidungen zwiſchen Pflanzenleben, thieriſchem Leben, und dem Leben des denkenden Geiſtes. Nun finden ſich in der menſchlichen Natur dieſe drei Arten des Lebens vereinigt. Sehr natürlich entſteht alſo die Meinung, daß das Pflanzenleben, das thieriſche Leben, und das höhere Leben des denkenden Geiſtes urſprünglich eins und daſſelbe Leben ſei, nur auf verſchiedenen Stufen der Entwickelung in einer organiſchen Form des Daſeyns. Aber dieſe Meinung, die auch der pantheiſtiſche Hylozoismus in ſich aufnimmt, ſetzt doch ſchon einen philoſophiſchen Ueberblick voraus, den man von dem natürlichen Menſchenverſtande in der Periode ſeiner Kindheit, da die hylozoiſtiſchen Religionen entſtanden, nicht erwarten darf. Der Abſtand zwiſchen der Pflanzennatur und der Menſchennatur iſt zu groß, um ſich durch den Mittelbegriff von thieriſcher Natur indifferenziren zu laſſen, wo der Verſtand noch nicht an kühne Hypotheſen gewöhnt iſt. Auch die Phantaſie, die an der Entſtehung der älteſten Naturanſichten einen überwiegenden Antheil hat, findet ihre Rechnung weit beſſer bei einer anderen Vorſtellungsart, nach welcher die Menſchen ohne philoſophiſche Speculation den verworrenen Begriff, den ſie ſich von ihrem eignen geiſtigen Leben machten, in die Naturerſcheinungen übertrugen, aus denen etwas den menſchlichen Lebensäußerungen ähnliches zu ihnen zu ſprechen ſchien. Die Phantaſie ſchuf alſo Fetiſche, geiſtige Naturen, die in allem, was ſich regt und bewegt, auf eine ähnliche Art walten, wie der menſchliche Geiſt im menſchlichen Körper. Mit dem Fetiſchismus hat die Vergötterung der Natur ohne Zweifel angefangen, wenn wir anders nicht die Religion auf ihren unterſten Stufen als ausgeartete höhere Religion erklären wollen. Aber in dieſem rohen Fetiſchismus, von welchem der ſogenannte Sabäismus oder Sternendienſt ein Zweig iſt, liegt auch der Keim zu einer Naturpoeſie, die ſich leicht in hylozoiſtiſche Naturphiloſophie verwandelt. Denn irgendwoher kommen muß doch das Leben, wenn es entſteht, und vergeht, wie das thieriſche und menſchliche in der materiellen Natur. Aus todten Stoffen, die ſich nur mechaniſch und chemiſch verbinden, das Leben durch phyſiſche Zeugung entſtehen zu laſſen, blieb ſpäteren Speculanten vorbehalten, deren kalter Verſtand ſich ſchon mit den natürlicheren Vorſtellungsarten abgefunden hatte. Aber der ganzen Natur, in deren Schooße das thieriſche und menſchliche Leben empfangen und geboren wird, ein ewiges und geiſtiges Lebensprincip zuzuſchreiben, das alle materiellen Formen durchdringt, und eine Denkkraft in ſich ſchließt, die der menſchlichen ähnlich iſt, war nur eine Erweiterung des erſten und rohen Fetiſchismus.

Der auf dieſe Art ſich bildende Begriff von einer Weltſeele darf nicht mit den ſpäteren Begriffen verwechſelt werden, denen ſchon metaphyſiſche Unterſcheidungen der Seele, als eines ſelbſtſtändigen Weſens, von der materiellen Natur zum Grunde liegen. Ohne ſolche Abſtractionen dachte man ſich natürlicher das vorausgeſetzte und räthſelhafte allgemeine Lebensprincip als eine geiſtige *Kraft* der materiellen Natur, und vergötterte dadurch die materielle Natur als ein Ganzes. Aus dieſer Vergötterung der materiellen Natur im Ganzen entſprangen zum Beiſpiel die mythiſchen Vorſtellungen vom Chaos und einer ewigen Nacht als *Urgöttern*, in deren Natur alles Natürliche noch zuſammengefloſſen iſt, keine abgeſonderte Form des Daſeyns ſich entwickelt hat, alſo auch kein Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Materie Statt findet. Aus dem mythiſchen Chaos und der ewigen Nacht, die im Grunde nichts anders ſind, als eine noch unentwickelte ewige Natur im Ganzen, ließ nun die Phantaſie, den klaren Begriffen ausweichend, und auch dieſe noch unperſönlichen Urweſen poetiſch und nur uneigentlich perſonificirend, körperlich gebildete Götter und mit ihnen die eigentliche Körperwelt in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit von abgeſonderten Formen hervorgehen. An eine todte Materie zu glauben, war unter dieſen Vorausſetzungen unmöglich. Nur höhere Naturen konnten in dieſer allgemeinen Natur der Dinge ſich unterſcheiden von den niedrigern. Die eigentlichen Götter ſtanden in ihr nur oben an, aber mit allem Uebrigen, was zur Natur gehört, unter einer ewigen Nothwendigkeit, die man Schickſal nannte. Der frühere und rohere Fetiſchglaube vertrug ſich mit dieſer erweiterten Naturanſicht vortrefflich; denn es blieb der Phantaſie überlaſſen, nach Belieben auch ferner Sonne, Mond und Sterne, das Meer, die Flüſſe und die Quellen, das Feuer und die Luft, im Sinne des Fetiſchismus zu vergöttern, die Bäume mit Dryaden zu beſeelen, und das Spiel der geiſtigen Belebung materieller Dinge fortzuſetzen, ſo weit ſie wollte. Von der allgemeinen Lebenskraft, die auch die höheren Götter hervorgebracht hatte, war ja die ganze materielle Natur durchdrungen; und weil dieſe angenommene allgemeine Lebenskraft die Kraft, zu denken, in ſich enthalten ſollte, blieb man conſequent, wenn man eine Art von Vernunft in alles hineindichtete, was man den menſchlichen Lebensäuſſerungen ähnlich, oder analog, fand. Nur zufällig durch mythiſche Tradition erhielten dieſe Dichtungen beſtimmte Grenzen. Was man anbetete, und was man nicht anbetete, unterſchied ſich nicht ſo wohl ſeinem Weſen nach, als durch eine traditionelle Meinung, der man blindlings folgte, und die öfter auch ihre guten praktiſchen Gründe hatte. Aber der organiſche *Zeugungstrieb*, durch den ſich die allgemeine Lebenskraft der Natur am ſtärkſten auszuſprechen ſchien, wurde den Naturvergötterern beſonders heilig. Auf dieſen Theil der hylozoiſtiſchen Religionen gründeten ſich auſſer einer Menge ſchaamloſer Symbole auch unſinnige Andachtspflichten, durch welche die menſchliche Natur unter die thieriſche erniedrigt wurde.

Auf den *mythiſchen* Hylozoismus, den die Phantaſie geſchaffen hat, mußten wir zuerſt unſre Aufmerkſamkeit richten, weil er mit den *eigentlich philoſophiſchen*, durch keine mythiſche Dichtung gebundenen Vorſtellungsarten, die ſich in Hylozoismus auflöſen, ſo genau zuſammenhängt, daß man mehrere dieſer Vorſtellungsarten nicht verſtehen kann, wenn man nicht auf mythiſche Dichtungen zurückblickt. Klare Begriffe muß man in der Mythologie überhaupt nicht ſuchen, alſo auch keinen klaren Begriff von einer allgemeinen Lebenskraft der Natur. Verſucht man aber, das ewige Lebensprincip im Sinne des mythiſchen Hylozoismus auf klare Begriffe zurückzuführen, ſo zeigt ſich bald, daß dieſe Götterlehre ſich eben ſo gut pantheiſtiſch deuten, als in einen metaphyſiſchen Dualismus, durch den Gegenſatz zwiſchen dem Geiſtigen und dem Materiellen, hinüberziehen läßt. Die poetiſche Perſonification des unerſchaffenen Chaos kommt hier nicht in Betracht; denn die Poeſie perſonificirt nach Belieben alles. Führen wir aber das mythiſche Bild vom Chaos auf einen klaren Begriff zurück, ſo fällt ins Auge, daß in dieſem Begriffe das Geiſtige mit dem Materiellen zuſammenfließt, alſo der mythiſche Gott Chaos im Grunde einerlei iſt mit dem Gotte der Pantheiſten. Die älteſte und mit dem Mythenglauben verſchwiſterte Naturphiloſophie der Griechen, die ioniſche, ſprach ſich nur darum nicht ganz pantheiſtiſch aus, weil ſie ihren Begriff von einer ewigen Lebenskraft der Natur eben ſo wenig, als die Mythologie den ihrigen, mit logiſcher Schärfe beſtimmte. Daß aber ein verſteckter Pantheismus auch der ioniſchen Naturphiloſophie zum Grunde liegt, hat ihr neueſter Ausleger recht gut bemerkt, und deßwegen auch ganz richtig nach dem Syſteme ſeiner Ueberzeugung die Lehren der ioniſchen Philoſophen geprieſen. Daher konnte auch die ioniſche Lehre von Gott und den Göttern ſich ſo gut mit der griechiſchen Volksreligion vertragen, und in Bildern ſogar die Sprache der Mythologie mitreden, jene Lehre mag nun aus ſelbſtſtändiger Speculation entſprungen ſeyn, oder, was wahrſcheinlicher iſt, aus den alten Dichtungen ſich entwickelt haben. Aber nachdem Anaxagoras durch ſeine ſcharfe Trennung des Geiſtigen von dem Materiellen die philoſophiſche Religionslehre auf einen Dualismus zurückgeführt hatte, den die ältere ioniſche Lehre nicht kennt, mußte in ſeinem Syſteme auch der ältere Begriff von der Weltſeele einem anderen weichen. Nichts anders, als eine Weltſeele, war der Gott des Anaxagoras, aber eine von der materiellen Natur weſentlich verſchiedene Weltſeele, die als reines Vernunftweſen, alſo vermuthlich doch auch wohl mit perſönlicher Selbſtſtändigkeit, in der materiellen Natur waltet, und aus dem, was ſonſt nur Chaos ſeyn würde, eine regelmäßig und zweckmäßig gebildete und geordnete Allheit von Dingen, einen eigentlichen Kosmos im griechiſchen Sinne des Worts, gemacht hat. Nun kam es nur darauf an, den Hylozoismus in dieſer weſentlich veränderten Geſtalt dem reinen Theiſmus noch näher zu rücken. Plato verſchmähte eine ſolche Vermittelung. Er nahm den Faden auf, den Anaxagoras hatte fallen laſſen, aber nicht, um den denkenden und perſönlich ewigen Urgeiſt, der von der materiellen Natur urſprünglich und weſentlich verſchieden iſt, in der materiellen Natur als eine zu ihr gehörende Urkraft walten und wirken zu laſſen. Plato ſtellte den denkenden Urgeiſt, der bei ihm Gott heißt, in rein geiſtiger Selbſtſtändigkeit über die materielle Natur, der er nur eine untergeordnete, wenn gleich auch ewige Wirklichkeit zuerkannte. Dieſen Gott ließ er der todten Materie eine phyſiſche Lebenskraft einhauchen, die im platoniſchen Syſteme an die Stelle der alten Weltſeele tritt. Aber ſchon Ariſtoteles, und nach ihm die Stoiker, faßten den anaxagoriſchen Begriff von einer denkenden Weltſeele wieder auf. Sie dachten ſich das Weſen, das ſie Gott nannten, als einen von der Materie verſchiedenen, und die Materie beherrſchenden, und ordnenden, aber doch von ihr unzertrennlichen und in ihr wohnenden Urgeiſt, deſſen Weisheit, die eine Perſönlichkeit vorausſetzt, die Welt regiert, wie die Weisheit der menſchlichen Seele den menſchlichen Körper. Die Theologie der Stoiker konnte ſich aber auch, zurückſchreitend, dem Pantheiſmus nähern.

Erſt nach dieſer Unterſcheidung der ſehr verſchiedenen Arten des Hylozoismus läßt ſich über die Lehre im Ganzen ein treffendes Urtheil fällen. Vom Begriffe der Lebenskraft, nicht vom Begriffe der Seele, muß die Prüfung ausgehen. Aber dieſer Begriff iſt ſchon in ſeiner Wurzel ſo ſchwankend und unbeſtimmt, daß er für die philoſophiſche Forſchung faſt unbrauchbar wird, wenn man ſich nicht mit Hypotheſen begnügen will. Wie man in den pantheiſtiſchen Schulen dieſen Begriff gründlich zu deduciren ſich einbilden kann, haben wir ſchon geſehen.

Die Thatſache, die wir Leben nennen, iſt entweder mit dem Abſoluten urſprünglich einerlei, oder ſie wird bewirkt in der Cauſalverbindung der Dinge entweder durch einen unmittelbaren Act des Abſoluten, oder mittelbar entweder durch eine beſondere Kraft, oder durch mehrere beſondere Kräfte. Der erſten dieſer Vorausſetzungen folgt auch Jeder, wer an einen lebendigen Gott glaubt. Denkt man ſich aber pantheiſtiſch einen lebendigen Gott als eine unperſönliche und überhaupt nicht individuelle Lebensthätigkeit, ſo fehlt man ſchon gegen die erſten Merkmale, auf denen der unverdichtete Begriff vom Leben ruht. Denn ein nicht individuelles Leben iſt ein willkürlicher, um des Syſtems willen geſetzter Begriff, dem kein wirkliches Leben, von dem wir Kunde haben, entſpricht. Das organiſche Leben ſowohl, als das geiſtige, das wir kennen, iſt ein individuelles. Denken wir uns alſo die phyſiſche Entſtehung des individuellen Lebens als eine organiſche Evolution einer nicht individuellen Lebensthätigkeit, die man denn nach Belieben einem ewigen All-Eins, das Gott heiſſen ſoll, oder einer ewigen Natur, zuſprechen kann, ſo verfälſchen wir den wahren Begriff vom Leben; und was ſich dann in jener um des Syſtems willen geſetzten Afterbedeutung des Worts ein Leben nennt, iſt eine hypothetiſch gedachte Kraft, die Leben erzeugt, aber in ſich ſelbſt noch nicht lebt. Die erſte Urſache des wirklichen und individuellen Lebens, das ſich uns in den bekannten drei Abſtufungen als ein Pflanzenleben, ein thieriſches Leben, und ein Leben des denkenden Geiſtes kund thut, iſt alſo entweder ein wahrhaft lebendiger und individueller Gott, wäre er auch nur eine perſönliche Weltſeele, oder es iſt eine in ſich ſelbſt noch nicht lebende Kraft, die man ſich nach Belieben atheiſtiſch als eine Urkraft der Natur, oder auch dem pantheiſtiſchen Begriffe von Gott gemäß, denken kann, die aber immer nur eine hypothetiſch angenommene Kraft bleibt, weil wir im unmittelbaren Bewußtſeyn unſrer ſelbſt keinen Urſprung unſrer geiſtigen Lebensthätigkeit erkennen, und in der materiellen Natur, aus deren Schooſſe das organiſche Leben entſpringt, mehrere Kräfte, die wir empiriſch unterſcheiden müſſen, auf den räthſelhaften Punkt hin zuſammenwirken, wo eine lebendige Individualität äuſſerlich ſich zu erkennen giebt.

Alle Theorien der Entſtehung eines individuellen Lebens in der Natur gründen ſich entweder auf phyſikaliſche, oder auf metaphyſiſche Hypotheſen. Wer ſich an Vermuthungen ergötzen will, wo die Wiſſenſchaft endigt, hat in dieſem Dunkel ein weites Feld vor ſich. Wer aber aus den Regionen willkürlicher Vorausſetzungen, durch die nichts entſchieden wird, zur wiſſenſchaftlichen Beſonnenheit zurückkehrt, wird bald bemerken, daß alle Verſuche, die Thatſache des wirklichen Lebens in der Natur natürlich zu erklären, nur von einer willkürlichen Vorausſetzung zu einer andern führen. Setzen wir mit den metaphyſiſchen Spiritualiſten in ſich ſelbſt wirkliche individuelle Subſtanzen als Seelen voraus, die einen organiſchen Körper beleben, ſo bleibt nach dieſer Vorausſetzung eben ſo unbegreiflich, wie vorher, woher der Organismus ſtammt, ohne den ſich kein wirkliches Leben in der Natur kund thut, und warum die Manifeſtation eines wirklichen Lebens in der Natur gebunden iſt an Geſetze eines materiellen Organismus. Indifferenziren wir aber das Geiſtige mit dem Materiellen im Begriffe des Lebens, und vernichten wir dadurch den metaphyſiſchen Begriff von der Seele als einem ſelbſtſtändigen Weſen, ſo fallen wir, um die Lebenserſcheinungen zu erklären, entweder in den gemeinen Materialismus zurück, durch den nicht einmal begreiflicher wird, was die organiſche Form mit der individuellen Lebensthätigkeit gemein hat; oder wir erdichten hylozoiſtiſch ein allgemeines Leben der Natur, das ſich zwar auch pantheiſtiſch deuten läßt, aber, man deute es, wie man will, eine nicht individuelle Thätigkeit bleibt, von der man noch immer nicht einſieht, wie ſie ſich individualiſirt, und warum ſie des Organismus bedarf, um ſich zu individualiſiren. Sagt man, auch in den unorganiſchen Formen der Natur ſchlummere ein verborgenes Leben, das zu einem ſichtbar hervortretenden und individuellen ſich zu entwickeln ſtrebe, ſo ſpielt man mit Metaphern; denn auch der wirkliche Schlummer ſetzt ſchon ein wirkliches Leben voraus, und das einzige nicht erdichtete Leben, das wir kennen, bleibt das individuelle, das in der Natur an den Organismus gebunden iſt. Das Factum des wirklichen Lebens in ſeinem ganzen Umfange bleibt vor dem nüchternen Verſtande auf dem Standpunkte der phyſikaliſchen Betrachtung ſowohl, als auf dem der metaphyſiſchen, immer ein unauflösliches Räthſel, mögen die Grübler, denen Einfälle für Erklärungsgründe gelten, noch ſo zuverſichtlich über dieſen Grenzpunkt des menſchlichen Wiſſens hinausſchwärmen.

Aber der Glaube an eine allgemeine Lebenskraft der Natur iſt darum doch nicht als thöricht, oder gar als ungereimt, abzuweiſen, wenn wir eine Hypotheſe zulaſſen, die uns von der Natur ſelbſt faſt aufgedrungen wird. Den Urſprung des individuellen Lebens in der Natur aus dem Abſoluten laſſen wir nach dieſer bloß phyſikaliſchen Hypotheſe unberührt. Aber irgend einen natürlichen Anfang muß doch das individuelle Leben in der materiellen Natur nehmen, ſei dieſe Natur übrigens, was ſie wolle. Selbſt wenn wir, mit Leibnitz, alles Wirkliche ſpiritualiſiren, und die materielle Natur als eine Erſcheinung geiſtiger Subſtanzen auslegen, bleibt das Leben, das ſich in einer natürlichen Erſcheinung kund thut, an den Organismus gebunden, der einen natürlichen Anfang nehmen muß. Die Meinung iſt alſo hier gar nicht, das höhere, ſich ſelbſt erkennende Leben des denkenden Geiſtes auf Geſetze des materiellen Organismus zurückzuführen und mit phyſikaliſchen Vorausſetzungen zu ſpielen, die den Elementen des menſchlichen Erkennens widerſtreiten, wie uns ſchon die Analyſe des Denkens in der zweiten dieſer Abhandlungen gelehrt hat. Die Prüfung der atheiſtiſchen Naturanſichten hat uns auch ſchon die Nichtigkeit der Lebenserklärungen aufgedeckt, nach welchen das Leben in der Natur auf chemiſche, elektriſche und ähnliche Proceſſe, oder gar auf bloßen Mechanismus, zurückgeführt werden ſoll. Aber der innige Zuſammenhang des ſich ſelbſt erkennenden Lebens des denkenden Geiſtes mit der organiſchen Animalität in der menſchlichen Natur muß doch auch von der materiellen Seite in der Natur gegründet ſeyn; und die organiſche Animalität ſelbſt muß ein Erzeugniß der materiellen Natur wenigſtens inſofern ſeyn, als ſie in gleichem Verhältniſſe mit den körperlichen Organen, an die ſie gebunden iſt, ſich entwickelt, und wieder verſchwindet. Das Pflanzenleben wird ja nur inſofern ein Leben genannt, als es, dem animaliſchen ähnlich, auf organiſchen Functionen in materiellen Formen beruht. Unbezweifelbar waltet alſo in der materiellen Natur, was ſie auch übrigens in ſich ſelbſt ſeyn mag, ein Streben, organiſche Bildungen zu erzeugen, in denen ein Leben ſich entwickelt. Wir erkennen dieſes Streben nur da, wo ein Organismus unſern Sinnen bemerkbar wird: aber einen beſtimmten Anfang der organiſchen Bildung in der Natur hat noch kein menſchlicher Sinn bemerkt. Unbezweifelbar iſt ferner, daß die organiſchen Lebensfunctionen auch diejenigen Anziehungs- und Trennungsproceſſe in ſich ſchlieſſen, die wir in dem nicht organiſirten Theile der materiellen Natur wahrnehmen. Die Natur ſelbſt leitet uns alſo auf die gegründete Vermuthung, daß das Streben nach organiſcher Bildung ein allgemeines Grundgeſetz der ganzen Natur, und daß jeder materielle Anziehungs- und Trennungsproceß auch da, wo keine organiſche Bildung erſcheint, ein gehemmter Organiſationsproceß ſei. Dieſe Hypotheſe rückt nicht nur für den Phyſiker und Phyſiologen eine Menge ſonſt getrennter Naturverhältniſſe in einer befriedigerenden Anſicht des Naturganzen zuſammen; ſie rechtfertigt auch den uralten, ſo vielen Religionen der Vorwelt zum Grunde liegenden Begriff von einer allgemeinen Lebenskraft der Natur ſo weit, als er ſich überhaupt rechtfertigen läßt. Aber für eine Religionslehre, die ſich nicht durch Dichtungen begründen will, bleibt dieſer Begriff, der ſich auf eine phyſikaliſche Hypotheſe beſchränkt, völlig unbrauchbar. Ob er uns nützen kann, den religiöſen Glauben an Unſterblichkeit der Seele mit der Naturlehre in Uebereinſtimmung zu bringen, wird ſich uns in der Analyſe des reinen Theismus zeigen.

Aus allen hylozoiſtiſchen Religionen ſpricht die Kindheit des menſchlichen Geiſtes, nur auf verſchiedenen Stufen der Annäherung zum reiferen Alter, und nicht immer mit der kindlichen Liebenswürdigkeit, die einige dieſer Religionen ſo anziehend macht, daß man, wie Schiller in ſeinen „Göttern Griechenlands“, ihren Untergang, wenigſtens poetiſch, zu beklagen verführt werden kann. Die natürlichſten aller Religionen dürfen die hylozoiſtiſchen ſchon deßwegen genannt werden, weil der menſchliche Geiſt von Natur an dem hängt, was in die Sinne fällt; an den Erſcheinungen, die ihn umgeben, das Wahre und Wirkliche immer zuerſt ſucht; in dieſe Erſcheinungen, denen er ſich hingiebt, dann auch am natürlichſten das Göttliche hineindichtet, das er, ohne zu wiſſen, wie? in ſich ſelbſt vernimmt. In der Rohheit des gemeinen Fetiſchismus iſt freilich kaum eine Ahndung des wahrhaft Göttlichen zu erkennen. Aber wenn mit der Bewunderung der Natur, in welche die Phantaſie allerlei Dämonen hineinſchiebt, ein Gefühl der Dankbarkeit für die Wohlthaten, die der Menſch von der Natur empfängt, ſich verbindet, ſo nimmt der hylozoiſtiſche Wahnglaube ſchon einen Theil des Charakters der wahren Frömmigkeit an. Zu einem Sonnengotte kann man wahrhaft andächtig beten, wenn man ihn verehrt als den alles belebenden und unerſchöpflichen Wohlthäter der Welt. In der Ordnung der Natur kann man einen wahrhaft göttlichen Verſtand, der über den Schickſalen der Menſchen wacht, zu erkennen glauben, auch wenn man die Weltregierung vertheilt unter mehrere Götter. Legt nun die Phantaſie auch das Geſetz der Gerechtigkeit, das der Menſch in ſich ſelbſt findet, in die Natur dieſer Götter, auch wenn ſie ihnen erlaubt, unter ſich ihre eigne Moral zu haben, ſo leiſtet das Heidenthum, deſſen Grundlage der Hylozoismus iſt, was es leiſten kann. Wie es von der Phantaſie, aus der es hervorgegangen iſt, zur begeiſternden Poeſie ausgebildet wird; wie vieles ihm die ſchöne Kunſt ſchuldig iſt; und wie vieles es ebendadurch mittelbar zur Veredelung des menſchlichen Daſeyns beigetragen hat, iſt bekannt. Aber die Schattenſeite des Heidenthums fällt dem unbefangenen Beobachter eben ſo leicht ins Auge, auch wenn er es mit dem Aberglauben nicht ſtrenge nimmt und gern jede Religion duldet, bei welcher der Menſch ſeine natürliche und moraliſche Beſtimmung erfüllen kann. Mag die Vergötterung des Zeugungstriebes, dieſer Hauptbeſtandtheil der berühmteſten heidniſchen Religionen, immerhin eben ſo natürlich ſeyn, als die menſchliche Befriedigung dieſes Triebes; ſie bleibt darum nicht weniger ekelhaft für jeden moraliſch gebildeten und nicht in myſtiſcher Selbſttäuſchung befangenen Sinn, wo ſie zu ſolchen Brutalitäten führt, wie die Andachtspflichten der Weiber, die ſich aus Frömmigkeit Preis geben mußten im Tempel einer Mylitta. Die Verwechſelung der wahrhaft religiöſen Begeiſterung mit dem myſtiſchen Orgiasmus des Heidenthums iſt kein bloßer Mißgriff einer kindlichen Phantaſie; dieſe Raſerei iſt grobe Entweihung des Heiligen ſelbſt, und ſchon als Raſerei beleidigend für den geſunden Verſtand. Fromm mochten auch die Mütter ſeyn, die ihre Kinder der Bildſäule des Feuergottes Moloch in die glühenden Arme legten, um ihm ihre Dankbarkeit zu beweiſen; aber ihre Frömmigkeit war gräßlich. Andre Beiſpiele des empörendſten Unſinns, zu dem die Vergötterung der Natur Veranlaſſung gegeben hat, laſſen ſich aus der Mythologie mehrerer Völker nachweiſen. Aber auch unſre gelehrten Mythologen und Myſtagogen entweihen das Heilige, wenn ſie, anſtatt das Heidenthum aus ſich ſelbſt zu erklären, es gewiſſermaßen zur linken Seite des Chriſtenthums machen, um im Sinne des pantheiſtiſchen Hylozoismus demonſtriren zu können, das Heidenthum und das Chriſtenthum indifferenziren ſich eins mit dem andern in der Anſchauung des Abſoluten g).

Anmerkungen.

a) S. 160. Das bekannte Système de la nature, der Codex des franzöſiſchen Atheismus, wirkt ſchon durch ſeinen Titel anziehend auf den Verſtand, der das Natürliche in allen Dingen zu ſchätzen weiß, und das Unnatürliche dem Unvernünftigen und Phantaſtiſchen gleichſtellt. Daher geräth auch jeder, wer an etwas Uebernatürliches glaubt, ſo leicht in den Ruf eines Phantaſten unter denen, die das Vernünftige von dem Natürlichen in keiner Hinſicht trennen zu dürfen glauben. Aber auch nur den kalten Verſtand, an deſſen Naturanſichten Gefühl und Phantaſie keinen Antheil haben, werden, der Regel nach, ſolche Naturſyſteme, wie das franzöſiſche Syſtem des Atheismus, anziehen. Man erinnere ſich an Göthe, der in den Berichten aus ſeinem Leben erzählt, wie wenig ihm und ſeinen poetiſch geſtimmten Freunden, die ſich doch recht eigentlich der Natur hingeben und nur in ihr leben wollten, das damals, in den Jahren zwiſchen 1770 und 1780, ſo mächtig wirkende Système de la nature gefährlich wurde, oder auch nur ſonderlich intereſſant vorkam. Aber der Enthuſiasmus kann auch ſolche Sprünge machen, daß er ſich erklärt für Syſteme, die ihm den reichſten Nahrungsſtoff entziehen. So verherrlichte Diderot in poetiſchen Phraſen eine Natur, in der doch nach den Lehren der Schule, der er huldigte, alles am Ende auf bloßen Mechanismus hinausläuft. So verliebte ſich ſchon der römiſche Dichter Lucrez in das trockene Atomenſyſtem Epikur's.

b) S. 167. Eine Wiederholung der Analyſe, durch die ich im Lehrbuche der philoſ. Wiſſenſchaften, Th. I. Zweite Aufl. S. 112—125. den Begriff der Cauſalität zugleich mit den Begriffen von Möglichkeit und Nothwendigkeit, eben ſo weit abweichend von dem gewöhnlichen Empirismus, als von dem Kantiſchen Kategorienſyſteme, metaphyſiſch zu deduciren geſucht habe, würde hier ohne unverhältnißmäßige Umſtändlichkeit wenig zur Erläuterung der Hauptſache beitragen. Ueberdieß macht der Begriff der Cauſalität ſich immer durch ſich ſelbſt geltend, man deducire ihn, wie man will; denn wenn wir ihn aufgeben, müſſen wir auf alle dynamiſchen Erklärungen Verzicht thun, und, anſtatt Eines aus dem Anderen herzuleiten, nur erzählen, wie Eines auf das Andere gefolgt iſt, oder gewöhnlich folgt. Hume, der die Vorſtellung von einer Nothwendigkeit der Folge des Einen aus dem Anderen für ein Erzeugniß der bloßen Gewohnheit ausgiebt, ſucht doch in ſeiner Geſchichte von England zu zeigen, warum in der Cauſalverkettung der Umſtände ſich ereignen mußte, nicht bloß in chronologiſcher Folge ſich ereignete, daß England ſeine gegenwärtige Staatsverfaſſung erhielt. Kant, der aus der Cauſalität eine Kategorie macht, durch die der Verſtand nur einen logiſchen Zuſammenhang in eine Reihe von Erſcheinungen bringt, ſpricht von Naturkräften und Seelenkräften als wirklichen, nicht bloß gedachten Kräften, und definirt ſogar das Begehrungsvermögen als ein Vermögen, durch ſeine Vorſtellungen Urſache der Gegenſtände dieſer Vorſtellungen zu werden (Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 1.).

c) S. 174. Zu den merkwürdigſten Verſuchen, die man gemacht hat, oder gemacht haben will, die Erſcheinungen des Lebens an todten Körpern durch äuſſere Reize hervorzulocken, gehören die galvaniſchen. Aber wenn es ſich auch beſtätigen ſollte, was neulich aus England berichtet wurde, daß man durch eine ſtarke galvaniſche Batterie auf das entblößte Rückenmark eben erſt getödteter Menſchen und Thiere ſo erſtaunlich wirken kann, daß die Augen ſich öffnen, die Geſichtsmuskeln ſich bewegen und Empfindungen ausdrücken, und am Ende gar der ganze animaliſche Körper ſich aufzurichten und völlig zum Leben zurückzukehren ſcheint, ſo beweiſen doch dieſe Entſetzen erregenden Experimente nichts weiter, als, daß man einen animaliſchen Körper, von dem das Leben gewichen, der aber noch nicht in Verweſung übergegangen iſt, durch äuſſere Reize auf eine ähnliche Art in Bewegung ſetzen kann, wie er durch die animaliſche und geiſtige Spontaneität von innen erregt und bewegt wurde, als er noch lebte. Wer aus dieſer Thatſache folgern will, daß die Kraft, die in dieſen Verhältniſſen den entſeelten Körper von auſſen erregt, einerlei ſeyn müſſe mit dem Lebensprincip, das ihn vorher von innen erregte, macht ſich keines feineren Fehlſchluſſes ſchuldig, als wenn er ſchlöſſe, daß ein mechaniſcher Stoß, der einen Menſchen umwirft, einerlei ſei mit dem Willensacte, durch den dieſer Menſch ſich ſelbſt hätte niederlegen können.

d) S. 187. Die Bemerkungen von Friedrich Schlegel in ſeinem Buche über die Sprache und Weisheit der Indier klären das Verhältniß der brahminiſchen Religion zum ſtrengen Pantheismus ſehr gut auf. Auch in den großen epiſchen Gedichten, die von den Indiern zu ihren heiligen Büchern gezählt werden, in dem Mahabharat und dem Ramayana, verliert ſich die pantheiſtiſche Tendenz der brahminiſchen Mythen unter Erzählungen und Bildern. Aber in dem myſtiſchen Upnekhat, das nun auch nach der lateiniſchen Ueberſetzung von Anquetil du Perron (Straßburg, 1801, in 4.) deutſch herausgegeben iſt von Rixner, liegt der Pantheismus wenigſtens als eſoteriſcher Theil der indiſchen Mythik unverhüllt da. Denn deutlicher läßt er ſich nicht ausſprechen, als mit den Worten: „Brahm (der Urgott) iſt das ſubtilſte aller Weſen. Er iſt Alles (Tom. I. p. 60.). — Gott iſt Brahm, der Athem der Natur, die allgemeine Weltſeele (Tom. I. p. 46.). Aber auch das All iſt Brahm, und wird aus Brahm, und beſteht in Brahm, und wird wieder in Brahms Weſenheit zurückkehren (p. 23.); — Brahm iſt das Band zweier Welten (nämlich der körperlichen und der geiſtigen Welt). Er iſt die Sonne, der Wind, der Luftraum, das Meer, die Erdſcholle; nicht dieſes, oder jenes, insbeſondere, ſondern alles zumal (p. 154.).“ — Aehnliche Stellen kommen in dem Upnekhat mehrere vor; auch in dem Bagavadam. — Wer den merkwürdigen Pantheismus der mahomedaniſchen Sophi's oder Sufi's näher kennen lernen will, wende ſich beſonders an v. Hammer's Geſchichte der Redekunſt des neueren Perſiens, wo im Regiſter unter dem Artikel Sofi genauere Nachweiſung zu finden iſt, und an das neuerlich erſchienene, aus morgenländiſchen Quellen geſchöpfte Werk: *Ssufismus, sive theosophia Persarum pantheistica* von Tholuck (Berlin, 1821, in 8.). Dieſe mahomedaniſchen Myſtiker wiſſen ſo gut, wie unſre pantheiſtiſchen Naturphiloſophen in Deutſchland, daß nach ihrem Princip das Erkennende mit dem Erkannten einerlei oder Subject-Object iſt. Der Sofi Aſſiſi ſagt (nach Tholucks Ueberſetzung, S. 89.): His remotis impedimentis id, quod summum est, perficias. Cunctas universim cogitationes abjice atque expelle. Tum, mihi crede, dignaberis appulsu divino, *et omne tolletur cognitum inter et cognoscentem discrimen.* Aber kräftiger ſind die folgenden Stellen. Deus solus, qui occultus, occultans, simulatque praesens est, ille solus Egoitate dignus, cujus ad latus dualitas nulla, nec Ego, nec Tu, nec Nos, existit, siquidem, cum in unitate distinctio nulla praebeatur, *Ego*, *Nos*, *Tu*, *et Ille*, *idem sunt* (Worte des Aſſiſi, bei Tholuck, S. 141.). — Oder: Nec enim unquam meas laudes aliquis pandit, siquidem: *Ego sum Veritas* dicit atque obstupescit. — Misericordia commotus lacrimas effundere multoque cum gemitu Deum invocare Dakiki inchoavit. At enimvero, *qui ita orat, non orat ipse, sed pro ipso absorpto precatur Deus*, et dum idem ille absorptus manet, exaudit Deus preces, et optatis annuit (p. 196.). — Oder: Propterea, quod *tecum ipse latrunculis ludere* volupe tibi fuit, hoc *Ego* ac *Tu* a te provocatum est. — Cum *creare* Deus instituerat, *secum ipse* *ludere inchoavit* (p. 199.). — Dieſe und mehrere Stellen ähnlicher Art aus den Schriften der mahomedaniſchen Pantheiſten laſſen, wie mich dünkt, alles hinter ſich, was europäiſche Pantheiſten im Geiſte ihres Princips geſagt haben. Man muß den Mahomedanern hier den Vorzug zuerkennen, daß ſie gerade und ehrlich mit der Sprache herausgehen; auſſer, wo ſie ſich poetiſch ausdrücken. Die Poeſie des myſtiſchen Pantheismus in der perſiſchen Litteratur hat aber auch nicht ihres Gleichen. Die ungeheuerſte Schwärmerei vereinigt ſich in ihr mit den tiefſten Gefühlen, den kühnſten und erhabenſten Ideen, und den ſchönſten Bildern. In den Schulen chriſtlicher Theoſophie hat ſich die Sehnſucht des Endlichen nach dem Unendlichen auch wohl zuweilen in romantiſche Liebesſchwärmerei verwandelt; aber bei den perſiſchen Dichtern von der Secte der Sophi's nimmt dieſe religiös ſeyn ſollende Liebesſchwärmerei das üppigſte und glühendſte Colorit der Sinnlichkeit an. Es kommen Stellen vor, von denen beinahe buchſtäblich wahr iſt, was von Hrn. Tholuck ſo ausgedrückt wird: Voluptatem ex unione (der Verſenkung des Ich im Unendlichen) captam, turpem adsciscentes figuram, assimilaverunt cum coitu maris ac feminae, praeeuntibus Indis (Man vergleiche den indiſchen Upnekhat, nach Du Perron's lateiniſcher Ueberſetzung, Tom. I. p. 241.).

e) S. 180. Der wahre Sinn der Lehre des Parmenides kann uns nicht mehr zweifelhaft ſeyn, wenn wir mit den Fragmenten, die uns von ſeinen

Lehrgedichten noch übrig ſind; den Parmenides von Plato, die erläuternden Anmerkungen zu jenen Fragmenten in der Ausgabe von Fülleborn, und mit dieſen die trefflichen *Commentationes Eleaticae* von Brandis (Hafn. 1813.) vergleichen. Daß Parmenides ſein abſolutes All-Eins nicht ausdrücklich Gott genannt hat, nämlich nicht in den Stellen ſeiner Werke, die wir noch kennen, beweiſet nicht, daß er nicht in dieſem All-Eins das θεῖον eben ſo gut, wie Xenophanes, ſein Vorgänger in der eleatiſchen Schule, zu erkennen geglaubt habe. Der Keim zu der ganzen Lehre lag ſchon in der ioniſchen Naturphiloſophie, wo ſich der Pantheismus nur hinter dem Gegenſatze zwiſchen einem Urſtoffe aller Dinge und der in dieſem Urſtoffe von Ewigkeit her waltenden allgemeinen Lebenskraft, die das θεῖον ſeyn ſoll, verſteckt; denn Beides, der Urſtoff und die ewige Lebenskraft, ſchmilzt ſchon in den Lehren des Anaximander und Anaximenes unter verſchiedenen Titeln in Eins zuſammen. Aber als Dialektiker ragt Parmenides hoch über die ioniſchen Naturphiloſophen hervor. Beſonders muß man ſeinen Scharfſinn darin bewundern, daß er zwar den Satz, es ſei Alles im Grunde Eins, als einen kategoriſchen Ausſpruch der Vernunft nicht aufgeben zu dürfen glaubte, deſſen ungeachtet aber ſich zu einer eignen Art von Skepticismus bekannte, weil er wohl einſah, daß ohne Vorausſetzung einer Mannigfaltigkeit, in welcher Eins von dem Andern ſich unterſcheidet, nicht nur keine ſinnliche Wahrnehmung, ſondern auch kein Erkennen durch Schlüſſe Statt findet, weil alles Urtheilen ein Unterſcheiden und Vergleichen des

Einen mit dem Andern in ſich ſchließt, mithin durch keinen Schluß begreiflich gemacht werden kann, wie Alles im Grunde Einerlei ſei, da die Wahrheit, die durch einen Schluß erkannt werden ſoll, immer ſchon die Gültigkeit einer Unterſcheidung des Einen von dem Andern vorausſetzt.

f) S. 196. Der Pantheismus des Bruno nimmt ſich in den Schriften ſeines Erfinders ein wenig verworren aus, weil dieſer lebhafte Kopf, den man aber, ſeiner warmen Einbildungskraft ungeachtet, ja nicht zu den Myſtikern zählen darf, ſo mancherlei echt-peripatetiſche Begriffe mit ſcholaſtiſchen, und zugleich mit neu-platoniſchen Begriffen durch einander wirft; und dabei keck von einem Gedanken zum andern hinüberſpringt. In der That aber hängen die Glieder der Schlußketten in den pantheiſtiſchen Abhandlungen des Bruno, beſonders in den Schriften Della causa, principio ed Uno (Venezia, 1584, in 8.), und Dell' Infinito, universo e Mondi (ebenfalls zu Venedig in demſelben Jahre herausgekommen), vortrefflich zuſammen. Wem dieſe Büchlein nicht zugänglich ſind, findet in Jacobi's Briefen über die Lehre des Spinoza ein Stück des erſten mitgetheilt und commentirt. Weitere Auskunft giebt die Geſchichte der Philoſophie bei Buhle und Tennemann. — Der dialektiſche Pantheismus des Spinoza iſt ſo bekannt, daß man gewöhnlich, wenn gleich ſehr unrichtig, den Pantheismus überhaupt Spinozismus nennt. Aber der Begriff von Gott, den Spinoza immer nennt, und durch den er beſtändig den

Schein des Atheismus von ſich abzuwehren ſucht, hat ſich in ſeine Lehre aus der carteſianiſchen Philoſophie eigentlich eingeſchlichen. Denn wo Descartes von dem ens realissimum ſpricht, bezieht er, wie die Scholaſtiker, dieſen Begriff durchgängig auf vorausgeſetzte moraliſche Eigenſchaften dieſes ens realissimum nach der chriſtlichen Glaubenslehre. Das Realissimum iſt ihm in jeder Hinſicht das Summum, alſo auch das Moraliſch-Vollkommene und deßwegen Anbetungswürdige. Spinoza aber definirt ſeinen, von ihm ſogenannten Gott ſchon zu Anfange ſeiner Lehre auf eine ſolche Art, daß alles Moraliſche vorläufig ignorirt wird: Per Deum intelligo *ens absolute infinitum*, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. Wenn Gott nichts weiter iſt, als dieß, ſo iſt freilich der Spinozismus kein Atheismus. — Der kühne naturphiloſophiſche Pantheismus des dunkeln Heraklit, ſo weit wir ihn noch verſtehen können, erſcheint vor der Kritik in einem ſehr verſchiedenen Lichte, je nachdem man einen Standpunkt in der Nähe dieſer Lehre, oder in einer weiten Entfernung von ihr, vorzieht. Man vergleiche die Abhandlung von Schleiermacher im Muſeum der Alterthumswiſſenſchaft, Band I. mit der Commentatio de originibus rationis dynamicae apud veteres philosophos investigandis in den *Comment. rec.* der Göttingiſchen Societät der Wiſſenſch. Vol. III.

g) S. 240. Daß das Heidenthum mit dem Chriſtenthum nur polariſire, wie man in der neuen

Schule des Pantheismus ſich auszudrücken beliebt, und daß das eine mit dem andern ſich indifferenzire in der Anſchauung des Abſoluten, ſoll doch auch wohl das philoſophiſche Reſultat von Creuzer's Symbolik und Mythologie der alten Völker ſeyn. Wenigſtens ſcheint dieſes Reſultat in der Einleitung und zum Beſchluſſe des Werks unumwunden ſich auszuſprechen. Nach einer ſolchen, vom naturphiloſophiſchen Pantheismus entlehnten Anſicht kann denn auch ein ſo gelehrter und geiſtvoller Alterthumsforſcher, wie der Verfaſſer dieſer Symbolik und Mythologie, mit unverkennbarer Liebe an dem Naturmyſticismus des Heidenthums hängen, und an den obſcönen Symbolen, die ſich auf die vergötterte Zeugungskraft der Natur beziehen, gar kein Aergerniß nehmen, ohne darum, ſeines Erachtens, gegen den Geiſt des Chriſtenthums zu fehlen, dem er doch vorzugsweiſe huldigen will. Aber Chriſtenthum und Heidenthum bleiben darum doch verſchieden wie Tag und Nacht, die wohl in eine Dämmerung übergehen können, aber ſich nicht indifferenziren laſſen. Naturvergötterung und Anbetung eines über die Natur erhabenen Gottes heben gegenſeitig einander auf.

IV.

Der reine Theismus.

IV.

Der reine Theismus.

Was für eine Lehre diejenige iſt, die ſich vorzugsweiſe reinen Theismus nennen darf, im Gegenſatze mit dem Pantheismus und dem Hylozoismus, iſt in der erſten dieſer Abhandlungen ſo weit erläutert, daß wenigſtens kein Streit über die hier angenommene Bedeutung des Worts entſtehen kann. Aber indem wir fragen, ob dieſe Lehre beſſer, als die von ihr abweichenden religiöſen Meinungen, vor der Vernunft ſich rechtfertigen kann, müſſen wir uns noch ein Mal beſonders an ihr Verhältniß zu dem wahrhaft religiöſen Bedürfniſſe erinnern. Wir dürfen nicht vergeſſen, daß der Gegenſtand der höchſten vernünftigen Verehrung kein andrer ſeyn kann, als, ein ewiger und abſolut vernünftiger, ſeiner ſelbſt ſich bewußten, abſolut freier, und abſolut heiliger, in der reinſten moraliſchen Vollkommenheit ſich ſelbſt genügender, und in Allem, was iſt, eine moraliſche Weltordnung erhaltender Geiſt. Wem ein andrer Gott genügt, für den haben die Zweifel und Meinungen, die den Gegenſtand der höchſten Verehrung im Sinne des reinen Theismus betreffen, nur ein ſpeculatives Intereſſe. Der Pantheiſt, der den wahren Gott anzubeten glaubt, wenn er mit einer gewiſſen moraliſchen Rührung in einem ſich ſeiner ſelbſt nicht bewußten Unendlichen, das überall iſt, zu verſinken ſich ſehnt, kann nach ſeinen Begriffen von Religion die ſo oft und ſo mühſam verſuchten Beweiſe des Daſeyns Gottes, wie man in rein theiſtiſchem Sinne zu ſprechen pflegt, als unnütze Schulübungen des philoſophirenden Verſtandes abweiſen. Aber keine pantheiſtiſche und keine andere Schule kann das Bedürfniß, das den Nachforſchungen über die Wirklichkeit eines Gottes im rein theiſtiſchen Sinne das höchſte moraliſche Intereſſe giebt, in den Tiefen des Gemüthes derer zerſtören, denen mit einem Gotte in einem andern Sinne des Wortes nicht viel mehr geholfen iſt, als, mit gar keinem. Wir wollen alſo, den Genügſamern ihre Genügſamkeit, und, wenn ſie in dieſer ſich ſelig fühlen, auch ihre Seligkeit gönnend, das Geſchäft nicht verſchmähen, noch ein Mal eine Antwort auf die beiden groſſen Fragen zu ſuchen, erſtens, ob die Vernunft durch ſich ſelbſt, unabhängig vom Glauben an eine beſondere göttliche Offenbarung, die Wirklichkeit eines Gottes, in der rein theiſtiſchen Bedeutung des Worts, auf dieſelbe Art erkenne, wie überhaupt ein eigentliches Erkennen im menſch- chen Geiſte Statt findet, nämlich, entweder unmittelbar durch Anſchauung, oder mittelbar durch untrügliche Schlüſſe; zweitens, ob nicht in dieſer Richtung des forſchenden Geiſtes auf das Göttliche ein Glaube, der über das eigentliche Erkennen erhaben, aber, wie dieſes, in der Vernunft ſelbſt gegründet iſt, die Stelle des eigentlichen Erkennens einnehme.

Seit Kant und Jacobi hat man dieſe beiden Fragen oft genug einander gegenüber geſtellt, aber ſelten deutlich bemerkt, daß ſie einander durchkreuzen. Denn wenngleich ein geglaubtes Erkennen und Wiſſen ein Unding iſt, ſo ſchließt doch alles Erkennen und Wiſſen inſofern einen Glauben in ſich, als es ohne das Vertrauen, mit welchem der denkende Geiſt gewiſſe Vorſtellungen feſthält und ſich ihnen hingiebt, in unendlichen Zweifel ſich auflöſet. Dieß zeigte ſich klar in der zweiten Abhandlung. Aber allem vernünftigen Glauben liegt auch irgend ein Erkennen und Wiſſen zum Grunde;

denn wer eine Vorſtellung, als bloße Vorſtellung, feſthält und ſich ihr hingiebt, als ob ſie ihn nicht täuſchte, kann an alle möglichen Hirngeſpinnſte glauben; das Wirkliche aber, das denjenigen Vorſtellungen zum Grunde liegt, die nicht täuſchen, muß erkannt werden, und ohne Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit dieſem Wirklichen findet kein vernünftiger Glaube Statt. Wahnglaube iſt alſo jeder religiöſe Glaube, der dem widerſtreitet, was wir wiſſen. Ein Glaube, der über das Wiſſen erhaben, und doch auch in der Vernunft gegründet ſeyn ſoll, kann alſo nur aus einer reinen Vernunftidee entſpringen, die ſchon deßwegen, weil ſie eine Vernunftidee, alſo kein willkürliches Erzeugniß der Einbildungskraft iſt, nicht täuſchen, aber auch keinem Wiſſensprincip widerſtreiten kann, und doch von den eigentlichen Wiſſensprincipien verſchieden ſeyn muß. Eine ſolche Idee könnte nun wohl die Idee der *abſoluten Vollkommenheit* ſeyn. Die abgeſonderte moraliſche Erklärung des Begriffes vom religiöſen Glauben im Sinne der Kantiſchen Schule laſſen wir hier noch unberührt. Das von Kant ausgeſprochene Primat der praktiſchen Vernunft vor der theoretiſchen hebt ſich ſelbſt auf, wenn die erkennende und moraliſch gebietende Vernunft, als eine und dieſelbe Vernunft, nicht dasjenige, was in einer Beziehung vernünftig iſt, weniger vernünftig finden kann in andrer Beziehung.

Mit der Idee der abſoluten Vollkommenheit ſtehen und fallen alle Syſteme des reinen Theismus. Wir müſſen alſo, ehe wir weiter gehen, bei dieſer Idee noch verweilen. Alle relativen Bedeutungen des Wortes Vollkommen zielen auf ein Abſolutes hin. Vollkommen überhaupt nennen wir dasjenige, deſſen Daſeyn allen Mangel ausſchließt. Vollkommen in ſeiner Art heißt daher jedes Ding, dem nichts fehlt, was zur Natur eines ſolchen Dinges gehört. Nun iſt aber alles endliche Daſeyn ein mangelhaftes inſofern, als es nur ein relatives, und, als ſolches, von etwas auſſer ihm abhängiges Daſeyn iſt. Vollkommen in der ganzen Bedeutung des Worts iſt alſo entweder gar nichts, oder nur das Abſolute. In dieſem Sinne definirte auch Spinoza die Vollkommenheit ganz richtig als vollendete Realität eines Dinges. Aber Spinoza täuſchte ſich ſelbſt, als er mit dieſer Definition auszureichen glaubte, um das Moraliſche nur als etwas der Realität Untergeordnetes zu deuten. Vollkommen im relativen Sinne und ohne Beziehung auf das Moraliſche iſt auch ein Cryſtall, der in vollendeter geometriſcher Regelmäßigkeit den Typus der Gattung darſtellt, zu der er gehört. Auf eine ähnliche Art kann man ſich das Abſolute, was es auch übrigens ſeyn mag, ohne Beziehung auf das Moraliſche als das ewige Eine denken, an deſſen Daſeyn ebendeßwegen nichts mangelt, weil es alles Daſeyn in ſich ſchließt, mag es auch, als ewiges Eins in Allem, eben ſo wenig, wie ein Cryſtall, denken, oder empfinden. Aber indem der denkende Geiſt ſich ſeiner ſelbſt bewußt wird, ſtellt er ſchon deßwegen, weil er denkt, und ſich ſeiner ſelbſt bewußt iſt, ſich ſelbſt über alles, was nicht denkt. Er erkennt in dem Mangel des Bewußtſeyns einen Mangel des Daſeyns. Weil er Vernunft hat, kann er nicht umhin, wenn er nicht durch ein Spiel mit Begriffen ſich ſelbſt täuſchen will, alles geiſtige und lebende Daſeyn für vollkommener zu achten, als alles todte, wenn es ein ſolches giebt; und weiter hinauf muß er ein moraliſches Daſeyn, das Vernunft vorausſetzt, ſei es auch in andrer Hinſicht noch ſo mangelhaft, für vollkommner achten, als das Leben des Thieres. Wo die Vernunft fehlt, ſpricht der denkende Geiſt zu ſich ſelbſt, da fehlt das Höchſte und Beſte. Demonſtriren läßt ſich dieſer Ausſpruch der Vernunft nicht. Er entſpringt unmittelbar aus dem Bewußtſeyn, das die Vernunft von ſich ſelbſt hat. Auf dieſem Bewußtſeyn ruht der wahre Begriff von geiſtiger Vollkommenheit in der ganzen Bedeutung des

Worts. Da nun geiſtige Vollkommenheit allein als die höchſte vernünſtigerweiſe gedacht werden kann, ſo iſt auch das Abſolute nicht vollkommen zu nennen, wenn ihm die Vernunſt fehlt, tie das Höchſte und Beſte im Daſeyn iſt. Aber eine von ſich ſelbſt nichts wiſſende Urthätigkeit, auch wenn ſie Bewußtſeyn erzeugt, iſt nicht Vernunſt in der eigentlichen Bedeutung des Worts. Die eigentliche Vernunſt iſt ſich ihrer ſelbſt bewußt, und zu dem Bewußtſeyn, in welchem ſie ſich ſelbſt erkennt, gehört das Gefühl ihrer Würde. Auf dieſem Gefühle ruhen alle eigentlich moraliſchen Begriffe. Wo das eigentlich Moraliſche fehlt, da fehlt alles, was dem Daſeyn einen Werth giebt; da iſt auch jede andre Vollkommenheit nur eine relative. Aber relative Vollkommenheit des Abſoluten widerſpricht ſich ſelbſt. Abſolute Vollkommenheit ſchließt alſo die moraliſche in ſich. Alſo iſt abſolute Vollkommenheit entweder ein träumeriſcher Begriff, oder der Urgrund alles Daſeyns und Denkens iſt ein göttlicher Geiſt im Sinne des reinen Theismus. In der abſoluten Vollkommenheit dieſes göttlichen Geiſtes iſt das Ewige und in ſich ſelbſt Vollendete, das allen Mangel ausſchließt, mit dem unbedingt Ehrwürdigen oder Heiligen einerlei. Aber in der abſoluten Vollkommenheit dieſes Heiligen iſt auch die Selbſtſtändigkeit nicht vom Selbſtbewußtſeyn, und die Vernunft vom Gefühle nicht zu trennen.

Die Frage iſt nun, ob ein abſolut vollkommner Geiſt, in der oben erklärten Bedeutung des Worts, nur ein *idealer* Gott iſt, oder ob ihn die ſich ſelbſt verſtehende Menſchenvernunft den wahren und *wirklichen* nennen muß. Wenn dieſer Gott nicht der wirkliche iſt, daß dann das menſchliche Herz auf den höchſten Gegenſtand einer wahrhaft vernünftigen Anbetung und eines unbedingten Vertrauens Verzicht thun muß, haben wir ſchon geſehen, ſo viele Mühe auch der myſtiſche Pantheismus ſich giebt, dieſe, dem unbefangenen Verſtande einleuchtende Wahrheit durch beſondre Frömmigkeitsbegriffe zu verdunkeln. Ob, oder wie weit man genöthigt iſt, in der Verehrung dieſes Gottes einen gewiſſen *Anthropomorphismus* zuzulaſſen, wird ſich von ſelbſt ergeben, wenn wir uns verdeutlicht haben, wie der Vernunft die Wirklichkeit des höchſten Gegenſtandes einer vernünftigen Anbetung gewiß wird. Aber um uns dieß zu verdeutlichen, müſſen wir zurückkehren zu dem Gegenſatze zwiſchen Wiſſen und Glauben in jener Bedeutung, nach welcher es einen Vernunftglauben giebt, der höher iſt, als das Wiſſen, aber kein Vernunftglaube ſeyn würde, wenn er einem der Erkenntnißprincipien widerſtritte, die allem zum Grunde liegen, was vor der Vernunft für wahr gelten ſoll. In Beziehung auf dieſe Erkenntnißprincipien, die in der zweiten Abhandlung erläutert ſind, fragen wir alſo zuerſt, ob die Wirklichkeit des höchſten Gegenſtandes einer vernünftigen Anbetung von der Vernunft erkannt wird auf dieſelbe Art, wie wir überhaupt etwas erkennen und begreifen. Derjenige Glaube, ohne welchen überhaupt kein Wiſſen iſt, verſteht ſich hier von ſelbſt. Aber an dem allgemeinen Begriffe von einem Beweiſe kann dieſe Unterſuchung leicht ſich ſtoßen. Denn die alte Frage: ob das Daſeyn Gottes, nämlich im Sinne des reinen Theismus, ſich beweiſen laſſe? wird doppelſinnig, ſobald ein Unterſchied zwiſchen Wiſſen und Glauben aufgeſtellt wird. Der gewöhnliche Begriff von einem Beweiſe bezieht ſich direct auf das eigentliche Wiſſen. Aber alles Wiſſen entſpringt aus äuſſerer, oder innerer Anſchauung, und entwickelt ſich nur folgerecht im Verſtande. Durch die Analyſe des Wiſſens in der zweiten Abhandlung iſt klar geworden, daß der allgemeine Begriff von einem Beweiſe ſich ſelbſt zerſtört, wenn man eine Behauptung nur inſofern für erwieſen gelten laſſen will, als ſie ſich folgerecht aus einem allgemeinen Urtheile oder Grundſatze (Princip in der logiſchen Bedeutung des Worts) ableiten läßt.

Was die Demonſtration oder den Beweis durch Schlüſſe von denjenigen Schlüſſen unterſcheidet, durch die nichts bewieſen wird, iſt zuletzt immer das unmittelbar Gewiſſe, das die Vernunft in dem Bewußtſeyn ihrer ſelbſt findet und anerkennt. Wie nun auf dieſes Bewußtſeyn, das der Grund aller Gründe iſt, eine religiöſe Glaubenslehre ſich zurückführen läßt, die den Glauben über das Wiſſen ſtellt, wird ſich zeigen, wenn wir zuerſt noch ein Mal einen Blick auf die Verſuche geworfen haben, den wahren Gott im Sinne des reinen Theismus zum Gegenſtande des eigentlichen Erkennens und Wiſſens zu machen.

Wenn wir die menſchliche Erkenntniß überhaupt in die unmittelbare oder intuitive und die mittelbare oder discurſive eintheilen, wie wir müſſen, und wenn wir, wie es üblich iſt, das discurſive Erkennen vorzugsweiſe ein Wiſſen nennen, ſo verſteht ſich nach dieſen Unterſcheidungen von ſelbſt, daß auch die eigentliche Gotteserkenntniß im Sinne des reinen Theismus, wenn es eine ſolche Erkenntniß giebt, entweder eine intuitive, oder eine discurſive, ſeyn muß, und daß man in dieſem Sinne nicht ſagen darf, man wiſſe, daß ein Gott ſei, wenn man das Urtheil, das ſich in dieſen Worten ausſpricht, nicht durch bündige Schlüſſe auf irgend eine Art begründen kann, wäre es auch nur durch eine regreſſive Demonſtration, die auf die intuitiven Elemente des Wiſſens zurückweiſet.

Wer ſagt, er erkenne unmittelbar oder intuitiv die Wirklichkeit eines abſolut vollkommnen Geiſtes, kann dieſes Urtheil auf keine ſinnliche Anſchauung gründen, wenn er verſteht, was er ſagt; denn, was er in dieſem Sinne wirklich nennt, iſt das Abſolute, das nie Gegenſtand einer ſinnlichen Anſchauung werden kann. Er muß ſich alſo einer inneren oder geiſtigen Anſchauung rühmen, durch die ſich ihm das Abſolute als ein vollkommener Geiſt unmittelbar kund thue. Er muß dann aber auch nicht ein begeiſterndes Gefühl, das aus einer Idee entſpringt, Anſchauung nennen, wenn er nicht Verwirrung in die Bedeutung der Wörter bringen will. Nun läßt ſich eine Anſchauung dem, der ſie zu haben behauptet, nicht abſtreiten. Wenn alſo ein Theoſoph behauptet, er ſchaue mit dem Auge ſeines Geiſtes Gott an, wie das organiſche Auge materielle Gegenſtände anſchauet, ſo iſt zwiſchen ihm und denen, die ſich keiner ſolchen Anſchauung bewußt ſind, keine andre Verſtändigung übrig, als dieſe, daß der Seher die Nichtſehenden für blind, und dieſe ihn für einen Schwärmer erklären. Auf weſſen Seite dann die Vernunft iſt, kann die Philoſophie nur pſychologiſch zu verſtehen geben, indem ſie begreiflich macht, wie die Einbildungskraft, durch eine begeiſternde Idee aufgeregt, die Meinung erzeugen kann, man ſchaue an, was man ſich enthuſiaſtiſch vorſtellt. Es verhält ſich mit dieſer theoſophiſchen Anſchauung gerade ſo, wie mit der pantheiſtiſchen, von der in den beiden vorigen Abhandlungen die Rede war. Aber wenn man auch überzeugt iſt, daß die Anſchauung, deren der Theoſoph ſich rühmt, vor der wachen Vernunft in eine myſtiſche Selbſttäuſchung ſich auflöſet, kann man dennoch einer begeiſternden Idee vertrauen, die aus der Vernunft ſelbſt entſpringt; und dieſes Vertrauen darf vernünftiger Glaube genannt werden. Mit dem Bewußtſeyn dieſer begeiſternden Idee kann ein Gefühl verbunden ſeyn, das allen Zweifel niederſchlägt, und, wenn gleich auch myſtiſch in ſeiner Art, doch kein blindes Gefühl iſt. Durch die Kraft der Idee des wahrhaft Göttlichen kann man von der metaphyſiſchen Wirklichkeit dieſes Göttlichen auf eine ſolche Art überzeugt werden, als ob man es geiſtig anſchauete. Doch hierüber ins Klare zu kommen, müſſen wir verſparen bis zur Analyſe des religiöſen Glaubens, vor welchem die Wiſſenſchaft verſtummen muß, weil er in der Vernunft ſelbſt erhaben iſt über die Wiſſenſchaft a).

Abgeſehen von einem religiöſen Wiſſen, das ſich auf eine myſtiſche Anſchauung Gottes gründen will, bliebe dennoch eine unmittelbare Gotteserkenntniß im Sinne des reinen Theismus übrig, wenn die metaphyſiſche Vernunftidee, durch die das Abſolute erkannt wird, indem es nothwendig gedacht wird, mit der Idee des wahrhaft Göttlichen ganz und gar einerlei wäre. Aber dann müßte dem denkenden Geiſte die Wirklichkeit eines wahrhaft göttlichen Urgeiſtes zu bezweifeln eben ſo unmöglich ſeyn, als er die Wirklichkeit eines ewigen Urgrundes alles Daſeyns zu bezweifeln vermag. Was bedürfte es noch weiter des Nachdenkens über das, was man Daſeyn Gottes nennt, wenn die Vernunftidee, die uns unwiderſtehlich nöthigt, einen ewigen Urgrund alles Daſeyns anzuerkennen, uns ſchon unmittelbar davon überzeugte, daß der Urgrund alles Daſeyns ein wahrhaft göttlicher Geiſt iſt? Aber ein moraliſch vollkommnes Weſen iſt mehr, als ein unbedingt nothwendiges Weſen. Der göttliche Geiſt kann nicht als vollkommen gedacht werden, wenn er nicht als *frei* gedacht wird. Freiheit aber iſt das Gegentheil der Nothwendigkeit. Wer alſo an Gott glaubt, im Sinne des reinen Theismus, erhebt ſich ſchon durch den Begriff, den er ſich von Gott macht, über den bloß metaphyſiſchen Begriff von einem nothwendigen Weſen, das nur darum als ein wirkliches gedacht werden muß, weil die Nothwendigkeit die Wirklichkeit in ſich ſchließt. Durch die Vernunftidee des Abſoluten in ihrer Beziehung auf unſer ganzes Erkennen und Wiſſen thut ſich aber das Urwirkliche nur als das Nothwendige kund, ohne welches Alles nichts wäre. Nun iſt allerdings, wenn wir an einen göttlichen Urgeiſt glauben, dieſer moraliſch vollkommene Geiſt einerlei mit dem Urgrunde alles Daſeyns; und was ſich uns, nach dieſer Vorausſetzung, durch die reine Vernunftidee kund thut als den Urgrund alles Daſeyns, iſt Gott ſelbſt. Wenn alſo, könnte man ſagen, der Urgrund alles Daſeyns ein moraliſch vollkommner Geiſt wäre, ſo müßte er auch als ſolcher unmittelbar durch die Idee erkannt werden, durch die wir einen Urgrund alles Daſeyns unmittelbar erkennen. Aber es könnte ja auch ſeyn, daß dem göttlichen Urgeiſte, nach menſchlicher Art zu reden, gefallen habe, durch die Idee des Abſoluten ſich nur der Vernunft derer zu offenbaren, in denen dieſe Idee moraliſche Gefühle aufregt, ohne welche der Gläubige nicht fromm iſt.

Daß es eines weiteren Nachſinnens bedürfe, um durch die Idee des Abſoluten überzeugt zu werden, daß das Abſolute ein göttlicher Geiſt iſt, haben auch längſt die philoſophirenden Köpfe zugeſtanden, die ſich in mehreren Richtungen des Verſtandes nach Beweiſen des Daſeyns Gottes umſahen. Aber die meiſten dieſer philoſophirenden Köpfe haben die Gotteserkenntniß zu einem Geſchäfte des kalten Verſtandes machen, und die Religion auf Schlüſſe gründen zu müſſen geglaubt, damit ſie vor der Vernunft beſtehe. Denn die uralte logiſche Selbſttäuſchung, nach der man die Vernunft für nichts weiter, als ein Vermögen, etwas durch Schlüſſe zu erkennen, anſieht, und in Vorderſätzen, die einen Schluß tragen, die einzigfeſte Schwelle einer vernünftigen Ueberzeugung zu erkennen ſich einbildet; dieſe Selbſttäuſchung, nach welcher, wenn man ſie durchſchauet hat, alle Beweiſe in einer unendlichen Reihe grundloſer Vorausſetzungen ſich verlieren, wie in der zweiten dieſer Abhandlungen umſtändlich gezeigt iſt, hat ſich beſonders in der ſogenannten natürlichen Theologie geltend gemacht. Auf dieſe Art ſind bekanntlich die metaphyſiſchen Argumentationen zu Stande gekommen, durch die das Daſeyn Gottes, wie die Wahrheit eines mathematiſchen Theorems, erkannt werden ſoll aus einer folgerechten Verknüpfung vorausgeſetzter Begriffe, an deren Spitze man den metaphyſiſchen Begriff von einem unbedingt nothwendigen Weſen ſtellte. In den Schulen der Phyſikotheologen hat man dieſes Verfahren empiriſch nachgeahmt; denn die gewöhnliche Phyſikotheologie geht zwar von der Anſchauung der Natur aus, will aber doch auch die Lehre, daß die Urſache der Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur ein göttlicher Verſtand ſei, durch Schlüſſe auf eine ſolche Art darthun, daß die Ueberzeugung aus der folgerechten Verknüpfung der Begriffe entſpringen ſoll. Auch die moraliſchen Argumentationen, die in der Noth aushelfen ſollen, wo man den rein theoretiſchen keine Beweiskraft zuerkennt, nehmen denſelben logiſchen Charakter an, wenn das eigentlich Beweiſende, wie bei Kant, in eine folgerechte Verknüpfung moraliſcher Begriffe geſetzt wird. Nur dadurch unterſcheiden ſich alle dieſe ſogenannten Beweiſe des Daſeyns Gottes von einander, daß nach einigen unter ihnen, beſonders den metaphyſiſchen, das erſchloſſene Daſeyn apodiktiſch, nach andern nur aſſertoriſch erkannt werden, oder auch folgerecht geglaubt werden ſoll.

Es läßt ſich nicht vorausſagen, auf wie mancherlei Combinationen von Begriffen ein philoſophirender Verſtand gerathen kann, um, ſeiner Meinung nach, die Wirklichkeit eines göttlichen Abſoluten durch Schlüſſe zu erhärten. Im Allgemeinen laſſen ſich indeſſen die möglichen Verſuche dieſer Art eintheilen in rein theoretiſche, bei denen die moraliſchen Begriffe in das Gebiet der Speculation nur beiläufig herübergezogen werden, und in moraliſche Verſuche, nach denen die Beweiskraft in moraliſchen Grundſätzen liegen ſoll. Die rein theoretiſchen Schlüſſe, die den eigentlichen Theismus tragen ſollen, theilen ſich wieder in metaphyſiſche und empiriſche. Die metaphyſiſchen gehen gewöhnlich vom Begriffe des abſoluten Nothwendigen aus; ſie können aber auch vom Begriffe einer abſoluten Freiheit ausgehen, die ſich als Urgrund aller Möglichkeit denken läßt. Als Kant nach den Grundſätzen ſeiner Vernunftkritik die von ihm ſogenannten ontologiſchen und kosmologiſchen Argumentationen muſterte, durch welche Descartes und Leibnitz das Daſeyn Gottes im Sinne des reinen Theismus unwiderſprechlich darzuthun glaubten, dachte er nicht daran, daß man auch vom Begriffe der Freiheit ausgehend auf ähnliche metaphyſiſche Schlüſſe gerathen könne. Um die Richtigkeit der Argumentationen zu durchſchauen, nach denen die Wirklichkeit eines göttlichen Urgeiſtes ontologiſch und kosmologiſch demonſtrirt werden ſoll, hat man gar nicht nöthig, zu der Kantiſchen Kategorienlehre ſeine Zuflucht zu nehmen. Auch wenn man die Begriffe von Weſenheit, Urſache und Wirkung, Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit für wahrhaſt metaphyſiſche Erkenntnißbegriffe gelten läßt, wie man doch am Ende muß, wenn man dieſen Begriffen nicht die Subſtrate entziehen will, auf denen ſie im Bewußtſeyn des Wirklichen ruhen, das durch die Vernunft erkannt wird, läßt ſich die dialektiſche Täuſchung nachweiſen, in der die folgerechte Verbindung dieſer und anderer metaphyſiſchen Begriffe ein Beweis des Daſeyns Gottes zu ſeyn ſcheint.

Aus einer ſcholaſtiſchen Verwirrung der Begriffe von einem abſolut nothwendigen Weſen und einem göttlichen Weſen ſtammt der ſogenannte *ontologiſche* Beweis. Als die ſcholaſtiſche Art, zu philoſophiren, entſtand, war man durch die chriſtliche Theologie ſo gewöhnt, an Gott zu denken, wenn man von einem abſolut nothwendigen Weſen ſprach, daß man das abſolut Nothwendige von dem abſolut Vollkommenen nicht nur nicht zu trennen wagte, ſondern beide Begriffe ſogleich in Einen zuſammenzog. *Das Höchſte*, in jeder Hinſicht Höchſte, unter allem Denkbaren iſt das Urweſen, wenn es als ein abſolut vollkommner Geiſt gedacht wird. Durch die reine Vernunftidee genöthigt, ein Urweſen anzuerkennen, das über die Natur erhaben iſt, glaubte man beweiſen zu können, daß das Urweſen (ens realissimum in der Sprache der Scholaſtiker) ein abſolut vollkommenes oder göttliches Weſen ſeyn müſſe, weil über dem Urweſen nichts liegt, alſo auch das in jeder Hinſicht Höchſte (summum ideoque absolutum ac perfectum) ſchlechthin einerlei mit dem Urweſen ſeyn müſſe. Auf dieſe Art räſonnirte ſchon im eilften Jahrhundert der geiſtvolle Scholaſtiker Anſelm: „Ein Urweſen iſt nothwendig, alſo auch wirklich, weil die Nothwendigkeit die Wirklichkeit in ſich ſchließt. Nun iſt das allerwirklichſte Weſen oder Urweſen das höchſte Weſen; das Höchſte aber iſt ein abſolut vollkommner Geiſt, alſo Gott.“ Was in dieſer Verbindung von Begriffen wie ein metaphyſiſcher Schluß ſich ausnimmt, iſt nichts weiter, als ein logiſcher Zirkel, veranlaßt durch eine täuſchende Erörterung des Begriffs von einem höchſten Weſen, das ganz richtig als ein Urweſen geſetzt wird inſofern, als es hypothetiſch gedacht wird; woraus aber nicht folgt, daß ein Urweſen nothwendig als ein höchſtes Weſen in jedem Sinne dieſes doppelſinnigen Worts gedacht werden müſſe. Auf dieſelbe dialektiſche Täuſchung läuft die ontologiſche Argumentation des Descartes hinaus: „Ein höchſtes oder abſolut vollkommenes Weſen iſt denkbar, alſo möglich. Nun iſt ein höchſtes Weſen ein Urweſen. Ein Urweſen aber iſt nothwendig, weil ohne Vorausſetzung eines Urweſens überall keine Wirklichkeit denkbar iſt. Da nun ein höchſtes Weſen kein anderes, als das Urweſen, ſeyn kann, ſo iſt das höchſte oder göttliche Weſen wirklich.“ Hier fängt der logiſche Zirkel bei dem Begriffe der Möglichkeit an. Der ganze Paralogismus kann aber auch nur den verblenden, wer mit Descartes den Satz: „Das höchſte Weſen iſt ein Urweſen“, durch willkürliche Umkehrung in den Satz verwandelt: „Das Urweſen iſt nothwendig in jeder Hinſicht ein höchſtes Weſen“; denn nichts weiter als dieſe willkürliche Umkehrung zweier verwandter Sätze liegt jener Scheindemonſtration zum Grunde. Es lohnte ſich kaum der Mühe, bei einer ſolchen Logodädalie noch ein Mal zu verweilen, wenn nicht hinter ihr ein anderes Ueberzeugungsprincip ſich verſteckte, das ſich nicht ſo kurz abfertigen läßt. Denn wenn das höchſte Denkbare ein Hirngeſpinnſt iſt, ſo täuſcht die Vernunft ſich ſelbſt, weil ſie die Idee von dieſem Höchſten nur aus ſich ſelbſt ſchöpfen kann.

Die kosmologiſche Argumentation, die ſich in der Leibnitziſchen Metaphyſik einen Beweis des Daſeyns Gottes nennt, unterſcheidet ſich von der ontologiſchen des Anſelm und Descartes ſehr zu ihrem Vortheile, wenn man ihr nicht den Maßſtab der Kantiſchen Kategorienlehre anlegt. Sie macht ſich keines logiſchen Zirkels und keiner Verwirrung von Begriffen ſchuldig. Der Leibſiſche Begriff von der Contingenz oder Zufälligkeit der Welt beweiſet freilich nichts; denn wenn die Welt nur darum nicht für das nothwendige Weſen gelten ſoll, weil wir uns jeden Theil der Welt als nicht vorhanden, alſo auch die ganze Welt, weil ſie die Summe ihrer Theile iſt, als nicht vorhanden denken können, ſo läßt ſich am Ende alles Wirkliche als zufällig denken, nämlich inſofern, als man immer nur irgend ein Wirkliches an die Stelle eines anderen ſetzen darf. Auch kann die bloß logiſche Denkbarkeit nicht für metaphyſiſche Erkenntniß einer Möglichkeit gelten, die im Innern der Natur und im Verhältniſſe der Cauſalverbindung der Dinge zu dem Urwirklichen gegründet iſt. Aber, was wir uns als eine Welt denken können, bleibt doch immer nur eine Totalität des Relativen; und keine Totalität des Relativen iſt das wahrhaft Abſolute. Durch die reine Idee des Abſoluten erhebt ſich der denkende Geiſt über allen Zuſammenhang der Dinge, in welchem eins durch das andre bedingt iſt. Wenn alſo die Summe des Wirklichen, das wir Welt nennen, nicht als ein bloßes Accidens des Abſoluten gedacht werden ſoll, ſo muß das Abſolute oder Urwirkliche gedacht werden als ſchöpferiſche Urſache der Welt, alſo erhaben über die Welt und verſchieden von ihr. Das iſt es, was Leibnitz weiter darzuthun ſuchte durch die Erläuterung ſeines Satzes vom zureichenden Grunde. Aber um zu beweiſen, daß die ſchöpferiſche Urſache der Welt ein göttlicher Geiſt ſei, mußte Leibnitz ſeine Monadenlehre zu Hülfe rufen. Wenn dieſe feſt ſtände, ſo wäre der Leibnitziſche Theismus unwiderlegbar. Denn wenn es überhaupt keine Weſen, im metaphyſiſchen Sinne, giebt, auſſer geiſtigen Weſen, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß das ſchöpferiſche Urweſen ein geiſtiges Weſen iſt; und wenn die geſchaffenen Weſen, nach Leibnitzens Lehre, in Abſtufungen der relativ-geiſtigen Vollkommenheit ſich von einander unterſcheiden, ſo verſteht ſich wieder von ſelbſt, daß das ſchöpferiſche Urweſen als das Abſolute alle geiſtige Vollkommenheit in ſich tragen oder ein wahrer Gott ſeyn muß. Die Leibnitziſche Monadenlehre iſt alſo von weit tieferer Bedeutung für die Religionsphiloſophie, als man in den ſpäteren Schulen zugeſteht. Aber dieſe Monadenlehre wird auch nicht leicht noch Anhänger finden, ſeitdem die willkürlichen Vorausſetzungen, auf denen ſie ruht, ihr altes Anſehen verloren haben. Wenn wir mit Leibnitz annehmen, daß wir das Weſen der Dinge durch eine Abſtraction erkennen, die alle ſinnlich wahrnehmbaren Eigenſchaften der Dinge aufhebt, ſo müſſen wir freilich das Einfache, das dann als Gegentheil des Ausgedehnten und Zuſammengeſetzten in einem Begriffe hervortritt, für das Weſen der Dinge erklären; und wenn nichts Wirkliches, auſſer dem Geiſtigen, als einfach im metaphyſiſchen Sinne gedacht werden kann, ſo müſſen freilich die einfachen Weſen oder Subſtanzen ſämmtlich geiſtige Weſen oder Seelen ſeyn. Aber alles, was wir wiſſen von den Eigenſchaften der Dinge, die uns materiell in die Sinne fallen, gründet ſich auf die ſinnliche Wahrnehmung, ohne die wir überhaupt nichts von dieſen Dingen wüßten. Heben wir nun durch Abſtraction alle materiellen Eigenſchaften dieſer Dinge auf, ſo gewinnen wir einen bloß negativen Begriff, der nur deßwegen ein poſitiver zu ſeyn ſcheint, weil er mit dem allgemeinen Begriffe von Etwas, nämlich dem bloß logiſchen Etwas, zuſammenfällt, das nichts weiter als ein Verſtandeserzeugniß ohne alle metaphyſiſche Bedeutung iſt. Als einfach müſſen wir uns dieſes Etwas allerdings denken inſofern, als das Einfache das Gegentheil des Ausgedehnten und Zuſammengeſetzten iſt, das wir in der Abſtraction aufgehoben haben; aber dieſes Einfache wird durch die Abſtraction, in der es ſich logiſch gebildet hat, nicht zu einem metaphyſiſchen Etwas oder Weſen. Die Vergeiſtigung dieſes einfachen logiſchen Etwas folgt in der Leibnitziſchen Metaphyſik der Vorausſetzung, daß nichts Einfaches im metaphyſiſchen

Sinne wirklich ſeyn könne, außer der denkenden und empfindenden Ichheit, die ſich ſelbſt, im Gegenſatze mit den materiellen Dingen, weder ausgedehnt, noch zuſammengeſetzt, findet. Aber den Beweis dieſer Vorausſetzung blieb die Leibnitziſche Monadenlehre ſchuldig. Einer umſtändlicheren Erörterung dieſer ſinnreichen Lehre bedarf es hier nicht. Es kam uns nur darauf an, die Unzulänglichkeit der Argumentation, die nach Leibnitz ein kosmologiſcher Beweis des Daſeyns Gottes ſeyn ſoll, auf den Begriff zurückzuführen, ohne welchen der ganzen Schlußkette das letzte Glied gefehlt haben würde.

Die von Kant überſehene logiſche Möglichkeit, durch den Begriff der *Freiheit* im metaphyſiſchen Sinne eine Schlußkette zu Stande zu bringen, die noch bündiger, als die ontologiſche von Descartes und die kosmologiſche von Leibnitz, die Wirklichkeit eines göttlichen Urgeiſtes zu beweiſen ſcheint, verdient beſonders in Beziehung auf die Jacobi'ſche Religionslehre, die zugleich eine Freiheitslehre iſt, unſre Aufmerkſamkeit. Machen wir das Nothwendige zum Erſten im metaphyſiſchen Sinne, ſo hebt Freiheit überhaupt ſich ſelbſt auf; denn, was in ſich ſelbſt unbedingt nothwendig iſt, kann eben ſo wenig Urgrund irgend einer Freiheit, als in ſich ſelbſt frei, ſeyn. Jede Metaphyſik, die das

Abſolute oder den Urgrund alles Daſeyns auf den Begriff von einem unbedingt nothwendigen Weſen zurückführt, muß ſich für den abſoluten Fatalismus entſcheiden, oder inconſequent werden. Dieß hat ſchon Jacobi vortrefflich gezeigt. Aber über dem Nothwendigen liegt in der Ordnung der Begriffe das Mögliche, nämlich inſofern, als das Unmögliche nicht als wirklich gedacht werden kann, das Nothwendige aber als wirklich gedacht werden muß. Urmöglichkeit ſcheint alſo mehr zu ſeyn, als Urnothwendigkeit. Das Uranfängliche im Daſeyn kann nichts anders ſeyn, als das Urmögliche, von welchem alle Nothwendigkeit ausgeht. Dieſes Urmögliche, wie ſoll man es ſich denken, wenn man es ſich nicht als dasjenige denken will, deſſen ewige Thätigkeit unmittelbar mit ſich ſelbſt anfängt? Aber eine unmittelbar mit ſich ſelbſt anfangende und durch nichts auſſer ihr bedingte Thätigkeit iſt abſolute Freiheit. Alſo ſcheint das Urmögliche nichts anders ſeyn zu können, als, das Urfreie. Nun gründet ſich aber der Begriff von Freiheit auf das Bewußtſeyn, das die Vernunft von ſich ſelbſt hat. In dieſem Bewußtſeyn erkennen wir uns ſelbſt als frei inſofern, als unſre Menſchenvernunft, in dieſer Beziehung auch praktiſche Vernunft genannt, die Möglichkeit, eine Reihe von Handlungen unmittelbar anzufangen, in ſich ſelbſt trägt. Freiheit und Vernunft ſind alſo in dieſer Beziehung einerlei. Alſo, kann man zu ſchlieſſen fortfahren, muß auch die Urfreiheit, die mit der Urmöglichkeit einerlei iſt, eine ewige und ihrer ſelbſt ſich bewußte Vernunft ſeyn. Man kann dieſer Argumentation auch noch andere Wendungen geben, um die Lehre Jacobi's, daß im Bewußtſeyn unſrer menſchlichen Freiheit und Vernunft eine göttliche Urfreiheit und Urvernunft ſich uns offenbart, durch Demonſtration in ein metaphyſiſches Dogma zu verwandeln. Aber es iſt nicht ſchwer, einzuſehen, daß der Verſtand, der das Unendliche zu ergründen in jeder Hinſicht vergebens ſich bemüht, auch in dieſen Schlüſſen nur mit Begriffen ſpielt. Bei der Prüfung des dialektiſchen Pantheismus hat ſich uns ſchon hinlänglich gezeigt, wie die Begriffe von Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in einen einzigen Begriff zuſammenfallen, wenn wir ſie auf die Idee des Abſoluten anwenden. Daraus ergab ſich allerdings die Nichtigkeit der Vorausſetzung, nach welcher die Nothwendigkeit in Beziehung auf das Abſolute an die Spitze der metaphyſiſchen Begriffe geſtellt wird, um zu demonſtriren, daß das Abſolute, als in ſich ſelbſt ſchlechthin nothwendig, die Möglichkeit aller Freiheit ausſchlieſſe. Aber es ergab ſich daraus auch, daß wir in Beziehung auf das Abſolute eben ſo wenig die Möglichkeit über die Nothwendigkeit ſtellen und Möglichkeit mit Freiheit ſchlechthin identificiren dürfen. Und wenn gegen dieſe Vertauſchung der Begriffe von Freiheit und Möglichkeit auch nichts zu erinnern wäre, würde doch noch nicht bewieſen ſeyn, daß die Urfreiheit oder Urmöglichkeit eine ewige Vernunft iſt. Denn unſre menſchliche und moraliſche Freiheit, vorausgeſetzt, daß wir uns im Bewußtſeyn dieſer Freiheit nicht täuſchen, iſt allerdings einerlei mit unſrer Vernunft in praktiſcher Beziehung. Daraus aber folgt nicht, daß Freiheit und Vernunft auch im Urgrunde aller Möglichkeit einerlei ſei. Es folgt nur, daß wir uns den Urgrund aller Möglichkeit als einen abſolut freien und vernünftigen Geiſt denken dürfen, ohne den Grundlehren der wahren Metaphyſik zu widerſprechen; und dieſes Reſultat iſt allerdings von Bedeutung für die Vernunftmäßigkeit des reinen Theismus *b*).

Alle dieſe und ihnen ähnliche metaphyſiſche Schlüſſe, die man Beweiſe des Daſeyns Gottes genannt hat, unterſcheiden ſich von den phyſikotheologiſchen Schlüſſen, die von der Betrachtung der Natur ausgehen, beſonders dadurch, daß ſie dem kalten Verſtande allein angehören. Aber wer durch Bewunderung der Ordnung und

Zweckmäßigkeit der Natur beſtimmt wird, in dem Verſtandesgepräge der Naturerſcheinungen einen göttlichen Geiſt zu verehren, den ergreift dieſe Betrachtung wie der Eintritt in einen Tempel. Er macht zwar auch Schlüſſe; aber indem der Eindruck, den die wirkliche Natur auf ihn macht, mit dieſen Schlüſſen zuſammenwirkt, fühlt er ſich bewegt, als ob aus der Natur der göttliche Geiſt ſelbſt zu ihm ſpräche. Ein Gefühl, das den widerſpenſtigen Zweifel niederſchlägt, vertritt dann leicht die Stelle eines letzten Beweisgrundes. Von der Autorität, die der Verſtand dieſem Gefühle zugeſtehen muß, ſoll in der Entwickelung des wahren Begriffs vom religiöſen Vernunftglauben weiter die Rede ſeyn. Bis dahin mag auch die Kritik der Schlüſſe ausgeſetzt werden, die ſich in den Schulen der Phyſikotheologie Beweiſe des Daſeyns Gottes nennen. Einer umſtändlichen Wiederholung deſſen, was ſeit Kant über die Unzulänglichkeit der demonſtrativen Phyſikotheologie ſchon von Andern umſtändlich auseinander geſetzt iſt, bedarf es überhaupt nicht mehr. Von der Gültigkeit des Glaubensſchluſſes, den die Kantiſche Schule einen *moraliſchen* Beweis des Daſeyns Gottes nennt, wird überdieß in der religiöſen Glaubenslehre beſonders die Rede ſeyn müſſen.

Aber durch die Entwickelung des wahren Begriffs vom religiöſen Vernunftglauben erhält auch das alte vieldeutige Wort *Beweis* eine Bedeutung zurück, die der natürliche Menſchenverſtand längſt gekannt hat, und die ihm nur von den Speculanten entriſſen werden konnte. Wer ſich nicht loswinden kann von der täuſchenden Meinung, daß die Wahrheit in der letzten Inſtanz durch Schlüſſe begründet werden müſſe, wird freilich ſeinen Begriff von einem Beweiſe auf dieſe Meinung beſchränken. Aber durch regreſſive Schlüſſe, die zum unmittelbaren Bewußtſeyn zurückführen, muß allerdings bewieſen werden, was in dieſer Beziehung für wahr erkannt werden ſoll. Da die Vernunft ſich ſelbſt nur in der logiſchen Einheit des Bewußtſeyns erkennt, und Wahrheit vom Irrthum nicht anders durch Denken unterſcheiden kann, als in folgerechter Verknüpfung wohl begründeter Begriffe, ſo kann eine blinde Gefühlslehre nicht die Glaubenslehre ſeyn, deren Erläuterung uns erwartet.

Der religiöſe Vernunftglaube im Sinne des reinen Theismus.

Der religiöſe Vernunftglaube im Sinne des reinen Theismus unterſcheidet ſich ſowohl von der intuitiven Ueberzeugung, die eine wirkliche Anſchauung ihres Gegenſtandes vorausſetzt, als von der demonſtrativen, die auf allgemeinen Urtheilen oder Grundſätzen ruht, weſentlich durch die Art, wie der denkende Geiſt, unabhängig von allen beſonderen Offenbarungslehren, durch ſich ſelbſt und in ſich ſelbſt, ohne eigentliches Erkennen und Wiſſen die Gewißheit findet, daß das Abſolute oder der Urgrund alles Daſeyns und Denkens in ſich ſelbſt einerlei iſt mit dem wahrhaft Höchſten im ganzen Sinne des Worts, das heißt, mit dem wahrhaft Göttlichen, das auch die höchſte moraliſche Vollkommenheit in ſich ſchließt. Aber ein ſolcher Glaube widerſpricht entweder ſich ſelbſt, oder kann ſich wenigſtens nach den Geſetzen des Verſtandes nicht hinlänglich rechtfertigen, wenn das moraliſche Gute im Menſchen nur etwas Menſchliches iſt. Hier iſt der Punkt, wo die Religionsphiloſophie mit der allgemeinen praktiſchen Philoſophie oder Analyſe deſſen, was überhaupt das Sittliche in der menſchlichen Natur iſt, zuſammenfällt.

Die Kantiſche Lehre vom höchſten Gute hat dieſe ſchon durch Plato trefflich eingeleiteten Unterſuchungen mehr verwirrt, als zum Ziele gefördert, weil ſie das Sittliche im Menſchen ganz und gar auf das Bewußtſeyn eines reinen Vernunftgeſetzes zurückführen will, wobei das Göttliche nur anhangsweiſe in Betracht gezogen wird, um aus der Beziehung dieſes Geſetzes auf verdiente Glückſeligkeit das moraliſche Bedürfniß des Glaubens an eine göttliche Weltregierung durch einen Schluß abzuleiten. Nach dieſer Kantiſchen Lehre bleibt auch immer ungewiß, mit welchem Recht der Verſtand moraliſche Eigenſchaften, die zur Würde der menſchlichen Natur gehören, auf den Begriff von einem abſoluten Vernunftweſen überträgt, das doch über die menſchliche Natur erhaben iſt wie über die Natur überhaupt. Wer nicht zugeben will, daß das moraliſche Gute im Menſchen urſprünglich einerlei iſt mit dem Göttlichen, oder, daß unſre wahren Begriffe vom Guten in der moraliſchen Bedeutung des Worts mit dem wahren Begriffe von Gott aus einer und derſelben Quelle flieſſen, wie kann der, wenn er ſich für den reinen Theismus erklärt, ſich philoſophiſch rechtfertigen gegen den Vorwurf, daß er einem moraliſchen Bedürfniſſe zu Gefallen, das doch immer nur ein Bedürfniß bleibt und kein Beweisgrund iſt, das

Abſolute anthropomorphoſire, um es mit moraliſchen Eigenſchaften auszuſtatten? Aber ſchon die Heiligkeit der Pflicht im Bewußtſeyn eines Jeden, deſſen moraliſche Ueberzeugung ſich über die gemeine Glückſeligkeitslehre erhebt, und die uralte Verwandtſchaft der Moral mit der Religion, die das Laſter als Sünde betrachten lehrt, hätte die denkenden Köpfe mehr auf dieſen Punkt hinleiten ſollen, wo der religiöſe Glaube von ſelbſt, nicht durch metaphyſiſch-moraliſche Schlüſſe, zur eigentlichen Frömmigkeit wird.

Wer keine andre Moral gelten läßt, als eine Glückſeligkeitslehre, die nur das Problem eines vernünftigen Lebensgenuſſes zu löſen hat, für den, freilich, liegt in der Heiligkeit der Pflicht, wenn er anders etwas dieſer Art anerkennt, gar nichts, was auf religiöſen Glauben hindeutet. Heilig in der moraliſchen Bedeutung heißt bei ihm das Ehrwürdige überhaupt inſofern, als es ein Gefühl der zarteſten Schonung erregt, und eine gewiſſe Unverletzbarkeit in ſich trägt. In dieſem Sinne iſt dem ehrlichen Manne ſein Wort heilig, wenn er um keinen Preis von einem erlaubten Verſprechen abweicht, weil er die Regel, nach der er ein ehrlicher Mann iſt, als unverletzbar betrachtet. Auf dieſe Art etwas als heilig zu betrachten, ſagt man dann weiter, kann man ſchon dadurch beſtimmt werden, daß man es zu den weſentlichen Beſtandtheilen ſeiner Glückſeligkeit zählt; und aus dieſem und keinem andern Grunde wäre dann dem gewiſſenhaften Menſchen ſeine Pflicht heilig, weil er fühlt und weiß, daß er ſie nicht verletzen darf, wenn er nicht ſein wahres Glück zerſtören will. Wer ſich mit dieſer pſychologiſchen Deduction des Begriffes der moraliſchen Heiligkeit begnügen kann, gehört zu den Oberflächlern, die ſich einbilden, die Tiefen des menſchlichen Gemüths hinlänglich durchſchauet zu haben, wenn ſie einige natürliche Verbindungen von Vorſtellungen und Gefühlen richtig auffaſſen. Allerdings kann dem Menſchen ſchon in dieſem pſychologiſchen Sinne etwas heilig werden, wie dem Verliebten etwa eine Haarlocke des Gegenſtandes ſeiner Zärtlichkeit, oder wie dem Geizigen ſeine verſchloſſenen Schätze, und wie alles, was die Einbildungskraft zu einem Beſtandtheile menſchlicher Glückſeligkeit machen kann. Aber durch dieſe Deutungen des Begriffs vom Heiligen wird nicht erklärt, was die wahrhaft vernünftige Verehrung von der träumeriſchen unterſcheidet, und was das Heilige in der eigentlich moraliſchen Bedeutung iſt. In einem Gefühle, das zu dem Bewußtſeyn gehört, in welchem die Vernunft ſich ſelbſt erkennt, muß der Menſch zuerſt dieſes wahrhaft Heilige erkennen. Die religiöſe Glaubenslehre im Sinne des reinen Theismus hat zu zeigen, daß auf dieſem Gefühle die wahre Religion zugleich mit dem wahrhaft Sittlichen im Menſchen ruht; daß dieſes Gefühl aus einer reinen Vernunftidee entſpringt, der aber keine erkennbare Wirklichkeit entſpricht; und daß der menſchliche Geiſt dennoch den Glauben an die Vernunft aufgeben muß, wenn er die abſolute Wirklichkeit des Höchſten, das ſich durch dieſe begeiſternde Idee ihm kund thut, bezweifelt, ob es ihm gleich weder in der Anſchauung als ein Gegenſtand intuitiver Erkenntniß gegeben iſt, noch discurſiv oder durch Schlüſſe als ein wirklicher Gegenſtand erkannt werden kann.

Daß die Idee eines abſoluten und ewigen Urgrundes aller relativen Wirklichkeit eine reine Vernunftidee, und keine bloß regulative Idee iſt, wie man ſich in der Kantiſchen Sprache ausdrückt, wird hier als hinlänglich durch die vorigen Unterſuchungen bewieſen vorausgeſetzt. Ueber dieſe Idee kann der Verſtand nicht hinaus gehen, wenn er den letzten aller Erklärungsgründe ſucht. Die Vernunft als Erkenntnißvermögen bedarf nichts weiter, als dieſer Idee, um alles Denken und Wiſſen an einen unerſchütterlichen Haltungspunkt feſt zu knüpfen. Wie kommt es nun aber, daß deſſen ungeachtet dieſe Idee als metaphyſiſches Wiſſensprincip dem denkenden Geiſte nicht genügt, wenn Wiſſensdünkel ihn nicht verblendet? Wie kommt es, daß für die Vernunft der ewige Urgrund aller relativen Wirklichkeit, nur als ſolcher gedacht, oder das Abſolute in der bloß ſpeculativen Bedeutung des Worts, nicht das Höchſte iſt, das ſie zu denken vermag, und wohin zuletzt auf der Stufenleiter der Begriffe alles Denken zielt? Die Antwort lautet: Weil dem Abſoluten, in der bloß ſpeculativen Bedeutung des Worts, die moraliſche Vollkommenheit fehlt. Aber wie geht denn dieß zu, fragen wir weiter, wenn die wahrhaft moraliſchen Begriffe urſprünglich mit der metaphyſiſchen Idee des Abſoluten nichts gemein haben? Wer dieſe Frage nicht flüchtig aufwirft; wer ſie in ihrer ganzen Tiefe zu durchdenken vermag, dem geht das Licht auf, bei dem der Verſtand ſehen lernt, wie aus der Vernunft ſelbſt ein Glaube entſpringt, der höher iſt, als das Wiſſen, der Glaube an die Wirklichkeit des Höchſten in jeder, alſo auch in moraliſcher Hinſicht.

Viel Ueberflüſſiges iſt längſt darüber geſagt, wie Moral und Religion ſich zu einander verhalten. Daß dabei ſehr vieles darauf ankommt, ob man ſich mit einer bloßen Glückſeligkeitslehre begnügt, oder einer Sittenlehre huldigt, die den Verſtand auf einen Standpunkt der idealen Uneigennützigkeit ſtellt, iſt leicht zu bemerken. Aber ein entſcheidender Schritt zur richtigen Beurtheilung der Verſchiedenheit der Moralſyſteme iſt auch ſchon gethan, wenn man ohne vorgefaßte Meinungen ſich begreiflich zu machen ſucht, wie moraliſche Begriffe zu religiöſen, und religiöſe zu moraliſchen werden. Einige Bemerkungen darüber müſſen hier noch vorausgeſchickt werden, ehe wir weiter gehen.

Die Moral, als ſolche, kann auf alle religiöſen Principien Verzicht thun, auch wenn ſie zu einer Art, zu handeln, auffordert, bei welcher der Menſch ſein eignes Glück aus dem Geſichte verlieren ſoll, um einem Geſetze zu gehorchen, das ihm gebietet, das Gute zu thun, weil es gut iſt. Man mag dieſes Geſetz mit der ſchottiſchen Schule auf die unbedingte Autorität eines entſcheidenden Gefühls, oder mit der Kantiſchen Schule auf die Autorität der reinen Vernunft zurückführen; wenn es nur als ein wirkliches Geſetz des Bewußtſeyns, das uns der moraliſchen Reflexion fähig macht, anerkannt wird, ſo muß es als allgemeiner Maßſtab aller Beurtheilung moraliſcher Verhältniſſe im wirklichen Leben gelten. Das Syſtem der Moral forſcht dann nicht tiefer nach der Urſache einer Autorität, die dem Bewußtſeyn unmittelbar gewiß iſt. Wer mit ſich ſelbſt übereinſtimmend nach dieſem Geſetze handelt, der handelt, wie er ſoll; und mehr, als dieß, kann die Moral nicht verlangen. Sie kann alſo nicht nur keinen Glauben an die Göttlichkeit dieſes Geſetzes gebieten; ſie muß darauf dringen, daß man dieſem Geſetze unbedingt gehorche, auch wenn man an keine göttliche Weltregierung und kein künftiges Leben glaubt, und dem von Kant ſogenannten höchſten Gute, das durch eine göttliche Weltregierung realiſirt werden ſoll, nur im Gebiete der frommen Wünſche einen Platz einräumt. Aber auf eine ähnliche Art kann auch die Glückſeligkeitsmoral oder das Syſtem der vernünftigen Selbſtliebe, unabhängig vom religiöſen Glauben, von moraliſchen Geſetzen reden, die unbedingten Gehorſam verlangen. Es iſt bekannt, wie der Verſtand in dieſer eigentlich praktiſchen Beziehung ſich hilft, um die moraliſche Ueberzeugung von der religiöſen völlig zu trennen. Nach den Syſtemen der vernünftigen Selbſtliebe kann man ſich für verpflichtet erklären, ohne Glauben an eine göttliche Weltregierung und an ein künftiges Leben, lieber zu ſterben, auch wohl eines martervollen Todes zu ſterben, als, ein Geſetz zu übertreten, dem man in jedem Falle Gehorſam ſchuldig zu ſeyn behauptet. Man ſagt dann: „Ich lebe ja nicht, um zu leben, ſondern, um wahrhaft glücklich zu ſeyn. Ich kann aber nicht wahrhaft glücklich ſeyn, wenn ich nicht ſo geſinnt bin, daß ich keinen Anſtand nehme, für das, was

Pflicht für mich iſt, auch mein Leben aufzuopfern; denn wenn ich durch Uebertretung des Geſetzes der wahren Glückſeligkeit mein Leben erhalte, kann ich nicht mehr wahrhaft glücklich ſeyn; das Leben würde mir dann nur zur Laſt werden." Mit dieſer gut gemeinten Art, zu räſonniren, kann man aber auch nur ſo lange auskommen, als man nicht bemerkt, daß man ſich ſelbſt widerſpricht. Denn Laſten giebt es im Leben immer zu tragen; und die Vorwürfe, die ein gut geſinnter Menſch ſich ſelbſt macht, wenn er nicht gehandelt hat, wie er ſoll, gehören zu den beſchwerlichſten dieſer Laſten. Aber wer ſich Vorwürfe macht, wenn er vernünftig gehandelt hat, iſt ein Thor. Iſt nun unſre eigne Glückſeligkeit das einzige Ziel unſers vernünftigen Strebens, ſo handelt man unvernünftig, wenn man ſich über die erſte Bedingung der Möglichkeit eines vernünftigen Lebensgenuſſes hinwegſetzt; und dieſe Bedingung iſt das Leben ſelbſt. Man iſt alſo nach wahrhaft conſequenter Auslegung des Princips der vernünftigen Selbſtliebe ein ſich ſelbſt widerſprechender Thor, wenn man eine Geſinnung in ſich aufkommen läßt, bei der man nicht glücklich ſeyn kann, wenn man nicht im Nothfalle auch ſein Leben für eine angenommene Art von Glückſeligkeit aufopfert. Theodor der Cyrenaiker, der dieß laut ſagte, erregte Aergerniß, beſonders weil man wußte, daß er auch Atheiſt war und an kein künftiges Leben glaubte; aber er ſprach ſeine Lehre nach dem Princip jeder Glückſeligkeitsmoral, die nicht in der Verlegenheit zur Religion flüchten will, nur conſequent aus.

Aber auch die Syſteme der moraliſchen Uneigennützigkeit fertigen den Verſtand nur durch Machtſprüche ab, wenn ſie ſich von der Religion gänzlich losſagen und nicht wenigſtens in der Verlegenheit zu ihr flüchten. Wer mit der ſchottiſchen Schule ein beſonderes Gefühl der Uneigennützigkeit für die Quelle der moraliſchen Geſetze erklärt, die unbedingten Gehorſam fordern, kann nur eine vernünftig ſcheinende, nicht eine wahrhaft vernünftige Antwort geben, wenn man ihn fragt, wie er es denn vor ſeiner Vernunft verantworten kann, einem Gefühle, das, nach ſeiner Lehre, urſprünglich mit der Vernunft nichts gemein hat, unbedingt zu gehorchen. Es iſt vernünftig, kann er ſagen, ſich zu ergeben in die Forderungen eines Gefühls, das zur Würde der menſchlichen Natur gehört. Aber iſt es denn nicht die Vernunft, was dem Gefühle der Würde der menſchlichen Natur in unſerm Bewußtſeyn zum Grunde liegt? Kann man ſich ſelbſt wahrhaft ſagen, man handle vernünftig, wenn man ſich einem blinden Gefühle ergiebt, von dem man nicht weiß, woher es ſtammt, und ob es nicht vielleicht eine zufällige Regung derjenigen menſchlichen Naturen iſt, die wir die gutherzigen nennen, über deren beſondre Sinnesart der Kluge, der doch auch vernünftig ſeyn will, ſeiner Sinnesart gemäß, die doch auch zur menſchlichen Natur gehört, ſich hinwegſetzt? So hat man auch längſt in der Kantiſchen Schule gegen die ſchottiſche Moralphiloſophie argumentirt, um der Vernunft allein das Recht zuzuſprechen, kraft deſſen ſie durch einen in ihrer *reinen Form* liegenden kategoriſchen Imperativ unbedingt gebieten ſoll. Das moraliſche „Du *ſollſt*!“ heißt es dann, iſt ein Machtſpruch der reinen Vernunft. Es ſcheint ſich alſo von ſelbſt zu verſtehen, daß man vernünftig handelt, wenn man dieſem Machtſpruche unbedingten Gehorſam leiſtet. Aber die Vernunft, die nach dieſer Lehre unbedingten Gehorſam fordert, iſt doch nur eine ſubjective Menſchenvernunft, die zwar eine Idee von unbedingter Nothwendigkeit in ſich trägt, aber durch eben dieſe Idee ſich über ihre eigene Subjectivität erhebt zum Bewußtſeyn eines Urgrundes alles Daſeyns und Denkens. Wenn alſo die ſubjective Menſchenvernunft ſich nicht für eine göttliche Vernunft ausgeben will, die das Unbedingte oder Abſolute ſelbſt iſt, ſo muß ſie entweder dieſes wahrhaft Unbedingte und Abſolute als die Urquelle der Autorität erkennen, auf die ſie, als ſubjective Menſchenvernunft, Anſpruch macht, oder ſie muß, ſo ſtolz ſie auch gegen die Gefühlsmoral thut, ihre eigne gebietende Autorität am Ende doch auch auf einem entſcheidenden Gefühle beruhen laſſen, das die nicht unvernünftige ſpeculative Frage: „Warum ſoll ich unbedingt gehorchen?“ im moraliſchen Bewußtſeyn triumphirend niederſchlägt.

Der weſentliche Unterſchied zwiſchen dieſen drei Moralſyſtemen, dem Syſteme der vernünftigen Selbſtliebe, dem Syſteme des moraliſchen Gefühls der Uneigennützigkeit, und dem Kantiſchen Syſteme der praktiſchen Vernunft, liegt alſo in Beziehung auf die Religion nur darin, daß man nach dem Syſteme der vernünftigen Selbſtliebe ohne Glauben an eine göttliche Weltregierung, die der menſchlichen Seele in einem künftigen Leben die Aufopferungen für ein Ideal von Tugend vergütet, ſich ſelbſt widerſpricht, wenn man die Pflicht höher, als das irdiſche Leben, achtet, und daß die Syſteme der Uneigennützigkeit ſich dieſes Widerſpruchs nicht ſchuldig machen, daß aber auch dieſe Syſteme der Uneigennützigkeit, wenn ſie auf alle religiöſen Beziehungen Verzicht thun, nur von einem blinden Gefühle getragen werden, das ſich nicht philoſophiſch rechtfertigen kann, weil die Philoſophie keinen unbedingten Gehorſam für vernünftig erklären kann, wenn die Autorität, die dieſen Gehorſam fordert, nicht ſelbſt eine unbedingte iſt.

Einen ganz andern Charakter nimmt die moraliſche Ueberzeugung an, wenn wir glauben, daß das Geſetz des Guten in unſerm Bewußtſeyn das *Geſetz einer überirdiſchen Weltordnung* iſt, die ſich dem denkenden Geiſte in einem Gefühle kund thut, das mit der Idee vom wahrhaft Höchſten und Göttlichen gleichen Urſprungs ſeyn muß, weil das wahrhaft Höchſte und Göttliche nichts anders iſt, als das moraliſch vollkommene Abſolute. Dieſes Höchſte allein iſt heilig im ganzen Sinne des Worts. Dieſes Höchſte allein hat die höchſte Autorität, der die ſich ſelbſt erkennende Menſchenvernunft huldigt. Wer einen Beweis der Wahrheit dieſer unbezweifelbaren Thatſache des menſchlichen Bewußtſeyns verlangt, dem kann die Philoſophie nicht helfen. Denn von welchem Anfangspunkte des menſchlichen Erkennens wir auch ausgehen mögen; der urſprüngliche Zuſammenhang der moraliſchen Begriffe mit der metaphyſiſchen Idee des Abſoluten bleibt dem Verſtande verborgen, weil die moraliſchen Begriffe in ihrer eigentlich praktiſchen Beziehung nicht aus der metaphyſiſchen Idee des Abſoluten hervorgehen. Was gut iſt in der praktiſchen Bedeutung, erkennen wir, ohne an das Abſolute zu denken, im Bewußtſeyn der Würde der menſchlichen Natur. Dieſes Bewußtſeyn ſchließt ein Gefühl in ſich, das wir mit Recht das moraliſche nennen. Aber dieſem Bewußtſeyn des wahrhaft Menſchlichen oder Ueberthieriſchen in uns liegt die Vernunft zum Grunde. Das Gute in der praktiſchen Bedeutung iſt alſo einerlei mit dem Vernünftigen inſofern, als das Bewußtſeyn der Würde unſrer Natur oder des Ueberthieriſchen in uns von der Vernunft ausgeht, die ſich über die Sinnlichkeit erhebt, indem ſie ſich von ihr unterſcheidet. Das Gefühl, das ſich von dieſem Bewußtſeyn nicht trennen läßt, vertritt die Stelle der moraliſchen Begriffe und Grundſätze, wenn dem Verſtande noch nicht gelungen iſt, das Uebereinſtimmende in allem, was ſich in dieſem Bewußtſeyn vereinigt, zu ſammeln, zu ordnen, und logiſch zu verknüpfen. Daher muß auch die Moral auf dieſes Gefühl zurückweiſen, wo ſie mit den Grundſätzen, die ſie als Pflichtregeln ausſprechen will, oder auch mit der Anwendung dieſer Grundſätze auf gegebene Fälle im wirklichen Leben, noch nicht im Klaren iſt, wie ſelbſt Hume, der kalte Skeptiker, ſehr richtig bemerkt hat. Aber auch aus der moraliſchen Achtung und Billigung, und aus den übrigen Gefühlen, die nur beſondre Zweige des Stammes ſind, den wir im Allgemeinen Gefühl der Würde der menſchlichen Natur nenuen dürfen, läßt ſich nicht erklären, warum wir die Elemente des moraliſchen Bewußtſeyns wiederfinden in der Idee des Abſoluten, wenn wir uns das Höchſte denken, über das keine vernünftige Vorſtellung hinausreicht, und das der Vernunft genügt. Sophiſtiſche Wendungen, durch die man dieſes Räthſel pſychologiſch zu löſen verſuchen kann, ſollen uns hier nicht aufhalten. Die Idee des wahrhaft Göttlichen, des moraliſch vollkommenen Urgrundes alles Daſeyns und Denkens, iſt ein heiliges Eigenthum der Vernunft. Wer dieß bezweifelt, dem kann es eben ſo wenig eindemonſtrirt werden, als ſich ihm ein moraliſches Bewußtſeyn eindemonſtriren läßt. Iſt das wahrhaft Göttliche nur ein täuſchendes Erzeugniß der Phantaſie, ſo wird auch die Heiligkeit der Pflicht in den Augen der aufgeklärten Vernunft zu einem leeren Worte. Dann täuſcht aber auch die Vernunft ſich ſelbſt durch die einzige Idee, die ihr genügt. Ein Ideal, das die Phantaſie geſchaffen hat, nähme dann in der Vernunft den Charakter einer Vernunftidee auf eine ſolche Art an, daß die Vernunft nicht umhin könnte, ſich ſelbſt unter die Phantaſie zu ſtellen, und das Einzige, das ihr genügt, das Höchſte, das ſie denken kann, in einer Täuſchung zu ſuchen. Daß dem nicht ſo iſt;

daß die moraliſch-metaphyſiſche Idee des Göttlichen eine reine Vernunftidee voll objectiver Wahrheit iſt, ſagt ein entſcheidendes Bewußtſeyn demjenigen, der an den wahren Gott glaubt.

Glaube heißt dieſe Ueberzeugung, weil ſie weder aus intuitiver, noch aus discurſiver Erkenntniß eines Gegenſtandes nothwendig entſpringt, ob ſie gleich intuitive und discurſive Erkenntniſſe vorausſetzt. Daſſelbe, nicht weiter zu erklärende Vertrauen, das wir im Allgemeinen Glauben an die Vernunft nennen müſſen, vertritt in ſeiner beſonderen Beziehung auf die Idee des Göttlichen die Stelle des eigentlichen Wiſſens. Allem eigentlichen Wiſſen liegt eine Nothwendigkeit zum Grunde, die Jeder anerkennen muß, wer überhaupt ein Wiſſen zugeſteht. Daher iſt auch der Glaube, durch den der denkende Geiſt ſich über das Wiſſen erhebt, beſonders den Allwiſſern aus der Schule des Abſolutismus, wenn auch kein Aergerniß, doch eine Thorheit. Auch kann dieſer Glaube nicht die Stelle des eigentlichen Wiſſens auf eine ſolche Art vertreten, daß der philoſophirende Verſtand dadurch befriedigt würde, und nicht der Wunſch übrig bliebe, es möchte ſich doch aus den allgemeinen Principien des menſchlichen Wiſſens die Wahrheit dieſes Glaubens beweiſen laſſen wie die Wahrheit eines mathematiſchen Lehrſatzes, oder wie die Wahrheit der ſinnlichen Erkenntniß. Aber wer die logiſche Gaukelei des demonſtrativen und die myſtiſche Schwärmerei des intuitiven Abſolutismus durchſchauet hat; wer ſich zum reinen Bewußtſeyn der Grenzen des menſchlichen Wiſſens erhoben, und begriffen hat, daß am Ende auch alles Wiſſen vor der Vernunft verſchwindet, wenn der Glaube an die Vernunft erliſcht, wie in der zweiten dieſer Abhandlungen klar bewieſen iſt; wer in dieſer Beziehung die wahren Begriffe vom Wiſſen und Glauben bis zu ihrer gemeinſchaftlichen Wurzel in der ſich ſelbſt erkennenden Vernunft verfolgt hat; der kann auch keinen Anſtoß mehr nehmen an einem Vernunftglauben, der die Grenzen des Wiſſens überſteigt, wenn dieſer Glaube von der Kraft ausgeht, mit welcher die höchſte aller Ideen in dem Bewußtſeyn, das unſre Vernunft von ſich ſelbſt hat, das ganze Gemüth ergreift. Die indemonſtrable Kraft der wahren Idee des Göttlichen iſt der letzte Grund des religiöſen Vernunftglaubens in der Bedeutung des Worts, die von der Philoſophie aufrecht erhalten werden kann.

Unbedenklich darf dieſer religiöſe Glaube ein Act der Vernunft genannt werden inſofern, als die Vernunft die Meinung von ſich ſtößt, das Göttliche, das ihr das Höchſte iſt, könne vielleicht doch nur eine ſubjective und täuſchende Idee ſeyn. Daher iſt dieſer Glaube auch gar nicht willkürlich, ob ihm gleich diejenige Nothwendigkeit fehlt, auf die das eigentliche Wiſſen zurückweiſet. Ob wir glauben, oder nicht glauben, in dieſem religiöſen Sinne, hängt eben ſo wenig, wie jede andre Art der Ueberzeugung, von unſerm Willkür ab. Aber die Kraft, mit der die Idee des Göttlichen das Gemüth ergreift, wenn ſie den theoretiſchen Zweifel niederſchlägt, richtet ſich allerdings nach pſychologiſchen Bedingungen, die im menſchlichen Geiſte nicht immer beiſammen ſind. Je tiefer der Verſtand in der Sinnlichkeit verſunken iſt, deſto weniger vermag über ihn die höchſte Idee der Vernunſt. Auch im Gemüthe desjenigen, der ſich gern und innig mit der Betrachtung der problematiſchen Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen beſchäftigt, kann der theoretiſche Zweifel, wenigſtens abwechſelnd mit dem religiöſen Glauben, leicht die Oberhand gewinnen, wenn das Bedürfniß, etwas zu begreifen, ſtärker iſt, als das Gefühl der Huldigung, die ſonſt der menſchliche Geiſt auf dieſer Höhe der Betrachtung dem Höchſten nicht verſagt. Aber gerade dieſes Gefühl, das der Klügler ſchwärmeriſch nennt, weil ihm ſein Verſtand das Höchſte iſt, hängt mit der eigentlichen Vernunſt auf das innigſte zuſammen. Ohne dieſes Gefühl tritt die wahre Idee des Göttlichen gar nicht in Bewußtſeyn hervor. Sie verliert ſich in dieſem Gefühle, ehe ſie die logiſche Form annimmt, durch die ſie in das Gebiet der philoſophiſchen Forſchung eintritt.

Wer nicht in klaren Begriffen nach den Geſetzen des richtigen Verſtandesgebrauchs ſich der wahren Idee des Göttlichen bemächtigen, nicht, frei von Vorurtheilen, über die Kraft dieſer Idee nachdenken, nicht logiſch erwägen kann, oder mag, was die Verſtandesvorſtellung, die auf dieſe Vernunftidee ſich gründet, umfaßt, und was ſie ausſchließt, der thue Verzicht auf philoſophiſche Aufklärung des wahrhaft religiöſen Glaubens. Die Religionsphiloſophie, die, wie alle geſunde Philoſophie, nach klaren Begriffen zielt, und durch folgerechte Verbindung klarer Begriffe zu einem logiſchen Ganzen wird, hat nicht wenig zu thun, die Sophismen und die phantaſtiſchen Vorſtellungen abzuwehren, die ſo leicht das Gefühl des Göttlichen in der menſchlichen Bruſt verfälſchen. Aber wer einer Religionsphiloſophie, die dieſem Gefühle den Werth zuſichert, ohne den die Religion ſelbſt entweder zu einem bloßen Verſtandesobjecte, oder zur myſtiſchen Träumerei, wird, den Spottnamen *Gefühlsphiloſophie* anhängen will, weiß weder, was Gefühl, noch was

Vernunft iſt. Denn im Bewußtſeyn des wahrhaft Göttlichen iſt es die Vernunft ſelbſt, was dieſes Gefühl erzeugt und feſt hält. Daher iſt der religiöſe Vernunftglaube, der mit dem philoſophiſchen Begriffe des reinen Theismus übereinſtimmt, auch nicht ſo abhängig von der philoſophiſchen Speculation, daß er nicht ohne ſie entſtehen und ſich mittheilen könnte. Jeder Eindruck, jede Betrachtung, die das Gefühl des wahrhaft Göttlichen in der menſchlichen Bruſt weckt und belebt, ruft zugleich, wenn auch nicht in einer klaren Verſtandesform, die Vernunftidee hervor, mit der dieſes Gefühl gleichen Urſprungs iſt.

Eine bekannte Erſcheinung in den Schickſalen der Religion unter gebildeten Völkern darf uns hier einige Augenblicke beſchäftigen, ehe unſre Unterſuchungen vorrücken. Wo der kalte Verſtand zu einem ſolchen Anſehen gekommen iſt, daß er ſich allein das Recht zuſprechen darf, Wahrheit von Irrthum zu unterſcheiden, da bildet und erhält ſich eine Religion, die durch Schlüſſe auf klare Begriffe gegründet ſeyn ſoll, zuweilen in einigen Schulen, zum Beiſpiel in der Leibnitziſch-Wolfiſchen Schule. Aber den Lehrern des Atheismus wird es dann gar nicht ſchwer, durch Schlüſſe anderer Art die größere Anzahl der denkenden Köpfe, die keine Schulphiloſophen ſeyn wollen, auf ihre

Seite zu ziehen. Die Irreligioſität der höheren Stände, zu denen jene denkenden Köpfe gehören, theilt ſich dann immer mehr auch den unteren Claſſen im Volke mit. Nun verliert die Religion ſchnell einen Anhänger nach dem andern bei dem Volke, das *aufgeklärt* ſeyn will, und ſich eben darum für aufgeklärt hält, weil es keine höhere Autorität mehr anerkennen will, als die des kalten Verſtandes. Aber der Atheismus kann doch das religiöſe Bedürfniß in der menſchlichen Bruſt nicht ganz zum Verſtummen bringen. Und man kann auch des kalten Verſtandes überdrüſſig werden, beſonders wenn man durch Erfahrung lernt, daß er mehr verſpricht, als leiſtet. Dieß iſt die rechte Zeit für die Schwärmerei und den Aberglauben, ihre alten Anſprüche zu erneuren, und ihre gedemüthigten Häupter wieder zu heben. Durch eine natürliche Rückwirkung getrieben, neigt ſich dann das Volk wieder zu ihnen hin. Selbſt die Köpfe, die man die denkenden nennt, verleugnen nun ihren Verſtand, um ſich einer myſtiſchen Anſchauungsſchwärmerei, oder einem blinden Glauben, zu ergeben. Die Religion kommt wieder zu Ehren; aber in einer traurigen Geſtalt; denn über ihr ſchwingt der *Obſcuratismus* das Panier der Weisheit. Iſt es dahin gekommen, dann muß der Verſtand überall, wo er nicht durch unwiderſtehliche Machtbefehle zum Schweigen verurtheilt iſt, mit allen Waffen, die ihm zu Gebote ſtehen, von neuem gegen den ſophiſtiſchen Aberglauben kämpfen, damit das Reich der Finſterniß ſich nicht noch weiter ausdehne. Aber wenn es ihm nun auch gelingt, ein Territorium zu behaupten, von wo aus wahre Aufklärung ſich verbreiten kann, ſo iſt man noch nicht weiter gekommen, als vorher, da unter den ſogenannten Aufgeklärten einer nach dem andern die Religion aufgab. Wenn ſich auch nicht philoſophiſch beweiſen lieſſe, daß der kalte Verſtand, der die Irrthümer zerſtört, keine Religion ſchaffen kann, die ſich auf die Länge erhält und in das Leben eindringt, ſo ſollte es doch endlich die Erfahrung den Aufklärern lehren. Aber der Philoſophie ſelbſt ziemt es, die Aufklärer, die eine kalte Verſtandesreligion an die Stelle des Aberglaubens einführen wollen, über die Nichtigkeit ihres Beginnens aufzuklären. Wenn ihr, darf ſie ihnen zurufen, durch eure philoſophiſch ſeyn ſollenden Religionslehren nicht den Punkt im menſchlichen Bewußtſeyn zu treffen wißt, wo das Gefühl entſpringt, vor welchem der wahrhaft aufgeklärte Verſtand verſtummt; oder, wenn ihr gar dieſes Gefühl durch eure Lehren zu einer bloß ſubjectiven und nichts beweiſenden Gemüthsbewegung herabwürdigt, die nur im Gehirne eines Schwärmers den Charakter vernünftiger Ueberzeugung annehmen kann; ſo laßt euch geſagt ſeyn, daß ihr mit allen euren Aufklärungsverſuchen nur von neuem den Atheismus hervorruft. Auch der religiöſe Volkslehrer beſtreite den Aberglauben, der die wahre Idee des Göttlichen verfälſcht, kräftig mit den Waffen des geſunden Verſtandes. Wenn ihm aber nicht gelingt, durch die Art, wie er volksmäßig die religiöſen Begriffe erklärt, die dem Menſchen ohnehin natürliche Ueberzeugung zu beleben, daß alles Wiſſen ſich verliert in einem unergründlichen Gefühle, und daß es vernünftig iſt, dem Gefühle des Göttlichen zu vertrauen, ſo bilde er ſich auch nicht ein, die Sache der wahren Religion ſonderlich gefördert zu haben.

Aber wenn dem ſo iſt, ſagt die Claſſe von Aufklärern, die den kalten Verſtand zum oberſten Richter in Sachen des religiöſen Glaubens machen wollen, ſo predigt ja die Philoſophie, wie ſie ſich auch ſtellen mag, am Ende doch *blinden Glauben*, und ſtürzt ſich thörichter noch, als die myſtiſche Anſchauungslehre, in den Abgrund des *Myſticismus*. Hier haben wir alſo wieder zwei Begriffe vor uns, mit denen der Verſtand, ohne welchen die Philoſophie nichts iſt, im Klaren ſeyn muß, ehe wir weiter fortſchreiten. Was alſo erſtens das Wort *blinder Glaube* betrifft, ſo gehört es bekanntlich zu der Metaphernſprache, zu der die Philoſophie ſich bequemen muß, wenn ſie ſich mit dem gewöhnlichen Menſchenverſtande beſprechen will, der dieſe Wörter geſchaffen hat. Die Vernunft heißt in dieſer Sprache, ſehr treffend und ausdrucksvoll, das Auge des Geiſtes. Da nun die Vernunft ohne den zu ihr gehörenden Verſtand ſich ſelbſt nicht erkennt, ſo wird jede Ueberzeugung mit Recht blind genannt, an welcher der Verſtand keinen Antheil hat, und die nicht auf irgend eine Art in Verbindung ſteht mit folgerecht verknüpften klaren Begriffen. Blind iſt ein Glaube, der nicht räſonnirt. Aber aus der Analyſe der logiſchen Thätigkeit ſelbſt, die wir Verſtand nennen, hat ſich ergeben, daß der Verſtand, bloß als ſolcher betrachtet, ſelbſt blind iſt, das heißt, daß er durch ſich allein gar nichts erkennt und weiß, weil alles Wiſſen und Erkennen von einem unmittelbaren Bewußtſeyn ausgeht, das dem logiſchen Proceſſe des Denkens zum Grunde liegt. Wer alſo nur dadurch über den blinden Glauben ſich erheben will, daß er nichts für wahr gelten läßt, was nicht aus folgerechter Verknüpfung klarer Begriffe erkannt wird, der muß entweder auf alle vernünftige Ueberzeugung Verzicht thun, oder, in logiſcher Selbſtverblendung befangen, das Fernrohr, das ſich Verſtand nennt, für das Auge halten, das nur durch dieſes Fernrohr deutlich erkennt. Die ſich ſelbſt verſtandesmäßig erkennende Vernunft entdeckt in ſich ſelbſt die höchſte der Ideen als die Wurzel des Gefühls, das den Zweifel niederſchlägt, wenn der Vernünftige an den wahren Gott glaubt, den er weder anſchauen, noch durch Schlüſſe erkennen kann. Aber *myſtiſch* darf dieſes Gefühl allerdings genannt werden; denn es entſpringt aus der Tiefe des Bewußtſeyns, wo das Wiſſen endigt. Unumwunden muß die Philoſophie geſtehen, daß ohne dieſen Myſticismus des Gefühls die wahre Religion, nach dem Princip des reinen Theismus, keine Haltung im menſchlichen Geiſte hat; daß ſie ohne dieſen Myſticismus von dem *ſkeptiſchen Atheismus* verſchlungen wird. Noch mehr. Es darf auch nicht geleugnet werden, daß dieſer Myſticismus des Gefühls in ſchwärmeriſchen Köpfen eine *Theoſophie* erzeugen kann, die ſich innerer Erleuchtungen rühmt, von denen die ſich ſelbſt erkennende Vernunft nichts weiß. Denn wenn die wahre Idee des Göttlichen uns nicht täuſcht, ſo iſt ſie kein bloß ſubjectives Erzeugniß der menſchlichen Vernunft. Iſt ſie aber dieſes nicht, ſo müſſen wir vorausſetzen, daß der Ewige ſelbſt, deſſen Weſen dieſer Idee entſpricht, eben durch dieſe Idee auf eine uns unbegreifliche Art in den Tiefen unſers Bewußtſeyns ſich uns kund thut oder *offenbart*. In dem Glauben ſelbſt iſt dieſe Vorausſetzung gegründet. Sie iſt vernünftig, wie der Glaube, auf dem ſie ruht, und der nichts weiter, als ein frommer Traum ſeyn würde, wenn er nicht dieſe Vorausſetzung begründete. Der Theoſoph, der ſich einbildet, auf eine beſondere Art von Gott ſelbſt erleuchtet zu werden, wenn ſein Verſtand ſich vertieft in der Betrachtung des Göttlichen, indem er ſich ganz dem überzeugenden Gefühle hingiebt, das aus der höchſten Idee ſtammt, wird nur dadurch zum Schwärmer, daß er Gefühl mit Anſchauung verwechſelt. Wo der *Anſchauungsmyſticismus* anfängt, iſt das Reich der Philoſophie, die von der Vernunft ausgeht, zu Ende, wenn gleich die metaphyſiſche Unmöglichkeit einer beſondern Erleuchtung auserwählter Menſchen durch den Urgeiſt, der der Gegenſtand des wahrhaft religiöſen Vernunftglaubens iſt, nicht bewieſen werden kann. Wir haben ſchon geſehen, als vom religiöſen Superrationalismus die Rede war, daß die Philoſophie einem Jeden überlaſſen muß, mit ſich ſelbſt einig darüber zu werden, ob er an ſolche beſondre göttliche Offenbarungen glauben kann. Mit dem Glauben, der in der allgemeinen Menſchenvernunft gegründet iſt, über welche die Philoſophie ſich nicht verſteigen kann, wenn ſie nicht ſich ſelbſt zerſtören will, treffen die Theoſophie und der Glaube an beſondre göttliche Offenbarungen in der Idee des Göttlichen zuſammen, und entzweien ſich dann entweder mit der geſunden Philoſophie, oder erheben ſich nur über ſie, je nachdem ſie der wahren Idee des Göttlichen, die der allgemeinen Menſchenvernunft angehört, widerſprechen, oder ihr treu bleiben.

Nur wecken und beleben, nicht ſchaffen kann die Philoſophie den religiöſen Vernunftglauben, zu deſſen Erläuterung noch vieles zu ſagen iſt. An die Stelle der ſogenannten philoſophiſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes müſſen Schlußreihen treten, die man vernünftige Glaubensgründe nennen darf. Einige dieſer Schlußreihen ſind längſt bekannt. Der menſchliche Geiſt bedarf ihrer, um auf dem Wege des Verſtandes zu dem Punkte des religiöſen Bewußtſeyns zu gelangen, wo der Glaube ſich ſelbſt genügt. Die Vernunft wäre überhaupt nicht, was ſie iſt, wenn ſie eine vernünftige Ueberzeugung zulieſſe, die nicht auf irgend eine Art durch Räſonniren ſich gebildet hat. Der Ausſpruch eines Kirchenvaters: „Gott will geſucht ſeyn", nämlich geſucht durch verſtändiges Nachſinnen und Forſchen, behält auch in der Philoſophie volle Gültigkeit, wenn man nur vom Verſtande nicht mehr erwartet, als er leiſten kann, und nicht dem Syllogismus eine Ueberzeugungskraft zutrauet, die ihm die Logik ſelbſt abſpricht. Was man neuerlich von einer dem Menſchen angebornen Gotteserkenntniß geſagt hat, iſt nur inſofern wahr, als alles, was die Vernunft in ſich ſelbſt trägt, dem menſchlichen Geiſte angeboren iſt. Aber nur durch Räſonniren kommt die Vernunft zum Bewußtſeyn ihrer ſelbſt. Nur durch Räſonniren wird die Idee des Göttlichen in dieſem Bewußtſeyn hervorgelockt. Durch bündige, von den allgemeinen Erkenntnißprincipien ausgehende Schlüſſe werden nicht nur die irrigen Meinungen abgewehrt, die das religiöſe Bewußtſeyn verdunkeln und der Kraft der wahren Idee des Göttlichen entgegenwirken; auch der Glaube, den kein Syllogismus zu ſchaffen vermag, geht inſofern von Schlußreihen aus, als der forſchende Verſtand, der von mehreren Erkenntnißpunkten den Auslauf nimmt, um das Problem des Urſprungs der Welt und der Beſtimmung des Menſchen zu löſen, durch Schlüſſe auf einen problematiſchen Begriff von Gott geräth, und erſt im Beſitze eines ſolchen Begriffes ſeyn muß, ehe der Menſch, der ſeiner Vernunft vertrauet, an den wahren Gott glauben kann. Aber man ſchiebt dieſen Schlußreihen eine falſche Bedeutung unter, wenn man in ihrer logiſchen Bündigkeit den entſcheidenden Ausſchlag auf der Wage der Gründe und Gegengründe ſucht. Wenn das Gefühl, das von der höchſten Vernunftidee ausgeht, und eine höhere Autorität hat, als der Verſtand, nicht in die Wagſchale fällt, in der die logiſchen Glaubensgründe liegen, ſo ſchweben die Zweifelsgründe mit den Glaubensgründen im Gleichgewicht. Der Verſtand kann dann zum Beſchluſſe nichts weiter ausſprechen, als ſein trockenes: „Ich weiß nicht.“ Daher muß die Vernunft völlig wach ſeyn, wenn die Schlußreihen, die zum religiöſen Vernunftglauben führen, ihr Ziel erreichen ſollen. Dieſes Ziel iſt der Uebergang der logiſchen Reflexion in den unmittelbaren Vernunftact, der die eigentliche Ueberzeugung bewirkt. Die Vernunft iſt aber nur dann völlig wach, wenn ſie im Bewußtſeyn ihrer ſelbſt ſich ſcharf unterſcheidet von der Sinnlichkeit, aus der die meiſten unſrer Vorſtellungen abſtammen. Alle Zweifelsgründe, die dem religiöſen Vernunftglauben entgegenwirken, gehen von der Sinnlichkeit aus. Das Vertrauen, das der denkende Geiſt dem Zeugniſſe der Sinne nicht entziehen ſoll, ſo lange von Dingen die Rede iſt, die in die Sinne fallen, wird zu einem unvernünftigen Vertrauen, wenn man die Sinne den letzten Ausſpruch bei der Betrachtung des Ueberſinnlichen thun läßt, alſo, wenn man bei dieſer Betrachtung die äuſſere

Erfahrung höher anſchlägt, als das unmittelbare Bewußtſeyn, das die Vernunft von ſich ſelbſt hat; denn die überzeugende Kraft der Schlüſſe, die ſich auf äuſſere Erfahrung gründen, geht in einen blinden Glauben an die Sinnlichkeit über, wenn ſie die höhere Ueberzeugung niederſchlägt, die unmittelbar aus der Vernunft ſtammt. Aber vom natürlichen Glauben an die Sinnlichkeit gehen die meiſten Schlüſſe des gemeinen Menſchenverſtandes aus. Der gemeine Menſchenverſtand hält ſich daher gewöhnlich auch beim Nachdenken über Dinge, die nicht in die Sinne fallen, für recht geſunden Verſtand, wenn er nur immer auf die äuſſere Erfahrung fußt. Schon deßwegen kann ein Vernunftglaube, der aus der Erhebung der Vernunft über die Sinnlichkeit ſtammt, nicht wohl Volksglaube werden. Wer nicht der äuſſeren Erfahrung, auf die ſich der größte Theil unſers menſchlichen Wiſſens beſchränkt, den Rücken zukehren kann, den findet die Philoſophie nicht auf dem Standpunkte der höheren Ueberzeugung, wo ſie ihn erwartet.

Man kann die Schlußreihen, die durch den Uebergang einer mittelbaren oder discurſiven Ueberzeugung, die ſich auf die Elemente des menſchlichen Erkennens gründet, in die unmittelbare, die in der Vernunft über das Erkennen und

Wiſſen erhaben iſt, zu religiöſen Glaubensgründen werden, in zwei *Hauptclaſſen* abtheilen. In die erſte Claſſe gehören die bloß *theoretiſchen* Schlüſſe, auf welche das Moraliſche in unſerm Bewußtſeyn nur ſo vielen Einfluß hat, als zu jeder wahrhaft religiöſen Betrachtung gehört. Dieſe Schlüſſe laſſen ſich wieder in eigentlich *metaphyſiſche* und in *empiriſche* unterabtheilen. Die zweite Claſſe umfaßt die *moraliſchen* Schlüſſe, denen dasjenige unmittelbar zum Grunde liegt, was wir überhaupt das Moraliſche in unſerm Bewußtſeyn nennen dürfen. Zu dieſem Moraliſchen in der weiteren Bedeutung des Worts gehört auf der einen Seite das allgemeine Verlangen nach einer Art von *Glückſeligkeit* inſofern, als wir auch in dieſem Verlangen einen Theil unſrer Beſtimmung erkennen, über die uns ein unmittelbares Bewußtſeyn belehrt. Aber in dieſem Bewußtſeyn erkennen wir auch als das zweite und höhere Element des Moraliſchen ein Geſetz der *Uneigennützigkeit*, dem der Glückſeligkeitstrieb ſich unterwerfen ſoll. In dieſen beiden Beziehungen unterſcheiden ſich auch zwei Arten von moraliſchen Gründen des religiöſen Glaubens. Aber alle dieſe Unterſcheidungen ſind nicht als ſtreng ſyſtematiſche Abſonderungen zu verſtehen. Sie erleichtern nur die logiſche Ueberſicht der Schlußreihen, die ſämmtlich in einander eingreifen und ſich gegenſeitig auf einander beziehen, wenn die Idee des Göttlichen das Licht auf ſie wirft, durch das ſie zu religiöſen Beweisgründen werden.

Eigentlich metaphyſiſche Schlüſſe führen zum religiöſen Vernunftglauben im Sinne des reinen Theismus, wenn wir die unmittelbare Ueberzeugung, die wir durch unſre Vernunft von einem Ewigen und Urwirklichen haben, ohne welches alle relative Wirklichkeit nichts wäre, vergleichen mit dem, was dieſe unſre Menſchenvernunft von ſich ſelbſt weiß. Denn da dieſe Vernunft durch ſich ſelbſt erkennt, daß ſie, als ſubjective Menſchenvernunft, bedingt und beſchränkt, und an einen körperlichen Organismus gebunden iſt, aus dem ſie ſich nur nach und nach zum Bewußtſeyn ihrer ſelbſt entwickelt hat, ſo kann ſie ſich ſelbſt nicht verwechſeln mit dem Ewigen und unbedingten Urwirklichen, wovon ſie eine nothwendige Vorſtellung in ſich trägt. Sie muß ſich alſo als eine aus dem Urwirklichen entſprungene Vernunft denken, auch nachdem ihr klar geworden, daß ſie auf jede Deduction ihres Urſprungs Verzicht thun muß. Die Kritik des Abſolutismus hat uns gelehrt, daß alle, auch die pantheiſtiſchen Verſuche, das Endliche aus dem Unendlichen zu deduciren, ſich ſelbſt zerſtören. Nun kann aber die Vernunft, die ſich ſelbſt als das Auge unſers individuellen Geiſtes erkennt, einem ſkeptiſchen Dilemma nicht ausweichen, daß ſie räſonnirend ſich ſelbſt vorlegt. Entweder iſt Vernunft überhaupt das Höchſte im Daſeyn, alſo die Urwirklichkeit eine Urvernunft, oder die ſich ſelbſt erkennende Menſchenvernunft iſt entſprungen aus einer ewigen Unvernunft, einem von ſich ſelbſt nichts wiſſenden Etwas, das der Atheiſt ewige Natur, der Pantheiſt das Abſolute nennt. Der Pantheiſt unterſcheidet ſich in dieſer Hinſicht von dem Atheiſten nur dadurch, daß er, wie wir ſchon oben ſahen, mit dem allgemeinen Sprachgebrauche und ſeinem eignen Bewußtſeyn ſich entzweiend, einer blinden, von ſich ſelbſt nichts wiſſenden, und erſt in der Form eines körperlichen Organismus Bewußtſeyn erzeugenden Urthätigkeit, auch den Titel Vernunft beilegt, der ihr noch weniger gebührt, als dem thieriſchen Inſtincte. Daß der atheiſtiſche und der pantheiſtiſche Dogmatismus ohne willkürliche Vorausſetzungen, die über die Grenzen des menſchlichen Wiſſens hinausgreifen, nicht zu Stande kommt, muß man eingeſehen haben, wenn die Wiſſenſchaft von dieſer Seite dem wahrhaft religiöſen Vernunftglauben kein unüberſteigliches Hinderniß in den Weg legen ſoll. Aber das Uebergewicht der Wahrſcheinlichkeitsgründe fällt doch auf die Seite des Atheismus, wenn die Vernunft in der Betrachtung ihrer ſelbſt ſich nicht über die Erfahrung erhebt. Es iſt möglich, vielleicht wahrſcheinlich, daß man immer mehr Verzicht thun wird auf die Verſuche, das Denken aus Naturgeſetzen zu erklären, je weiter die empiriſche Pſychologie zugleich mit der Phyſik fortſchreitet. Aber damit wird wenig gewonnen ſeyn, um die Meinung zu entkräften, daß doch vielleicht in den Tiefen der Natur, die kein menſchlicher Sinn durchdringt, das Materielle mit dem Geiſtigen urſprünglich einerlei ſei; denn dieſe Meinung hat die ganze Naturgeſchichte des menſchlichen Geiſtes für ſich. Mag die Vernunft ſich ſelbſt noch ſo ſcharf von der materiellen Natur unterſcheiden; immer bleibt die alte Thatſache unerſchüttert ſtehen, auf die der Materialismus und Atheismus ſich berufen. So lange wir noch von keiner andern Vernunft pſychologiſche Kunde haben, als von der menſchlichen, die in einem phyſiſch gezeugten Körper erſt mit dieſem Körper nach und nach ſich entwickelt, und die ſo leicht wieder durch eine Störung des Organismus in dieſem Körper das Bewußtſeyn ihrer ſelbſt verliert, wird uns von der Erfahrung die Vermuthung aufgedrungen, daß die Vernunft nichts anders ſei als entweder eine räthſelhafte, zur materiellen Natur gehörende Lebenskraft, oder eine beſondre Naturthätigkeit, in welcher mehrere Naturkräfte, die wir in andrer Hinſicht unterſcheiden, zuſammenwirken. Wer alſo nicht der Erfahrung den Rücken zukehren will, wenn von überſinnlichen Dingen die Rede iſt, wird auch durch die Selbſtbetrachtung der Vernunft nicht beſtimmt werden, an eine göttliche Urvernunft zu glauben, aus der die menſchliche Vernunft entſprungen ſeyn muß, wenn das Licht nicht aus der Finſterniß geboren, der Gedanke, der im Bewußtſeyn Wahrheit und Irrthum ſcheidet, nicht Erzeugniß einer blinden Urthätigkeit, oder von ſich ſelbſt nichts wiſſender Kräfte ſeyn ſoll. Aber durch ſich ſelbſt ſtößt die helle, von atheiſtiſchen und pantheiſtiſchen Sophismen nicht verblendete Menſchenvernunft die Meinung von ſich, daß ſie das Kind einer ewigen Nacht ſei. Unbegreiflich iſt ihr ihr Urſprung, aber nicht zweifelhaft ihre Würde. Sich ſelbſt unerklärbar, erkennt ſie in ſich ſelbſt eine myſtiſche Hindeutung auf eine Urvernunft, ein ewiges Licht der Wahrheit, eine denkende Urquelle unſrer vernünftigen Vorſtellungen vom Wahren und Guten. Der Verſtand, der nicht ruht, und nicht ruhen darf, wo uns an vernünftiger Ueberzeugung gelegen iſt, ſucht ſich nun einen klaren Begriff von dieſer ewigen und höchſten Vernunft zu machen. Er wird bald bemerken, wenn er die Grenzen der menſchlichen Faſſungskraft nicht verkennt, daß dieſer Begriff immer myſtiſch bleibt inſofern, als auch durch ihn das Begreifliche im Unbegreiflichen ſich verliert. Aber ähnlich der menſchlichen Vernunft muß die Urvernunft ſeyn, weil ſie ſonſt gar keine Vernunft wäre. Unſre ſich ſelbſt erkennende Vernunft kann ſich nicht trennen von dem Bewußtſeyn, in welchem ſie ſich erkennt. Alſo muß auch die Urvernunft, auf welche die menſchliche Vernunft myſtiſch hindeutet, ſich ihrer ſelbſt bewußt ſeyn, weil ſie ſonſt gar keine eigentliche Vernunft wäre. Aber auf eben dieſem Bewußtſeyn, in dem die menſchliche Vernunft ſich ſelbſt erkennt, ruht die ganze moraliſche Würde des Menſchen. In ihr iſt das Gute mit dem Wahren auf eine ſolche Art vereinigt, daß wir nichts Höchſtes denken können, das nicht heilig, nicht der würdige Gegenſtand der höchſten Verehrung wäre. Im Bewußtſeyn dieſes Zuſammenhanges der Begriffe wird dem menſchlichen Geiſte die Stimme vom Himmel vernehmlich, oder, ohne Bild geſprochen, die wahre Idee des Göttlichen tritt mit ihrer unmittelbar überzeugenden Kraft in die Reihe unſrer Vorſtellungen ein, und nöthigt uns, in den empiriſchen Zweifeln, die der religiöſen Ueberzeugung entgegenwirken, nur einen Beweis der Unvollkommenheit unſers Erkenntnißvermögens zu erkennen. Dann bequemt ſich auch der Verſtand, der ſich von überſinnlichen Dingen überhaupt nur unvollkommene Begriffe machen kann, leicht zu der natürlichſten Erklärung des Zuſammenhangs unſrer Vernunft, des Göttlichen in unſrer Subjectivität, mit der Entſtehung und Entwickelung unſers phyſiſchen Daſeyns. Undurchdringlich bleibt das Dunkel dieſer Entſtehung und Entwickelung, ungeachtet aller luftigen Hypotheſen des Atheismus und des Pantheismus. Aber wenn unſre Vernunft göttlichen Urſprungs iſt — obgleich wir auch davon nichts begreifen, wie überhaupt etwas aus Gott entſpringen kann —, ſo muß das Natürliche mit dem Göttlichen zuſammenhängen, und unſre menſchliche Vernunft muß auf irgend eine Art aus dem Unendlichen eingetreten ſeyn in die Schranken unſrer menſchlichen Endlichkeit, der mit der phyſiſchen Zeugung anfängt. Gebunden in dieſen Schranken durch den körperlichen Organismus, weiß die Vernunft anfangs noch nichts von ſich ſelbſt. Aber ſie entbindet ſich durch ſich ſelbſt aus eben dieſem Organismus, und erkennt nun ſich ſelbſt in der natürlichen Verbindung mit dieſem Organismus, wenn der Menſch als ein geiſtig-phyſiſches Ganzes über ſich ſelbſt das unerſchöpfliche Urtheil ausſpricht: „Ich bin und ich denke.“ Doch die weitere Ausführung dieſer religiöſen Selbſtbetrachtung der Vernunft gehört zur Kritik der Vernunftmäßigkeit des Glaubens an perſönliche Unſterblichkeit der menſchlichen Seele. In den wahren Begriff von einer göttlichen Vernunft muß aber auch alles, was die Pſychologie Seelenkraft nennt, inſofern mit aufgenommen werden, als die Vernunft ohne dieſe, in unſern Theorien von ihr unterſchiedenen Seelenkräfte von ſich ſelbſt nichts wüßte, und keine wirkliche Vernunft wäre.

Durch *empiriſche* Schlüſſe ſteigt der menſchliche Verſtand von der Betrachtung der Natur, wie ſie in die Sinne fällt, zu der wahren Idee des Göttlichen hinauf, wenn er die phyſiſche Entſtehung des menſchlichen Daſeyns, wenigſtens anfangs, aus dem Geſichte verliert. Aber ehe wir in das Gebiet der *Phyſikotheologie* eintreten, müſſen wir die neue Bedeutung, die dieſes Wort in den Schulen des reinen Theismus erhalten hat, wohl unterſcheiden von der älteren, die mit der natürlichen Entſtehung des Heidenthums zuſammenhängt und in den Schulen des philoſophiſchen Hylozoismus ſich weiter entwickelt hat. Denn das ganze Heidenthum iſt ja phyſikotheologiſcher Glaube in allen ſeinen Beziehungen auf vernünftige, dem Menſchen ähnliche Naturen, die in der allgemeinen Natur der Dinge walten und wirken. Aber dieſer phyſikotheologiſche Glaube iſt in ſeiner Wurzel nicht teleologiſch. Er iſt nicht von Bewunderung der Ordnung und Zweckmäßigkeit ausgegangen, die uns aus den materiellen Naturerſcheinungen anſpricht. In der Kritik des mythiſchen Hylozoismus iſt hinlänglich erläutert, wie der menſchliche Geiſt durch den Eindruck, den die Natur auf ihn macht, beſtimmt wird, hinter den materiellen Erſcheinungen geiſtige Individualitäten zu ſuchen, die nach menſchlicher Art empfinden und denken. Aber wenn die Phantaſie einmal Götter geſchaffen und die Natur mit dieſen Göttern bevölkert hat, liegt dem aufmerkſameren Naturbeobachter keine Meinung ſo nahe, als dieſe, nach welcher auch die Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur für ein Werk des Verſtandes der Götter, oder einiger unter ihnen, angeſehen wird. Erweitert dann die Phantaſie ihre Schöpfung bis zum Begriffe von einem Urgotte, der an der Spitze der Götter ſteht, ſo kann auch dieſem Urgotte vorzugsweiſe, mit der Regierung der Welt, die Ordnung zugeſchrieben werden, in der die körperlichen Dinge ſich geſtalten und bewegen. Man bewundert dann in dieſer Ordnung nach Belieben den Verſtand Eines Gottes, oder mehrerer Götter. Aber auch die philoſophiſche Phyſikotheologie und Teleologie kann ſich mit dieſer mythiſchen befreunden, wie zum Beiſpiel in der ſtoiſchen Schule. Der Begriff von einem Urgotte kann auf dieſe Art dem reinen Theismus auch in moraliſcher Hinſicht ſo nahe gerückt werden, daß man an eine göttliche Weisheit glauben lernt, in der ſich ein übermenſchlicher Verſtand mit moraliſcher Güte verbindet, und deren Zwecke wahrhaft gute Zwecke ſeyn müſſen. Es fragt ſich nun, ob die Phyſikotheologie überhaupt den unbefangenen Verſtand weiter führen kann, als bis zum Hylozoismus, wenn ſie bei den Schlüſſen ſtehen bleibt, die nur von der Bewunderung der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natureinrichtungen ausgehen.

Unſre neueren Phyſikotheologen, unter ihnen die beiden trefflichen Reimarus, brachten den höheren Begriff von Gott ſchon mit, als ſie betrachtend vor die Natur traten, und in der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natureinrichtungen einen göttlichen Verſtand erkannten. Durch das Chriſtenthum an dieſen höheren Begriff gewöhnt, und ihn feſt haltend, auch wenn ſie naturaliſtiſch ſich gegen den chriſtlichen Offenbarungsglauben erklärten, unterſuchten ſie nicht weiter, ob ihr Theismus aus der Naturbetrachtung allein entſprungen ſeyn könne. Denn wenn man ihre teleologiſchen Schlüſſe gelten läßt, folgt daraus nichts weiter, als, daß keine blinde Nothwendigkeit, alſo ein Verſtand, der nicht ohne Bewußtſeyn iſt, in der Natur eine Ordnung geſtiftet hat, die zur Erhaltung conſtanter Formen des irdiſchen Lebens dient, und die am bewundernswürdigſten in den organiſchen Formen erſcheint, die ſich wie Kunſtgebilde dem Beobachter darſtellen. Durch dieſe Schlüſſe kann aber nicht einmal bewieſen werden, daß der Verſtand, der aus der Natur zu uns ſpricht, der Verſtand eines einzigen Gottes iſt. Selbſt dann kann er ein vereinigter Verſtand mehrerer Götter ſeyn, wenn wir den Begriff vom wahrhaft Göttlichen ſo tief herabſetzen, daß wir eine Ordnung ſchon darum göttlich nennen, weil ſie zur Entwickelung und Erhaltung beſtimmter Formen dient, in denen die irdiſche Animalität ſich eines Lebens erfreuet, in dem auch der Schmerz eine ſo große Rolle ſpielt, und das ſo oft unter dem Schmerze erliegt. Alles, was uns als Anomalie in der Natur erſcheint, die Abweichungen der Natur von ihrer Regel, die Mißgeburten aller Art, die mannigfaltigen Störungem der Zeichen einer göttlichen Vorſehung durch die feindſeligen Wirkungen der Elemente, und alles, was ſonſt noch in der Ordnung der Natur gegen den Glauben an eine göttliche Vorſehung zu ſtreiten ſcheint, erklärt ſich leichter, wenn man entweder an mehrere Götter, oder an einen beſchränkten Gott glaubt, die nicht alles ändern konnten; was die Geſetze einer ewigen Materie mit ſich bringen. Der höchſte Begriff, zu dem die Phyſikotheologie hinaufführen kann, iſt der Begriff von einer wahrhaft vernünftigen, alſo ihrer ſelbſt ſich bewußten und in ihrem Verhältniſſe zu einer ewigen Materie ſehr wichtigen, aber auch durch dieſe Materie beſchränkten Weltſeele. Ein abſoluter Gott, ein Schöpfer und unbeſchränkter Beherrſcher der ganzen Natur liegt auſſerhalb des Geſichtskreiſes einer Phyſikotheologie, die nur durch empiriſche Schlüſſe begründet ſeyn will. Eine ſolche Phyſikotheologie darf ſich auch nur einer vernünftigen Vermuthung oder eines Wahrſcheinlichkeitsglaubens rühmen, weil immer denkbar bleibt, daß wir nur aus Mangel einer hinreichenden Kenntniß des Innern der Natur und ihrer Geſetze genöthigt werden, zur Erklärung gewiſſer Naturerſcheinungen einen denkenden Naturgeiſt vorauszuſetzen. Keine Phyſikotheologie kann den Skeptiker widerlegen, der als Phyſiker den Grundſatz nicht aufgeben will, in der Natur müſſe alles natürlich zugehen. In der Natur, ſagt der conſequente Atheiſt, iſt weder Ordnung, noch Unordnung. Was wir Ordnung in der Natur nennen, fährt er fort, iſt eine conſtante Gleichförmigkeit in den Wirkungen einiger Naturgeſetze; und was uns als zweckmäßige

Einrichtung in den Wirkungen dieſer Naturgeſetze erſcheint, iſt nothwendige Folge einer Zuſammenwirkung eben der Naturgeſetze in Erſcheinungen, die uns als zweckmäßig anſprechen, weil die Natur in ihnen ungefähr ſo verfährt, wie wir verfahren würden, um einen ähnlichen Zweck zu erreichen. Dieſe dogmatiſchen Ausſprüche des Atheismus ſind leicht zu entkräften; denn ſie gründen ſich auf die willkürliche Vorausſetzung, daß nichts in der Natur wirke, auſſer ihr ſelbſt, weil wir durch die Sinne nichts auſſer ihr erkennen. Aber vor dem Skeptiker, der aus Mangel an Kenntniß des Innern der Natur ſein Unvermögen bekennt, zu entſcheiden, ob nicht in der Natur alles bloß natürlich nach Geſetzen einer blinden Nothwendigkeit zugehe, muß die dogmatiſirende Phyſikotheologie verſtummen.

Wenn durch Naturbetrachtungen der Glaube an den wahren Gott geweckt und belebt werden ſoll, muß der Begriff von dieſem Gotte dem menſchlichen Verſtande ſchon auf einem andern Wege zugekommen ſeyn. Aber dann muß auch die Vernunft, in der höheren Bedeutung des Worts, wach ſeyn, und die Eindrücke, die unſer Geiſt von der Natur empfängt, müſſen durchdringen zu dem Bewußtſeyn, in welchem die menſchliche Natur über die thieriſche ſich erhebt. Hat der

Verſtand ſich ganz der Sinnlichkeit ergeben, ſo wird er, auch im Beſitze des wahren Begriffs von Gott, an irgend einem Theile der Schöpfung ſo wenig, wie der ehrliche la Lande, der Aſtronom, am geſtirnten Himmel, die Zeichen wahrnehmen, durch die der Urgeiſt dem endlichen Geiſte ſich kund thut. Aber der Senſualiſt, der alle Wahrheit auf ſinnliche Anſchauung zurückführt, und auch das Moraliſche im Menſchen nur für eine beſondre Art von Animalität erklärt, hat auch ſchon den wahrhaft *natürlichen* Standpunkt der Naturbetrachtung verlaſſen. Dem natürlich fühlenden Menſchen, durch den Eindruck, den die Natur auf ihn macht, zu einem Erſtaunen hingeriſſen, das er ſich ſelbſt nicht erklären kann, kündigt ſogleich die Vernunftidee des Unendlichen, wenn auch nur in einem myſtiſchen Gefühle, ſich an. Er wird, wenn auch nicht deutlich, einer unmittelbaren Beziehung der Natur auf das Unendliche ſich bewußt, und erkennt in dieſer Beziehung unmittelbar, daß eine materielle Natur nicht das wahrhaft Unendliche ſeyn kann. Indem er dieß erkennt, bringt ihm der Eindruck, den die Natur auf ihn macht, das Urtheil ab: „Etwas, das mehr iſt, als die materielle Natur, und mehr, als du ſelbſt, muß in den Dingen wirken, die deine Sinne rühren.“ Auch die täuſchende Naturvergötterung, die dem

Heidenthume zum Grunde liegt, hat ja durch dieſen unmittelbaren Ausſpruch der Vernunft den ihr eignen Myſticismus erhalten. Daher darf man ſagen, daß das Heidenthum den wahren Gott, den es nicht fand, doch ſuchte. Aber wenn der Verſtand einmal bis zum Begriffe vom wahren Gotte ſich erhoben hat, und die Einſicht gewonnen iſt, daß das Unendliche der Vernunft nicht genügt, ſo lange es nicht als das Höchſte in jeder Hinſicht gedacht wird, regt der Eindruck, den die Ordnung, die Macht, und die Schönheit der materiellen Natur auf den freien, von keinem irreligiöſen Vorurtheile verblendeten Geiſt machen, die Idee des Höchſten oder wahrhaft Göttlichen auf, und das Gemüth wird erfüllt von einer Begeiſterung, die aus der Vernunft ſtammt. Auf dieſem Standpunkte erſcheint uns die Natur in einem neuen Lichte. Kalte Schlüſſe ſind es dann nicht, was uns überzeugt, daß eine Allmacht, die von der höchſten Weisheit und Güte unzertrennlich iſt, in der Natur waltet. Wir glauben es, indem die Idee des Göttlichen, der wir vertrauen, unmittelbar durch ſich ſelbſt auch in dieſer Richtung des Verſtandes den Zweifel niederſchlägt. Die teleologiſchen Betrachtungen, die wir dann anſtellen, kommen der unmittelbaren Ueberzeugung nur zu Hülfe. Eine Zweckmäßigkeit, die keinem wahrhaft göttlichen Zwecke dient, kann uns ja doch nur zur Bewunderung, nicht zur Anbetung, aufregen; und eine wahrhaft göttliche Zweckmäßigkeit erkennen wir nicht in der materiellen Natur, auch wenn ſie uns als ein großes Kunſtwerk erſcheint, das eine Menge kleiner Kunſtwerke in ſich ſchließt, in denen nach bewundernswürdigen Geſetzen ein animaliſches und vegetabiliſches Leben ſich entwickelt und erhält. Wem die Natur ſchon ein Tempel Gottes iſt, den nur ſtören die Einwendungen nicht, welche die Natur ſelbſt gegen die teleologiſchen Endurtheile zu machen ſcheint, wenn wir in ihr ſo manches wahrnehmen, was mit unſern Begriffen von einer zweckmäßigen Einrichtung nicht im Einklange iſt. Auf dem höheren Standpunkte des religiöſen Glaubens, dieſes Glaubens, der anfängt, wo das Wiſſen endigt, ſind die Anomalien der Natur für den Verſtand nur Räthſel, zu denen eine höhere Weisheit den Schlüſſel hat, den ihr die menſchliche Wißbegierde abgewinnen möchte. Auf dieſem Standpunkte iſt das Zweckmäßige in der Natur, das uns ſo erſcheint, nur Symbol einer höheren Ordnung der Dinge. Selbſt der Widerſpruch zwiſchen dieſem Zweckmäßigen und dem Unzweckmäßigen, das der Verſtand nach menſchlichen Anſichten aus der Natur wegdemonſtriren möchte, kann den religiöſen Glauben an eine göttliche Weisheit beleben, wenn die Vernunft die Meinung von ſich ſtößt, daß in der Natur irgendwo der ewige Geiſt des Guten nicht walte. Der demonſtrirenden Teleologie darf man aber noch vorwerfen, daß ſie gewöhnlich die Schönheit der Natur aus dem Geſichte verliert, um nur im phyſikaliſchen Sinne von Ordnung und Zweckmäßigkeit zu reden. Eine tiefere Bedeutung liegt in dem Ausſpruche Kant's: „Schönheit iſt gleichſam die Chiffernſprache, in welcher die Natur zu uns ſpricht." In dieſer Chiffernſprache iſt alles Schöne der Natur andeutendes Zeichen einer geiſtigen Macht. Wir können dieſe Zeichen nicht auslegen zur Befriedigung unſers Verſtandes; aber wir erkennen im religiöſen Bewußtſeyn, daß es heilige Zeichen, wahre Hieroglyphen, ſind, durch die ein göttlicher Geiſt ſich uns zu vernehmen giebt, wenn wir wahrhaft menſchlich und nicht bloß räſonnirend uns bewußt werden, wie die Idee des Göttlichen mit dem Eindrucke, den die Natur auf uns macht, zuſammenwirkt im Gefühle der Ueberzeugung. Dieſe Ueberzeugung, die der kalte Skeptiker eine äſthetiſche Träumerei nennt, iſt vernünftiger Glaube.

Mit der religiöſen Betrachtung der Natur hängen die moraliſchen Begriffe, ohne welche überhaupt kein Glaube wahrhaft religiös iſt, ſo genau zuſammen, daß die phyſikotheologiſchen Schlüſſe, wenn ſie durch die Idee des Göttlichen eine überzeugende Kraft erhalten, leicht in eigentlich moraliſche Schlüſſe übergehen. Denn alle moraliſchen Schlüſſe gehen vom Bewußtſeyn einer Beſtimmung des Menſchen aus. Ob ein höherer Geiſt uns zu etwas beſtimmt hat, ſagt das moraliſche Bewußtſeyn unmittelbar nicht aus. Wir erkennen in dieſem Bewußtſeyn unmittelbar nur die Thatſache, daß unſre ganze ſubjective Natur nach einem Ziele ſtrebt. Aus dieſem Streben entwickelt der Verſtand die Frage: „Wozu iſt der Menſch da? Was iſt die Beſtimmung des Menſchen?“ Die erſte und natürlichſte Antwort iſt die bekannte, auf welche alle Syſteme der eigentlichen Glückſeligkeitsmoral verweiſen. Alles endliche Daſeyn iſt abhängig von etwas auſſer ihm. Es iſt nie etwas ganz in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt. Die endliche und fühlende Individualität fühlt alſo Bedürfniſſe, ein Verlangen nach etwas, das ihr fehlt. Je weniger der endlichen und fühlenden Individualität fehlt von demjenigen, deſſen ſie zur Ergänzung und Erhaltung ihres mangelhaften Daſeyns bedarf, oder zu bedürfen glaubt, und je mehr zu dieſem Fehlenden hinzukommt, deſto glücklicher fühlt ſie ſich, wenigſtens auf Augenblicke. Sich glücklich fühlen, ſich freuen, ſich in einem angenehmen Zuſtande befinden, ſeines Lebens genieſſen, ſind nur verſchiedene Ausdrücke für ein und daſſelbe Unerklärbare, das ſich nicht einmal weiter beſchreiben läßt, als durch Worte, die immer das zu Beſchreibende als ſchon bekannt vorausſetzen. Wie ein abſolut vollkommener Geiſt im Bewußtſeyn ſeiner Vollkommenheit abſolut glücklich oder ſelig ſeyn kann, davon haben wir wieder nur einen myſtiſchen Begriff. Aber aus dem Streben nach Glückſeligkeit läßt ſich das Gefühl der Glückſeligkeit ſelbſt nicht erklären; denn jenes Streben fängt an, wo der fühlenden Individualität etwas fehlt, das hinzukommen ſoll zu einer mangelhaften Glückſeligkeit, die aus der Lebensthätigkeit von ſelbſt entſpringt. Als eine ſolche, aus der höchſten Lebensthätigkeit von ſelbſt entſpringende und über alle Bedürfniſſe erhabene Glückſeligkeit denken wir uns die göttliche, wenn wir einen fühlenden Gott verehren; und einen gefühlloſen können wir nicht verehren, weil er keiner moraliſchen Eigenſchaft fähig wäre. Mögen alſo die Moralſyſteme, nach denen der Menſch nur um ſeiner Glückſeligkeit willen das Gute wollen und thun ſoll, noch ſo irrig in ihrem Princip ſeyn, ſo bleibt doch der Begriff von derjenigen Glückſeligkeit, deren nur ein denkender Geiſt fähig iſt, ein wahrhaft *moraliſcher* Begriff. Ein Leben ohne Leid und Freude iſt nur ein Pflanzenleben. Ein Menſch, den das Gute nicht freuet, iſt kein guter Menſch. Ein Gott ohne Seligkeit iſt kein lebendiger Gott. Da nun alles endliche und fühlende Daſeyn nach Glückſeligkeit ſtrebt, und da auch der Menſch, der das Gute nicht bloß in der Abſicht will und thut, um glücklicher dadurch zu werden, doch auch ſeine innige Freude am Guten hat, und in ſeinem natürlichen Streben nach Glückſeligkeit ſeine natürliche Beſtimmung erkennt; ſo entſteht die Frage: Woher dieſe Beſtimmung, ohne die kein endliches Daſeyn ein fühlendes ſeyn kann? Aus welcher ewigen Lebensquelle iſt dieſes unendliche Streben entſprungen? Die bekannten Antworten des Atheismus und des Pantheismus genügen nicht nur dem wahrhaft religiöſen Bedürfniſſe nicht; ſie werden auch ſchon von dem kalten Verſtande zu den übrigen, die Grenzen des menſchlichen Wiſſens überfliegenden und ſich ſelbſt widerſprechenden Sophismen verwieſen, von denen in der Kritik des Atheismus und Pantheismus die Rede war. Aber wie ſoll eine Philoſophie, die vor den Grenzen des menſchlichen Wiſſens ſtehen bleibt, den Skeptiker widerlegen, der die Möglichkeit einer göttlichen Weltregierung nicht leugnet, aber auch nicht einzuſehen bekennt, warum nicht aus dem Schooße des unerforſchlichen Innern der

Natur mit den organiſchen Formen der Animalität auch die Luſt und Unluſt im Lebensgefühle und zugleich der mächtige Trieb nach einem dauerhaft angenehmen Lebenszuſtande ſolle hervorgehen können, wenn auch nur blinde Nothwendigkeit in der Natur waltete?

Der Glaube, der aus der Vernunftidee des Göttlichen entſpringt, muß auch in dieſem Labyrinthe den Verſtand zurechtweiſen. In dem höchſten Lebensgefühle des denkenden Geiſtes liegt das Streben nach einer Glückſeligkeit, die eben ſo verſchieden iſt von dem Wohlbefinden des Wurms, wie die Vernunft von dem thieriſchen Inſtinkte. Aber alles Streben nach Glückſeligkeit, von der niedrigſten bis zur höchſten, iſt urſprünglich eine und dieſelbe Wirkung des gefühlten Mangels, ohne welchen keine fühlende Individualität eine endliche iſt. Die Freude ſelbſt iſt urſprünglich ein und daſſelbe Gefühl auf allen Stufen der Animalität und der höheren Geiſtigkeit. Nun wäre aber ohne dieſes Gefühl auch der höchſte Geiſt nicht der Gott, der ſich uns in der Vernunft durch die höchſte der Ideen kund thut; denn von einem abſolut vollkommenen Weſen, das nicht ſelig wäre im Gefühle ſeiner Vollkommenheit, können wir uns keinen vernünftigen Begriff machen, weil moraliſche Vollkommenheit ohne Gefühl ein Unding iſt, und die Luſt am Guten zur moraliſchen Vollkommenheit gehört. Faſſen wir nun das allgemeine Drängen und Streben der fühlenden Weſen, die nicht Gott ſind, nach einer Glückſeligkeit, von der ſie nur einen Theil erreichen, im Bewußtſeyn des wahrhaft Göttlichen auf, ſo können wir uns zwar immer noch hypothetiſch vorſtellen, daß dieſes alles nur Wirkung einer blinden Naturnothwendigkeit ſei; aber die Idee des Göttlichen ſelbſt duldet dieſe Vorſtellung nicht. Sie dringt dem Verſtande das Urtheil ab, daß die Urquelle aller Freuden und alles Strebens nach Freude im endlichen Daſeyn ein abſolut ſeliger Geiſt ſeyn müſſe, dem die vernunftloſe Animalität jeden Genuß ihres traumartigen Daſeyns verdankt, ohne es zu wiſſen, und dem der denkende Geiſt im Bewußtſeyn ſeiner höheren Beſtimmung wirklich dankt. Dieſer Trieb, einer überirdiſchen Macht zu danken für den Lebensgenuß, der uns aus der ganzen Natur zuſtrömt, liegt ſo tief im Menſchen, und hängt ſo mit den übrigen moraliſchen Gefühlen zuſammen, daß er ſogar in den falſchen Religionen als eines ihrer edelſten Elemente erſcheint. Je mehr das Moraliſche in einer Religion ſich läutert, deſto reiner wird auch dieſer Dank. Aber auch verſchmähend einen Genuß, der nicht mit dem Bewußtſeyn der Würde der menſchlichen Natur übereinſtimmt, erkennen wir doch, wenn wir nicht einem Syſteme, etwa dem Kantiſchen, oder Fichteſchen, zu Ehren uns ſelbſt täuſchen, in uns die Luſt der Liebe zum Guten, und den Werth eines Lebensgenuſſes, der ſich der göttlichen Seligkeit nähert. Von dieſem beglückenden Gefühle erfüllt, vermag man nicht zu denken, daß die Macht, aus der alle Freuden des Daſeyns entquillen, eine andere ſeyn könne, als der abſolute, in ſeiner moraliſchen Vollkommenheit ſelige Urgeiſt. So wird der Dank zur eigentlichen Anbetung. An den wahren Gott glaubend, vermißt man ſich dann nicht weiter, ergründen zu wollen, warum der unverſchuldeten Leiden — denn wenigſtens leiden doch alle vernunftloſen Naturen und auch der Menſch in ſeiner erſten Kindheit, ſo viel wir wiſſen, unverſchuldet — ſo viele und furchtbare ſind. Man glaubt dann auch an eine göttliche Gerechtigkeit, die auf das irdiſche Leben ein andres folgen läßt, und jedem fühlenden Weſen im ganzen Laufe ſeiner Beſtimmung ſo viele Freuden zutheilt, daß jedes, wenn es dieſes Ganze durchſchauen könnte, für das Glück des Lebens den Urheber aller Dinge preiſen müßte. Aber wer ſich ſchon gewöhnt hat, kein Urtheil vernünftig zu finden, das er nicht aus unbezweifelten Vorderſätzen durch einen Schluß erhärten kann, wird auch dieſen Ausſpruch der

Vernunft für eine Phraſe halten, in der ein gutmüthiges und nichts beweiſendes Gefühl ſich ausſpricht c).

Ein noch weiteres Feld zu Betrachtungen, die den religiöſen Glauben nach dem Princip des reinen Theismus wecken und beleben, öffnet ſich dem vorurtheilsfreien Verſtande, wenn wir das eigentlich und im höheren Sinne Moraliſche, dem das natürliche Verlangen nach Glückſeligkeit nur als weſentlicher Beſtandtheil eines moraliſchen Daſeyns überhaupt in der endlichen und fühlenden Individualität zum Grunde liegt, zum Gegenſtande des beſonnenſten Selbſtdenkens machen. Denn dieſes eigentlich Moraliſche, das nicht von dem natürlichen Glückſeligkeitstriebe ausgeht, iſt das Ehrwürdige, das auch den höchſten Geiſt, nach dem Princip des reinen Theismus, zum Gegenſtande einer vernünftigen Anbetung macht, und die Religion mit einer Tugend verſchwiſtert, der die Pflicht wahrhaft heilig iſt. Aber wir haben auch ſchon geſehen, daß nach einer Moral, die nur Glückſeligkeitslehre ſeyn will, die Heiligkeit der Pflicht vor dem aufgeklärten Verſtande ſich ſelbſt zerſtört, wenn das Wort mehr bedeuten ſoll, als eine beſchränkte Autorität, der man vernünftigerweiſe nur ſo lange huldigt, als es dem höchſten Geſetze der Selbſterhaltung gemäß iſt. Hier kommen wir alſo auf den Punkt zurück, wo ein Princip der Uneigennützigkeit, das ſich auf keinen Glückſeligkeitstrieb zurückführen läßt, gegen die Argumentationen der Glückſeligkeitsmoral behauptet werden muß, wenn die wahre Religion nicht ihre feſteſten Stützen im aufgeklärten Bewußtſeyn entbehren ſoll. Aber dieſe Moral der Uneigennützigkeit, über die wir uns noch weiter verſtehen müſſen, ſchließt auch die Anerkennung einer moraliſchen Freiheit in ſich, die, über die natürliche Cauſalverbindung der Dinge im Weltall erhaben, das menſchliche Daſeyn noch auf eine andre Art, als durch die natürliche Weltordnung, mit dem göttlichen Urgeiſte unmittelbar verbindet.

In den Grenzen der Religionsphiloſophie iſt kein Raum zu einer umſtändlichen Erneuerung des alten Streits des Determinismus mit dem Indeterminismus. Aber die Hauptpunkte dieſes Streits müſſen hier in Erinnerung gebracht werden. Das Erſte, worauf es dabei ankommt, iſt eine pſychologiſche Thatſache, die der Indeterminiſt behauptet, und der Determiniſt leugnet. Nach der Selbſtanſicht des Determiniſten gehen alle Beſtrebungen des menſchlichen Geiſtes von einer Thätigkeit aus, die wir in gewiſſer Hinſicht Trieb, in andrer Hinſicht eigentlichen

Willen nennen. Was den Trieb erregt, iſt immer ein Bedürfniß, und dieſes Bedürfniß hat entweder in der menſchlichen Natur, wie in der thieriſchen, keinen andern Gegenſtand, als Erhaltung und Erweiterung eines angenehmen Lebenszuſtandes, oder es iſt in Beziehung auf den moraliſchen Begriff vom Guten eine beſondere Liebe zum Guten. Da nun, fährt die determiniſtiſche Lehre fort, der Glückſeligkeitstrieb in der vernünftigen Individualität entweder, wie in der vernunftloſen, unwiderſtehlich mit innerer Nothwendigkeit wirkt, oder in der vernünftigen Individualität verbunden iſt mit einer beſondern Liebe zum Guten, die ebenfalls mit innerer Nothwendigkeit wirkt, ſo wird ſchon dadurch das vernünftige Wollen nicht weniger, als das vernunftloſe Streben in der thieriſchen Natur, nothwendig determinirt. Durch die mancherlei Reize, die den Glückſeligkeitstrieb erregen, zertheilt er ſich in mehrere Triebe oder Begierden, die mit einander in Streit gerathen können. In der thieriſchen Natur giebt dann die ſtärkere Begierde unmittelbar den Ausſchlag; in der menſchlichen Natur aber kommt noch der Streit der intellectuellen Vorſtellungen, ſowohl unter einander, als mit den blinden Begierden, und der egoiſtiſchen Triebe mit der Liebe zum Guten, hinzu. Dadurch bildet ſich der eigentliche Wille, den wir frei nennen, und der immer Vernunft vorausſetzt. Aber dieſer vernünftige Wille folgt immer vernünftigen Vorſtellungen, oder wenigſtens Vorſtellungen, die man für vernünftig hält. Schon dieſe Vorſtellungen folgen wieder mit innerer Nothwendigkeit eine auf die andere nach unabänderlichen Geſetzen unſers Vorſtellungsvermögens; und ſchon dadurch wird jede vernünftige Handlung determinirt, daß ſie von Vorſtellungen ausgeht, die wir im Augenblicke des Handelns hatten und haben mußten. Aber die moraliſchen Vorſtellungen ſind auch ſämmtlich von Gefühlen begleitet, und wirken daher nothwendig mit einer gewiſſen Intenſität. Von der Intenſität der Idee des Guten hängt am meiſten ab, ob der Menſch, wenigſtens ſeiner Meinung nach, handelt, wie er ſoll. Aber auch ein Uebergewicht von Urtheilen, die bei dem vernünftigen Handeln als Gründe gegen andre Gründe abgewogen werden, bewirkt nothwendig einen Entſchluß, wenn die intellectuellen Vorſtellungen überhaupt ſchon ein Uebergewicht über die blinden Triebe und Gefühle erhalten haben. Und weiter nichts, als das Vermögen, durch intellectuelle Vorſtellungen die blinde Begierde zu überwinden, oder ihr eine verſtändige Richtung zu geben, iſt nach dieſer Lehre die moraliſche Freiheit, der alſo in jeder Hinſicht pſychologiſche Nothwendigkeit zum Grunde liegt.

Wäre nun dieſe pſychologiſche Nothwendigkeit wirklich ſo bündig demonſtrirt, wie es ſich aus der determiniſtiſchen Zergliederung des menſchlichen Willens zu ergeben ſcheint, ſo hätten die metaphyſiſchen Unterſuchungen über die Möglichkeit der Freiheit nicht nur kein praktiſches Intereſſe; auch die Religionsphiloſophie müßte dann Verzicht auf die Schlußreihen thun, die vom Bewußtſeyn unſerer moraliſchen Freiheit zum Glauben an eine göttliche Urfreiheit hinaufführen.

Aber ſo vornehm lächelnd auch einige pſychologiſche Determiniſten herabſehen mögen auf uns Andere, die in der moraliſchen Freiheit des Menſchen mehr erkennen, als einen verſtandesmäßigen Willensact, dem eine pſychologiſche Nothwendigkeit zum Grunde liegt, fällt doch das Willkürliche dieſer Lehre ſogleich ins Auge, ſobald man bemerkt, daß ſie gerade den Punkt im Bewußtſeyn nicht trifft, auf welchem der wahre Begriff von moraliſcher Freiheit ruht. Denn gegen die pſychologiſche Nothwendigkeit, die mit jedem freien Willensacte in unſerm Bewußtſeyn verbunden iſt, hat der vernünftige Indeterminismus gar nichts einzuwenden. Es iſt Thatſache des moraliſchen Bewußtſeyns, daß der natürliche Glückſeligkeitstrieb auch auf das eigentliche Wollen einen beſtändigen Einfluß hat und es dadurch mehr und weniger determinirt.

Es iſt gewiß, daß die Liebe zum Guten an jedem guten Entſchluſſe mitwirkenden Antheil und gewöhnlich einen ſtärkeren Antheil hat, als der freie Wille. Eben ſo gewiß iſt, daß wir nicht anders frei handeln können, als, wählend zwiſchen mehreren Vorſtellungen, die durch pſychologiſche Nothwendigkeit verkettet ſind und auch durch ihre Intenſität den freien Entſchluß zum Theil determiniren. Aber aus allen dieſen Thatſachen folgt nicht, daß nicht über den Trieben und determinirenden Gefühlen und über der Verkettung und der Intenſität der Vorſtellungen im moraliſchen Bewußtſeyn eine höhere Kraft liege, die das ganze pſychologiſche Triebwerk ſelbſtthätig beherrſcht, und möglich macht, daß es von uns abhängt, den Trieben und Gefühlen und den Reizen der Vorſtellungen nachzugeben, oder ſie zu unterdrücken, und entweder dieſer, oder jener Vorſtellung zu folgen, weil wir es wollen. An eine ſolche, freilich beſchränkte Freiheit glaubt der Menſch von Natur, wenn die Sittlichkeit in ihm ſich entwickelt. Der Determinismus erſcheint überall als ein Erzeugniß der Speculation, die das natürliche Bewußtſeyn einem pſychologiſchen oder metaphyſiſchen Syſteme unterthänig macht, und es durch Schlüſſe ſo lange verarbeitet, bis der natürliche Glaube an Freiheit verſchwindet, wie alles Unmittelbare, das der menſchliche Geiſt in ſich trägt, im Spiegel einer Meinung dem Bewußtſeyn entrückt werden kann. Vom natürlichen Glauben an eine Freiheit, die über das pſychologiſche Triebwerk im denkenden Geiſte erhaben iſt, gehen alle natürlich-moraliſchen, nicht aus den Schulen der Pſychologen und Metaphyſiker abſtammenden Begriffe von Pflicht und Recht, von Verdienſt und Schuld, aus; denn nach der determiniſtiſchen Erklärung werden dieſe Begriffe zu bloßen Metaphern. Aber über das Unmittelbare im Bewußtſeyn läßt ſich überhaupt vernünftigerweiſe nicht ſtreiten, am wenigſten mit Speculanten, die es nur im Spiegel ihrer Meinungen wiedererkennen. Wer alſo pſychologiſch die Freiheit des Willens leugnet in demjenigen Sinne, in welchem der Indeterminiſt das vieldeutige Wort ausſpricht, den kann man nicht widerlegen, ſo lange er bei der Behauptung bleibt, er ſei ſich keiner ſolchen Freiheit bewußt, ob er gleich, wie andre Menſchen, immer ſo handelt, als ob er ſich ihrer bewußt wäre. Aber der pſychologiſche Determiniſt kann auch uns Andern nicht beweiſen, daß wir träumen, wenn wir behaupten, uns jener wahren Freiheit unmittelbar bewußt zu ſeyn; denn die Rede iſt von einer Thatſache, die ſich nicht wegdemonſtriren läßt. Und wenn der pſychologiſche Determiniſt den Indeterminismus als einen Reſt der natürlichen Einfalt belächelt, darf er nicht übel nehmen, daß man ſeine Anſicht, wie ähnliche in der Geſchichte der Meinungen, auch pſychologiſch, aus einer künſtlichen Selbſtverblendung erklärt *d*).

Aber mit den metaphyſiſchen Einwendungen gegen die Möglichkeit einer moraliſchen Freiheit, wie diejenige, von deren Wirklichkeit der Menſch eine natürliche Ueberzeugung hat, iſt nicht ſo leicht fertig zu werden. Läßt ſich die metaphyſiſche Unmöglichkeit einer ſolchen Freiheit beweiſen, ſo muß die Thatſache des Bewußtſeyns, die jener Ueberzeugung zum Grunde liegt, auf eine ähnliche Art für eine natürliche Selbſttäuſchung erklärt werden, wie die Thatſache des Sehens, wenn wir, dem Geſichtsſinne trauend, urtheilen, daß die Sonne ſich über der Erde bewege, und nicht die Erde um die Sonne. Und gerade hier, wo die metaphyſiſche Betrachtung der Freiheit anfängt, findet der reine Theismus einen Haltungspunkt, den ihm die Syſteme des Determinismus verſagen. Der metaphyſiſche Determinismus unterſcheidet ſich von dem pſychologiſchen weſentlich durch ſein Princip; denn er gründet ſich auf den Begriff von der allgemeinen Cauſalverbindung der Dinge. Da nun überall keine Cauſalverbindung unter endlichen Dingen denkbar iſt ohne Vorausſetzung des Unendlichen oder Abſoluten, das als der Träger aller relativen Wirklichkeit gedacht werden muß, ſo richtet ſich auch die metaphyſiſche Betrachtung der Freiheit des Willens nach den Begriffen, die man ſich vom Abſoluten macht. Setzen wir atheiſtiſch eine ewige Natur als das Abſolute, ſo iſt an metaphyſiſche Freiheit gar nicht zu denken, wenn wir anders nicht die Naturgeſetze leugnen wollen, nach denen alles, was ſich in der Natur ereignen kann, bedingt und beſtimmt wird durch die Zuſammenwirkung aller Naturkräfte in einem dynamiſchen Ganzen. Epikur konnte freilich nach ſeinem Atomenſyſteme von einem abſoluten Zufalle in der Natur reden, und aus einer unbedingten Bewegungskraft der Atome, die ſich in einer denkenden Ichheit vereinigen ſollten, die Freiheit des Willens als einen mit ſich ſelbſt unbedingt anfangenden Act der Natur zu erklären verſuchen. Aber wenn auch der Atomismus in andrer Hinſicht ſich behaupten könnte, müßte doch der epikureiſche Zufall zu den erdichteten Dingen gezählt werden, die den wahren, auf die Erfahrung und auf die Geſetze des menſchlichen Erkennens gegründeten Begriffen von einer wirklichen Natur widerſprechen, obgleich zugeſtanden werden muß, daß in einer wirklichen Natur, die nichts über ſich hat, irgend eine Urthätigkeit wirke, aus der ſich die Verkettung aller Urſachen und Wirkungen in einzelnen Naturereigniſſen entwickelt. Geben wir nun den epikureiſchen Zufall auf, ſo iſt nach den atheiſtiſchen Naturſyſtemen das menſchliche Wollen nur ein Naturereigniß, und jede Aeuſſerung dieſes Wollens eine nothwendige Wirkung der allgemeinen Cauſalverbindung der Dinge in der Natur. So hat ſich auch in dem bekannten Naturſyſteme der franzöſiſchen Atheiſten der Determinismus als eigentlichen Fatalismus conſequent ausgeſprochen; denn was wir überhaupt Fatum oder Schickſal nennen, iſt eine im Abſoluten gegründete Nothwendigkeit der Folge eines Ereigniſſes aus einem andern.

Ueber den atheiſtiſchen Begriff von unbedingter Naturnothwendigkeit erhebt ſich der Pantheismus, indem er ein Unbedingtes, das in ſich ſelbſt weder Geiſt, noch Materie, ſondern Beides in einer einzigen und ewigen Urthätigkeit ſeyn ſoll, über die bloße Natur ſtellt. Inſofern nun, als dieſe ewige Urthätigkeit von keiner andern abhängig iſt, kann ſie auch Freiheit in der pantheiſtiſchen Bedeutung des Worts genannt, und als ſolche auch im menſchlichen Wollen nach dieſer Lehre anerkannt werden, nämlich inſofern, als man ſich die Freiheit im Wollen als einen unmittelbaren Act jener Urthätigkeit denkt. Deſſen ungeachtet kann eine perſönliche Freiheit, wie diejenige iſt, die der Intermixiſt vertheidigt, mit dem Pantheismus eben ſo wenig, wie mit dem eigentlichen Atheismus, beſtehen; denn die Perſönlichkeit des wollenden Individuums iſt ja nach dieſer Lehre nur ein untergeordneter Zuſtand des Daſeyns, und in dem wollenden Individuum wirkt nur die Urthätigkeit fort, die in allem Daſeyn eine und dieſelbe iſt. Es lohnt ſich kaum der Mühe bei dieſem pantheiſtiſchen Freiheitsbegriffe zu verweilen, da doch nach den Syſtemen des Pantheismus die Urthätigkeit, die das Abſolute ſelbſt iſt, kein Bewußtſeyn ihrer ſelbſt hat, mithin ganz etwas anders iſt als eine moraliſche Freiheit, die immer Bewußtſeyn vorausſetzt. In Beziehung auf dieſe moraliſche Freiheit iſt völlig einerlei, ob man mit Spinoza ſagt, in dem nothwendigen Weſen, das Eins in Allem ſeyn ſoll, ſei auch alles nothwendig, oder ob man mit dem Stifter des neueſten Pantheismus das perſönlich-freie Wollen in der denkenden Individualität als einen unmittelbaren Act des von ſich ſelbſt nichts wiſſenden Abſoluten deutet. Entweder muß die Metaphyſik der denkenden Individualität eine perſönliche Weſenheit zugeſtehen, oder ſie muß den Begriff von moraliſcher Freiheit in metaphyſiſcher Beziehung zerſtören. Aber gerade der Punkt, auf welchem im moraliſchen Bewußtſeyn der Begriff der Freiheit ruht, iſt für den, der dieſe Freiheit anerkennt, der ſicherſte Bürge ſeiner perſönlichen Weſenheit, die er ſich nicht als einen Act des Abſoluten denkt.

Gleichwohl ſteigt eine lange Reihe neuer Einwendungen gegen die Möglichkeit der Freiheit eines endlichen Weſens auch aus dem reinen Theismus hervor, wenn wir uns begreiflich machen wollen, wie eine ſolche Freiheit übereinſtimmen kann mit der Allmacht, Allwiſſenheit und Allweisheit eines abſolut vollkommenen Geiſtes. In dieſes Labyrinth zu treten, wollen wir verſparen bis zur genaueren Anſicht der Lehre von den ſogenannten Eigenſchaften Gottes. Faſſen wir aber auch nur im Allgemeinen das Verhältniß des Glaubens an moraliſche Freiheit zu den Syſtemen der Metaphyſik ſcharf ins Auge, ſo zeigt ſich deutlich, daß dieſer Glaube mit keinem Syſteme des *Abſolutismus* beſtehen kann, welchen Begriff man ſich auch vom Abſoluten mache. Denn der Abſolutismus, über den ſchon in der vorigen Abhandlung mehr geſagt werden mußte, ſetzt nicht nur ein Urwirkliches als den Urgrund aller relativen Wirklichkeit voraus; er will auch erklären, *wie* die relative Wirklichkeit in der abſoluten, oder das Endliche im Unendlichen gegründet iſt. Aber erklären wollen, wie Freiheit in etwas Anderem gegründet iſt, heißt, ſich ſelbſt widerſprechen;

denn ſchon dadurch, daß man ſich eine Urſache der Freiheit denkt, wird der metaphyſiſche Begriff von Freiheit zerſtört. Alſo muß Freiheit eines endlichen und aus dem Abſoluten entſprungenen Weſens entweder zu den ſich ſelbſt widerſprechenden Dingen gezählt, oder die Unmöglichkeit irgend einer Deduction dieſer Freiheit muß zugeſtanden werden. Wer aber dieſe Unmöglichkeit anerkennt, muß Partei nehmen gegen jeden, das Endliche aus dem Unendlichen deducirenden Abſolutismus, alſo auch gegen den rein theiſtiſchen Abſolutismus, der begreiflich machen will, wie ein abſolut freier Gott Schöpfer der relativen Freiheit eines endlichen Weſens ſeyn könne. Alſo muß der Glaube an dieſe Freiheit entweder aufgegeben, oder zurückgeführt werden auf den über alle Erklärungsgründe erhabenen Begriff vom *Wunder des endlichen Daſeyns*. Der Abſolutismus ſpottet dieſes Begriffs. Aber die wahre Philoſophie, vertraut mit den Grenzen alles menſchlichen Wiſſens, ſtellt nicht nur das Wunderbare überhaupt in dieſem Sinne, nämlich das ſchlechthin Unerklärbare und doch unbezweifelbar Wirkliche, über das Erklärbare; ſie verwirft auch den Begriff von einer dem Menſchen von Gott verliehenen Freiheit nicht deßwegen, weil dieſer Begriff ſich ſelbſt zerſtört, ſobald wir ihn metaphyſiſch zu deduciren verſuchen.

Die Metaphyſiker, die ſich vermeſſen, Unmöglichkeit der Freiheit eines endlichen Geiſtes zu demonſtriren, vergeſſen, daß ſie mit allen ihren Cauſalitätsbegriffen doch nicht beweiſen können, daß *eine entſtandene Thätigkeit nicht durch ſich ſelbſt fortwirken könne, als wäre ſie nicht entſtanden.* Und eben dies iſt das *Geheimniß* unſrer Freiheit. Nur in der Selbſtbethörung der Speculation, die nichts für wirklich gelten laſſen will, deſſen Möglichkeit aus einem beſtimmten Begriffe vom Abſoluten nicht einleuchtet, kann man ſich einbilden, den Indeterminismus zu widerlegen durch metaphyſiſche Schlüſſe.

Kehren wir nun zurück zu dem Standpunkte, von welchem die Betrachtung unſrer moraliſchen Freiheit im wahrhaft religiöſen Bewußtſeyn zum Glauben an eine göttliche Urfreiheit führt, ſo dürfen wir allerdings die Thatſache, die uns als unſre moraliſche Freiheit, in der indeterminiſtiſchen Bedeutung des Worts unmittelbar gewiß iſt, für keine Selbſttäuſchung halten, auch wenn dieſe Freiheit einen noch ſo geringen Antheil an dem haben ſollte, was wir ſind und ſeyn können. Wir müſſen dann auch dem unmittelbaren Bewußtſeyn, das wir von dieſer Thatſache haben, mehr trauen, als den Schlüſſen der Metaphyſiker, die, nach dem treffenden Ausdrucke eines unſrer ſcharfſinnigſten

Selbſtdenker, die moraliſche Natur des Menſchen beſſer verſtehen wollen, als ſie ſich ſelbſt verſteht *e*). Aber die metaphyſiſche Frage: „Woher dieſe Freiheit?“ wird noch nicht abgewieſen dadurch, daß man eingeſehen hat, warum man ſich ſelbſt widerſpricht, wenn man durch eine Cauſalerklärung begreiflich machen will, wie Freiheit eines endlichen Weſens aus dem Unendlichen entſprungen ſeyn könne. Denn daß dieſe Freiheit aus dem Unendlichen entſprungen iſt, wie alles Wirkliche, das nicht das Unendliche ſelbſt iſt, muß zugeſtanden werden, wenn man nicht, um die Freiheit endlicher Weſen zu retten, eine widerſinnige Zuflucht zu den Fichteſchen Ichheiten nehmen will, deren Totalität das Abſolute ſelbſt vorſtellen ſoll, das doch über alle dieſe Ichheiten erhaben bleibt. Denken wir uns nun relative Freiheit als entſprungen aus einem Abſoluten oder Urwirklichen, das in ſich ſelbſt durch unbedingte Nothwendigkeit gefeſſelt iſt, ſo fällt die Ungereimtheit dieſer Vorſtellung ins Auge. Daraus ſcheint zu folgen, daß die Freiheit eines endlichen Weſens eine Urfreiheit vorausſetze. Schon oben war in dieſer Beziehung die Rede von den Verſuchen, die Wirklichkeit eines wahrhaft göttlichen Urgeiſtes aus dem Begriffe der Freiheit metaphyſiſch zu demonſtriren. Aber es zeigte ſich uns auch ſchon bei der Prüfung dieſer Verſuche, daß man, um eine ſolche Demonſtration zu Stande zu bringen, die Möglichkeit mit der Nothwendigkeit in einem und demſelben Begriffe zuſammenziehen und dadurch allem Begreifen ein Ende machen muß. Es zeigte ſich ferner, daß abſolute Freiheit, nur als ſolche gedacht, noch nicht einerlei iſt mit abſoluter Vernunft, alſo ein freies Urweſen nicht nothwendig einerlei mit einem wahrhaft göttlichen Weſen. Auch hier kann nur der Glaube, der von der Idee des Göttlichen ausgeht, die Stelle metaphyſiſcher Beweiſe vertreten. Diejenige Freiheit, die wir die unſrige nennen, iſt eine moraliſche und als moraliſche Freiheit unzertrennlich von dem Bewußtſeyn, das unſre Vernunft von ſich ſelbſt hat. Das urſprüngliche Verhältniß dieſes Bewußtſeyns zu der Selbſtthätigkeit unſers individuellen Weſens iſt unerforſchlich. Je tiefer wir in uns ſelbſt blicken, deſto mehr verdunkelt ſich in der Selbſtbeobachtung der dynamiſche Zuſammenhang zwiſchen unſerm theoretiſchen Denken und Erkennen durch Vernunft und unſerm vernünftigen Willen, ſo bequem man es ſich auch in den Schulen macht, wenn man das Wollen überhaupt auf ein ſogenanntes Begehrungsvermögen zurückführt, das inſofern vernünftig heiſſen ſoll, als es durch vernünftige Vorſtellungen determinirt wird. Wir wiſſen nur, daß Vernunft als Erkenntnißvermögen nicht zu trennen iſt von dem Bewußtſeyn, das unſer Ich von ſeiner moraliſchen Freiheit hat. Wir begreifen, daß dieſes Bewußtſeyn für eine unmittelbare Selbſttäuſchung erklärt werden muß, wenn dem ſich ſelbſt denkenden und erkennenden Ich die metaphyſiſche, wenn gleich nur relative, Weſenheit abgeſprochen wird, die eben in ihrer Selbſtthätigkeit ſich ſelbſt erkennt. Aber ob dieſe Weſenheit in ſich ſelbſt reine Vernunftthätigkeit iſt, oder, was ſie ſonſt ſeyn mag in ſich ſelbſt und in ihrem unmittelbaren Verhältniſſe zum Abſoluten, davon begreifen wir nichts. Und aus dieſer Tiefe der Unbegreiflichkeit bringt mit der Idee des Göttlichen der Vernunftglaube an ein urfreies Weſen hervor, deſſen Freiheit der Urgrund aller Möglichkeit, das aber auch im Selbſtbewußtſeyn ſeiner eignen moraliſchen Vollkommenheit der wahre Gott iſt. In dem moraliſchen Bewußtſeyn, das wir von unſrer Freiheit haben, iſt uns das Gute heilig; und indem wir erkennen, wie unſre Würde auf dieſem Bewußtſeyn ruht, bringt uns die Vernunft durch die Idee des Würdigſten die Ueberzeugung auf, daß die Urfreiheit, auf welche unſre menſchliche Freiheit myſtiſch hindeutet, als eine wahrhaft göttliche mit dem Urgrunde aller Möglichkeit einerlei iſt.

Eine dritte Reihe von moraliſchen Schlüſſen, die zum religiöſen Vernunftglauben im Sinne des reinen Theismus führen, mußte ſchon oben erläutert werden, um das Verhältniß der moraliſchen Ueberzeugung zur religiöſen im Allgemeinen darzulegen. Wir dürfen uns alſo hier nur an die Gründe erinnern, aus deren folgerechter Zuſammenſtellung ſich klar ergab, daß die Glückſeligkeitsmoral ohne Glauben an eine göttliche Weltregierung ſich ſelbſt widerſpricht, wenn ſie dem Menſchen unbedingte Pflichten auferlegt, die er höher achten ſoll, als ſein irdiſches Leben, und daß auch die Syſteme der Uneigennützigkeit, wenn ſie uns unbedingte Pflichterfüllung ohne religiöſen Glauben anſinnen, entweder zu einem blinden Gefühle ihre letzte Zuflucht nehmen, oder uns auf einen Machtſpruch unſrer ſubjectiven Menſchenvernunft verweiſen müſſen, deren Autorität zwar jeder Vernünftige anerkennt, aus deren Geſetzen ſich aber doch nicht erklären läßt, woher das Gebietende in dem moraliſchen Bewußtſeyn ſtammt. Auch kann ja der Urſprung der moraliſchen Vernunftgeſetze nicht verſchieden ſeyn vom Urſprunge der ſubjectiven und in einer endlichen Natur ſich entwickelnden Vernunft überhaupt. Denken wir uns alſo unſre Menſchenvernunft als entſprungen aus einer blinden Natur, oder aus einem durch innere

Nothwendigkeit in ſich ſelbſt gefeſſelten und von ſich ſelbſt nichts wiſſenden Abſoluten, ſo müſſen wir, bei aller Achtung vor einem gebietenden Vernunftgeſetze, am Ende doch auch den letzten Grund der moraliſchen Verbindlichkeit in eine blinde Nothwendigkeit ſetzen, vor der man eben ſo wenig Achtung fühlen kann, wie vor dem phyſiſchen Mechanismus. Aber indem unſre ſich ſelbſt verſtehende Menſchenvernunft, durch den Begriff von wahrer Heiligkeit der Pflicht, das Göttliche im Moraliſchen und das Moraliſche im Göttlichen wiederfindet, je nachdem wir religiös, oder praktiſch, zu räſonniren anfangen, verwirft ſie auch jede Meinung, nach welcher man ſich beliebig vorſtellen kann, das gebietende Vernunftgeſetz in uns könne aus etwas Anderem abſtammen, als aus einer abſolut vollkommnen und ehrwürdigen, alſo auch ihrer ſelbſt ſich bewußten Urvernunft. In dieſem Glauben beharrend, gehorchen wir dem moraliſchen Geſetze, das unſre Vernunft in ſich trägt, als dem Geſetze einer überirdiſchen Weltordnung, durch das ein göttlicher Weltregierer ſich den denkenden Geiſtern kund thut. Wir begreifen dann zwar eben ſo wenig, wie vorher, warum die phyſiſche Weltordnung, deren Kenntniß wir den ſinnlichen Wahrnehmungen verdanken, mit jener überirdiſchen nicht immer übereinſtimmt, und warum wir aus moraliſchen Gründen in die phyſiſche Ordnung der Dinge eingreifen ſollen, um den in moraliſcher Beziehung nachtheiligen Wirkungen der Natur kräftig entgegenzuwirken. Umſonſt bemühen wir uns, zu erklären, wie die allgemeine Weltordnung, die in Einer göttlichen Vernunft gegründet iſt, alſo im Grunde nur Eine ſeyn kann, für unſern Verſtand in zwei Ordnungen zerfällt, und warum wir die phyſiſche der moraliſchen unterordnen ſollen. Aber indem wir nicht bezweifeln, daß beide Ordnungen im Unendlichen eine und dieſelbe ſind, vertrauen wir der Stimme unſres Gewiſſens, und erwarten die Löſung des Räthſels von einem künftigen Daſeyn.

Die letzte Reihe der moraliſchen Schlüſſe, die durch die Kraft der wahren Idee des Göttlichen zu religiöſen Glaubensgründen werden, iſt im Weſentlichen dieſelbe, die ſich in der Kantiſchen Schule den moraliſchen Beweis des Daſeyns Gottes nennt, aber lange vor Kant im menſchlichen Geiſte ſich entwickelt hat, und ſchon in den älteſten Religionen merkwürdig genug hervortritt. Unvertilgbar bleiben im moraliſchen Bewußtſeyn die Vorſtellungen und Gefühle von Verdienſt und Schuld, und die daraus entſpringenden allgemeinen Begriffe von Belohnung und Strafe, welchem Moralprincip man auch huldige. Der Determinismus giebt freilich dieſen Wörtern eine andre Bedeutung, als der Indeterminismus; aber in Beziehung auf die Gefühle, ohne welche dieſe Wörter nichts bedeuten, urtheilt der Determiniſt mit dem Indeterminiſten einverſtanden. Wer geſinnt iſt und handelt, wie er ſoll, verdient, glücklich zu ſeyn; und wer wiſſentlich geſinnt iſt und handelt, wie er nicht ſoll, verdient nicht nur nicht, glücklich zu ſeyn; ihn muß ein Uebel, das in dieſer Beziehung Strafe heißt, treffen, wenn alles in moraliſcher Ordnung ſeyn ſoll, es müßte denn über ihn aus beſondern Gründen Gnade für Recht ergehen dürfen. Uralt iſt deßwegen auch die Kenntniß vom inneren Zuſammenhange dieſer Vorſtellungen und Gefühle mit den allgemeinen Begriffen von Recht und Gerechtigkeit. Von Natur glaubt der Menſch an eine vergeltende Gerechtigkeit, ſobald das moraliſche Bewußtſeyn ſich nur einigermaßen entwickelt hat. Auch hängt dieſer moraliſche Glaube mit dem natürlichen Indeterminismus genau zuſammen, und erhält dadurch erſt ſeine ganze Bedeutung. Gleichwohl urtheilen wir nach eben dieſen Vorſtellungen, daß ein fühlendes Weſen, das nichts verſchuldet hat, auch wenn es kein Glück verdienen konnte, wenigſtens nicht zu leiden verdient. Der menſchliche Verſtand iſt an dieſe Urtheile, die ſich auf ein unmittelbares Bewußtſeyn gründen, ſo gewöhnt, daß auch die philoſophirenden Köpfe ſelten der Mühe werth gefunden haben, nach dem letzten Grunde der moraliſch nothwendigen Beziehung der Würdigkeit auf ein verdientes Glück zu fragen. Aber wer ſich nicht mit oberflächlichen Erklärungen begnügen mag, wird auch bald bemerken, daß wir mit allem Nachforſchen über die moraliſche Nothwendigkeit dieſer Beziehung nicht über den Ausſpruch des unmittelbaren Bewußtſeyns hinauskommen, und daß die Kantiſche Idee vom höchſten Gute nur daſſelbe umfaßt, was dem moraliſchen Bewußtſeyn unmittelbar gewiß iſt, ſobald dasjenige, was wir Verdienſt und Schuld nennen, nur irgend zur Sprache kommt. Eben ſo wenig läßt ſich aus tiefer liegenden Gründen erklären, wie die nothwendige Beziehung der Würdigkeit auf verdientes Glück und der Schuld auf Strafe mit den allgemeinen Begriffen von Recht und Gerechtigkeit unmittelbar zuſammenhängt. Denn ein Recht in der urſprünglichen Bedeutung des Worts iſt ein moraliſch begründeter Anſpruch, und die Gerechtigkeit beſteht darin, daß jedem ſein Recht widerfährt. Wer geſinnt iſt und handelt, wie er ſoll, hat ein inneres, nicht weiter zu erklärendes Recht auf verdientes Glück. Die vergeltende Gerechtigkeit belohnt und beſtraft. Weiter die Analyſe dieſer moraliſchen Begriffe auszuführen, ſo vieles auch noch darüber zu ſagen wäre, iſt hier nicht der Ort f). Vergleichen wir nun mit der moraliſchen Ueberzeugung, die ſich in der Verbindung dieſer Begriffe ausſpricht, den Lauf der Welt oder die natürliche Ordnung der Dinge, über die uns die Erfahrung belehrt, ſo müſſen wir auch die Ordnung der Natur darin moraliſch bewundern, wie ſo oft der Tugend der Lohn auf dem Fuße folgt, und dem Laſter die Strafe; aber um ſo härter ſtreiten gegen die moraliſchen Forderungen der Vernunft die mannigfaltigen Mißverhältniſſe zwiſchen Glück und Würdigkeit im irdiſchen Leben, ſo weit wir im Gebiete der Erfahrung die menſchlichen Angelegenheiten verfolgen können. Wären dieſe Mißverhältniſſe auch in der That geringer, als ſie uns vom Standpunkte einer beſchränkten Beobachtung aus erſcheinen; lieſſe ſich ſogar die paradoxe Lehre der Stoa beweiſen, daß die Tugend in jeder Hinſicht ſich ſelbſt vollkommen belohne, und der Weiſe auch unter dem ſchwerſten Drucke der Unglücksfälle, die ihn von auſſen treffen können, der glücklichſte der Sterblichen ſei; ſo kann dennoch die Vernunft im Bewußtſeyn der moraliſch nothwendigen Beziehung der Würdigkeit auf ein verdientes Glück ſich nicht mit dem Gedanken vertragen, daß der Erfolg des Guten und des Böſen in den Geſinnungen und Handlungen moraliſcher Weſen einer blinden Nothwendigkeit überlaſſen ſei, der die Gerechtigkeit fremd iſt. „Es muß eine *ewige Gerechtigkeit* geben, die nur eine *göttliche* ſeyn kann!“ hat die Stimme des Bewußtſeyns den Menſchen von jeher zugerufen, wenn ſie über die moraliſchen Verhältniſſe des irdiſchen Lebens nachzudenken anfingen. Aber nach einer wiſſenſchaftlichen Demonſtration dieſer religiöſen Wahrheit ſieht der Verſtand ſich vergebens um. Auch Kant wollte ja die Lehre von der ewigen Gerechtigkeit unter dem Titel eines Poſtulats der praktiſchen Vernunft nur als einen Glaubensartikel demonſtriren. Ohne das überzeugende Gefühl, das aus der Idee des wahrhaft Göttlichen entſpringt, und mit dem wahrhaft moraliſchen Gefühle urſprünglich einerlei iſt, würde auch das Kantiſche Poſtulat der praktiſchen Vernunft nur die Gültigkeit eines frommen Wunſches haben. Denn daß dieſer poſtulirte Glaube mehr ſei, als ein moraliſches Bedürfniß, läßt ſich doch nach Kantiſchen Grundſätzen nicht demonſtriren. Aber der Glaube an die abſolute Wirklichkeit des wahrhaft Göttlichen ſchließt den Glauben an eine ewige Gerechtigkeit in ſich.

Die Eigenſchaften Gottes.

Wenn der Verſtand das Seinige gethan hat, den religiöſen Vernunftglauben, den er nicht ſchaffen kann, zu wecken und zu beleben, muß er den wahren Begriff von Gott noch beſonders vor Mißdeutungen ſichern durch Verdeutlichung der Begriffe, in denen dasjenige liegt, was man in der Sprache der chriſtlichen Dogmatik die Eigenſchaften Gottes nennt. Im Weſentlichen iſt dieß ſchon geſchehen durch die Unterſcheidung des reinen und wahren Theismus vom Pantheismus und Hylozoismus. Aber es giebt über dieſen Punkt noch vieles zu bedenken, was einer genaueren Analyſe bedarf.

Schon an dem Worte Eigenſchaft ſtößt ſich die Philoſophie, wenn die Rede iſt von einem über alle Beſchränkungen erhabenen Weſen; denn der Begriff von Eigenſchaften überhaupt bildet ſich in unſerm Verſtande nur durch Beſchränkungen, die zu dem logiſchen Proceſſe des Denkens gehören. Indem wir urtheilen, ſetzen wir immer, wie aus der allgemeinen Logik bekannt iſt, irgend etwas als Object, dem wir Prädicate beilegen, durch die der Objectbegriff in beſtimmten Beziehungen erweitert, oder wenigſtens erläutert wird. Aber auf dieſe Art verfährt der Verſtand auch mit erdichteten Dingen, wenn er ſie als Gegenſtände eines Urtheils in Begriffen aufgefaßt hat. Das erdichtete Ding iſt wie das wirkliche ein logiſches Object, und die Prädicate, die wir in irgend einer Beziehung an den vorausgeſetzten Begriff von einem Dinge anknüpfen, ſind für den Verſtand die Eigenſchaften dieſes Dinges. Wirkliche Eigenſchaften können alſo auch von erdichteten nicht unterſchieden werden durch den logiſchen Proceß des Denkens überhaupt; denn auch dem wirklichen Objecte können wir erdichtete Eigenſchaften beilegen. Die Summe der Eigenſchaften eines Objects oder logiſch geſetzten Dinges nennen wir die Natur dieſes Dinges in der logiſchen Bedeutung des Worts Natur; und in dieſem Sinne können wir auch von der Natur Gottes, oder erdichteter Götter, ſprechen, wie von der Natur einer Zahl, oder einer geometriſchen Figur. Wenn aber die Rede iſt von dem an ſich ſelbſt, nicht bloß in unſrer Vorſtellung, Wirklichen, ſo führt unſre ganze Erkenntniß wirklicher Eigenſchaften deſſen, dem wir im phyſiſchen oder metaphyſiſchen Sinne ein Daſeyn zuſprechen, auf die äuſſere und innere Wahrnehmung zurück, die der Anfang alles Erkennens inſofern iſt, als das Erkennen ein Unterſcheiden in ſich ſchließt. Phyſiſch-wirkliche Eigenſchaften eines Dinges erkennen wir alſo zuerſt immer unmittelbar durch die äuſſere oder eigentlich ſinnliche Wahrnehmung; und wenn wir von den auf dieſe Art unmittelbar erkannten Eigenſchaften des Dinges auf andre ſchlieſſen, die wir nicht wahrnehmen, verdeutlichen wir uns nur folgerecht die Beziehungen einer wahrgenommenen Eigenſchaft auf eine andre nicht wahrgenommene, ohne die wir uns die Möglichkeit der wahrgenommenen nicht denken können. So verfährt man bekanntlich in der Phyſik und Chemie; und durch dieſes Verfahren haben wir Eigenſchaften der wirklichen Natur, von denen man vorher keine Ahndung hatte, durch Schlüſſe kennen gelernt. Aber woher ſoll uns nun eine Kenntniß der wirklichen Eigenſchaften deſſen kommen, das auf keine Art, weder innerlich, noch äuſſerlich, wahrgenommen wird? Eine vernünftige Antwort auf dieſe Frage ſcheint unmöglich. Unterdeß iſt die Summe der Eigenſchaften eines wirklich wahrgenommenen Dinges, oder, wie wir es nennen, die Natur dieſes Dinges immer eine Summe von Beſchränkungen einer wirklichen Eigenſchaft durch die übrigen Eigenſchaften, die zur Natur dieſes Dinges gehören. Hat das Wahrgenommene eine materielle Wirklichkeit, ſo wird in der Natur dieſes Dinges die Elektricität zum Beiſpiel beſchränkt durch die Schwere und durch die ganze chemiſche Beſchaffenheit des Dinges. In unſrer ſubjectiven oder geiſtigen Wirklichkeit, die ſich ſelbſt erkennt, beſchränkt jede geiſtige Eigenſchaft die andre. Können wir nun, ohne uns ſelbſt zu widerſprechen, in einem ähnlichen Sinne von Eigenſchaften des vollkommnen und abſolut unbeſchränkten Urgeiſtes reden, und ſagen, in Gott ſei die Allmacht beſchränkt durch die Allweisheit, die Barmherzigkeit durch die Gerechtigkeit, die Freiheit durch eine moraliſche Nothwendigkeit, und die ganze Natur Gottes bringe nothwendig mit ſich, daß Gott dieſes, oder jenes, wollen und thun müſſe, oder nicht müſſe?

Wenn die Philoſophie den Abgrund, der ſich bei dieſen Betrachtungen vor dem Verſtande eröffnet, durch logiſche Diſtinctionen ausfüllen will, trägt ſie nur eitle Anmaßungen zur Schau. Wie die chriſtliche Dogmatik nach dem Syſteme des Glaubens an eine beſondre göttliche Offenbarung über die Eigenſchaften Gottes und ihr Verhältniß zu einander urtheilen lehrt, bleibt hier ausgeſchloſſen aus dem Kreiſe der Begriffe, die der menſchlichen Vernunft ohne Beziehung auf eine beſondre göttliche Offenbarung angehören. Eine rein philoſophiſche Theorie der Eigenſchaften Gottes, im Sinne des reinen Theismus, kann nichts weiter ſeyn, als folgerechte Verdeutlichung alles deſſen, was der allgemeine Begriff von abſoluter Vollkommenheit umfaßt; denn auf dieſem Begriffe ruht der reine Theismus für den Verſtand. Deduciren wir dieſen Begriff nur aus praktiſchen Reflexionen, die das Abſolute oder Urwirkliche unmittelbar nichts angehen, und nur von unſerm Verſtande an die metaphyſiſche Idee des Abſoluten angeknüpft werden, wenn wir die Steigerung deſſen, was wir uns als vollkommen in der praktiſchen Bedeutung denken, nicht weiter fortſetzen können, ſo wird das wahrhaft Göttliche, wie wir ſchon geſehen haben, für uns zu einer bloß ſubjectiven Idee. Dann verſchwindet der religiöſe Vernunftglaube nach dem Princip des reinen Theismus. Dann iſt es auch um die eigentliche Heiligkeit der Pflicht geſchehen, weil die wahre Moral nach dieſen Vorausſetzungen mit der Religion urſprünglich gar nichts gemein hat. Nach eben dieſen Vorausſetzungen treiben wir aber auch nur ein willkürliches Verſtandesſpiel, wenn wir, dem logiſchen Proceſſe des Denkens gemäß, das Abſolute als Urweſen zu einem Verſtandesobjecte machen, dem wir moraliſche Eigenſchaften beilegen, da doch der allgemeine Begriff von einem Urweſen auch ohne moraliſche Prädicate ſich in der Vernunft behauptet. Alles dieß hat ſich uns ſchon bei der Erläuterung des Begriffs vom wahrhaft religiöſen Vernunftglauben gezeigt; aber es mußte hier wiederholt werden, damit die religiöſe Glaubenslehre nach dem Princip des reinen Theismus nicht den rechten Standpunkt wieder verliere, wenn ſie in der Sprache der Theologie von Eigenſchaften Gottes mitreden will. Ehe vernünftigerweiſe von moraliſchen Prädicaten als wirklichen Eigenſchaften Gottes die Rede ſeyn kann, müſſen wir überzeugt ſeyn, daß das Gute in unſerm moraliſchen Bewußtſeyn unmittelbar durch ſich ſelbſt ſich auf die metaphyſiſche Idee des Abſoluten bezieht, daß aus dieſer wirklichen, aber indemonſtrablen Beziehung die Heiligkeit der Pflicht entſpringt, und das Abſolute, das, nur als Urweſen betrachtet, nicht das Höchſte iſt, als das wahrhaft Höchſte oder Göttliche ſich moraliſch der menſchlichen Vernunft kund thut. Auf dieſe Ueberzeugung, die wir religiöſen Vernunftglauben genannt haben, und die durch eine unerklärbare Kraft der Idee des wahrhaft Göttlichen in unſerm Bewußtſeyn bewirkt wird, über die ſich alſo auch nicht weiter disputiren läßt, müſſen wir immer zurückkommen, wenn wir nicht bezweifeln, daß die moraliſchen Prädicate, die wir durch Analyſe des allgemeinen Begriffs von abſoluter Vollkommenheit an den Begriff von einem Urweſen anknüpfen, nicht erdichtete Eigenſchaften eines bloßen Vernunftideals ſind, das die Phantaſie mit Hülfe des Verſtandes conſtruirt. In dieſer Ueberzeugung conſtruiren wir uns auch nicht logiſch einen Gott etwa ſo, daß wir mehrere

Begriffe in einem einzigen, dem Begriffe von abſoluter Vollkommenheit, zuſammenziehen; ſondern wir verdeutlichen uns durch mehrere Begriffe dasjenige, was, in ſich ſelbſt unzertrennlich, und durch ſich ſelbſt gewiß, aus einer über alle Verſtandeserzeugniſſe erhabenen Idee entſpringt, die ſich zwar in einem myſtiſchen Gefühle verliert, aber ſich auch in mehrere Vorſtellungen zertheilt, deren wir uns unmittelbar bewußt werden, und aus denen klare Verſtandesvorſtellungen oder Begriffe hervorgehen, die ſich nöthwendig auf einander beziehen nach logiſchen Geſetzen. Die Entwickelung dieſer Begriffe iſt ein weſentlicher Theil der religiöſen Aufklärung. Aber wenn die religiöſe Aufklärung nicht ausarten ſoll in einen Verſtandesdünkel, der durch Begriffe in das Abſolute ſelbſt einzudringen ſich vermißt, dürfen wir nicht vergeſſen, daß die philoſophiſche Lehre von den Eigenſchaften Gottes doch nur eine logiſche Symbolik iſt, ein Syſtem von Andeutungen, durch die unſer Verſtand das Unendliche in die Schranken des menſchlichen Erkennens herabzieht. Denn die Idee des Unendlichen oder Abſoluten ſchließt jede Beſchränkung einer Eigenſchaft durch eine andere aus; in unſerm Verſtande aber wird jede Betrachtung der vereinigten Eigenſchaften eines Dinges zur Beſchränkung einer Eigenſchaft durch die andre, damit jede als beſtehend mit den übrigen gedacht werden könne. Daher liegt auch in den klarſten Begriffen, die wir uns von den Eigenſchaften Gottes machen können, immer etwas, wovor der Verſtand verſtummen muß, und wodurch das Begreifliche in das Unbegreifliche übergeht.

Aus der Analyſe des Begriffs von abſoluter Vollkommenheit ergiebt ſich von ſelbſt, ob oder in welcher Beziehung der reine Theismus ein religiöſer Anthropomorphismus genannt werden darf. Denn die rein metaphyſiſchen, aus der ſpeculativen Idee des Abſoluten unmittelbar hervorgehenden Merkmale dieſes Begriffs ſchlieſſen durch ſich ſelbſt alle Vermenſchlichung des Göttlichen aus. Ewigkeit, abſolute Selbſtſtändigkeit, Allmacht, und Allgegenwart eines göttlichen Geiſtes kann man nicht einmal hypothetiſch denken, ohne ſich über alle Begriffe von einer menſchlichen Natur zu erheben. Aber ohne die moraliſchen Merkmale, die zur Vollendung des Begriffs vom Göttlichen hinzukommen müſſen, haben jene rein metaphyſiſchen Begriffe keine wahrhaft religiöſe Bedeutung. Nun erkennen wir das eigentlich Moraliſche auch wenn wir es uns als das Göttliche in uns denken, unmittelbar doch nur in unſrer eignen Subjectivität. Wir können uns alſo auch auf keine andre Art Begriffe von moraliſchen Eigenſchaften Gottes machen, als dadurch, daß wir von allem, was dem menſchlichen Daſeyn eine innere Würde giebt, hinaufblicken zur Idee des Abſoluten, um an dieſe Idee unſre Begriffe von der inneren Würde einer menſchlichen Subjectivität anzuknüpfen. Aber indem wir ſo verfahren, und dadurch fähig werden, uns abſolute Gerechtigkeit, abſolute Liebe, abſolute Barmherzigkeit, als Eigenſchaften Gottes zu denken, verliert ſich vor unſerm Verſtande das Endliche im Unendlichen. Was im Abſoluten ſelbſt Eins iſt, wird dann von uns als ein Mannigfaltiges gedacht, deſſen Beſtandtheile wir gegen einander abzuwägen verſuchen, um zu beſtimmen, wie eine dieſer göttlichen Eigenſchaften bedingt wird durch die andre. Eben dieſe Eigenſchaften ſollen ferner im Begriffe von abſoluter Vollkommenheit die rein metaphyſiſchen Eigenſchaften Gottes bedingen, und von ihnen wieder bedingt werden; und dieſes Ganze von gegenſeitigen Bedingungen tritt in unſerm Verſtande an die Stelle des ſchlechthin Unbedingten oder Abſoluten. So entwickelt ſich denn allerdings eine menſchliche Theorie der Eigenſchaften Gottes auf die einzig mögliche Art; aber weil eine ſolche Theorie immer nur eine logiſche Symbolik bleibt, darf uns nicht wundern, daß unſer Verſtand auf unauflösliche Räthſel ſtößt, wenn wir uns ein Ganzes von Eigenſchaften Gottes völlig verdeutlichen wollen *g*).

Ein nicht allmächtiger Gott iſt nicht der wahre Gott der Vernunft. Denn Allmacht iſt die unbedingte Urthätigkeit, in welcher alles, was iſt, gegründet iſt, und von welcher alles ausgeht. Eine andre Thätigkeit iſt keine abſolute, und zu einem nicht allmächtigen Gotte kann man auch kein unbedingtes moraliſches Vertrauen faſſen. Aber wenn wir uns von dieſer Allmacht einen völlig klaren Begriff machen wollen, können wir dem Pantheismus und dem Fatalismus nicht entgehen. Denn wenn Alles nur durch die göttliche Allmacht möglich wird, und nichts wirklich iſt, auſſer inſofern, als es in der göttlichen Allmacht gegründet iſt, ſo exiſtirt auſſer Gott nichts in ſich ſelbſt. Das Urweſen iſt dann das alleinige Weſen in der metaphyſiſchen Bedeutung des Worts; und auch der Begriff von metaphyſiſcher Freiheit einer endlichen Individualität zerſtört in dieſer Beziehung auf die göttliche Allmacht ſich ſelbſt, weil eine Thätigkeit, die nicht unmittelbar mit ſich ſelbſt anfängt, keine metaphyſiſche Freiheit iſt. Durch die vermittelnden Begriffe von Schöpfung und Erhaltung ſucht der Verſtand ein metaphyſiſches Band zwiſchen Gott und der Welt anzuknüpfen, um dem Pantheismus zu entgehen. Aber wenn wir uns auch vorſtellen, dem Princip des reinen Theismus gemäß, daß das Daſeyn der Welt ſich zur göttlichen Allmacht verhält, wie die Wirkung zur Urſache, alſo die Welt verſchieden iſt von Gott, wie die Wirkung von der Urſache, ſo wird auch dadurch nicht begreiflich, wie ein Daſeyn, das nur inſofern ein wirkliches iſt, als es in einem andern Daſeyn gegründet iſt, auch in ſich ſelbſt ein wirkliches ſeyn könne. Denn ſobald wir uns einen Uebergang des Unendlichen in das Endliche denken, ſtehen wir ſchon im Gebiete des Pantheismus. Daher hat der Pantheismus ſchon gewonnenes Spiel, wenn man ſich mit ihm in metaphyſiſche Disputationen über die Möglichkeit einer Weltſchöpfung einläßt; und der Fatalismus ſtellt ſich dann als echter Sprößling des Pantheismus von ſelbſt ein. Aber auch über das Verhältniß der Schöpfung zur Erhaltung der Welt ſtrebt der Verſtand vergebens mit ſich ſelbſt ins Klare zu kommen. Schon der Begriff der Erhaltung der Welt durch ihren Schöpfer bringt mit ſich, daß wir urtheilen müſſen, die Welt würde in das Nichts zurückſinken, wenn ſie nicht durch ihren Schöpfer im Daſeyn erhalten würde. Aber von einem Zurückſinken des Etwas in Nichts können wir uns durchaus keinen klaren Begriff machen, da das Nichts überhaupt ein bloß logiſches Erzeugniß der Abſtraction iſt; und wenn das Geſchaffene nicht exiſtiren kann, ohne vom Schöpfer im Daſeyn erhalten zu werden, ſo iſt die Erhaltung im Grunde nur eine fortwährende Schöpfung. Dieſer Begriff von einer fortwährenden Schöpfung läßt ſich aber auch in Beziehung auf den Anfang des endlichen Daſeyns ſo weit ausdehnen, daß das kirchliche Dogma von einer vorübergegangenen oder einmaligen Schöpfung nicht zu den philoſophiſchen Lehren gezählt werden darf, die dem reinen Theismus weſentlich ſind. Denn der rein theiſtiſche Begriff von der Schöpfung bleibt unerſchüttert, auch wenn wir glauben, daß die göttliche Allmacht von Ewigkeit her ſchöpferiſch gewirkt habe, und in Ewigkeit fortfahre, zu ſchaffen. Mißverſtändniſſen zuvorzukommen, wollen wir uns noch ein Mal ausdrücklich daran erinnern, daß hier von keiner Aufklärung eines kirchlichen Dogma's die Rede iſt, da wir in den Grenzen der Philoſophie unentſchieden laſſen müſſen, wie dieſes oder jenes kirchliche Dogma aus ſich ſelbſt verſtanden ſeyn will. Nach dem Vernunftprincip des reinen Theismus können wir eben ſo gut an eine ewig fortwährende Schöpfung, als an eine vorübergegangene, glauben; und die eine bleibt uns ſo unbegreiflich, wie die andre. Ewig im ganzen Sinne des Worts bleibt immer nur Gott; denn nur das abſolut in ſich ſelbſt Wirkliche und Unentſtandene iſt ewig. Eine ewig entſtehende Welt iſt alſo ſchon darum nicht ewig, weil ſie entſteht. Auch läßt ſich der Glaube an eine ewige Entſtehung der Welt leichter, als der entgegengeſetzte, mit unſern menſchlichen Begriffen von den moraliſchen Eigenſchaften des Schöpfers in Uebereinſtimmung bringen, weil wir doch nicht erklären können, wie das Daſeyn einer Welt mit der Vollkommenheit eines abſolut guten und ſeligen Geiſtes beſteht, wenn dieſer Geiſt in jeder Hinſicht eben ſo vollkommen, alſo auch eben ſo gut und ſelig war, ehe es eine Welt gab, in der ſeine Güte thätig ſeyn konnte. Es iſt nicht rathſam, in dieſen myſtiſchen Begriffen ſich lange zu vertiefen. Je heller der Verſtand in dieſem Dunkel ſehen will, wo das Erkennen und Begreifen aufhört, deſto leichter verwirren ſich die Begriffe, und nichtige Subtilitäten verdunkeln das unmittelbare Bewußtſeyn der Wahrheit. Eine Unbegreiflichkeit, wenn wir nun auch eine ewige Schöpfung annehmen, liegt ſchon darin, daß wir uns dann eine unendliche Reihe geſchaffener Dinge vorſtellen müſſen; eine Reihe, in welcher kein Ding das erſte iſt und keines das letzte.

In der Erhaltung der Welt durch ihren Schöpfer iſt dann auch das Geheimniß der göttlichen *Allgegenwart* enthalten. Es klingt beinahe philoſophiſch, wenn man ſagen hört, Gott ſei allgegenwärtig, weil ſein rein geiſtiges Daſeyn durch keinen Raum beſchränkt iſt. Man bedenkt nur nicht immer, wenn man ſich ſo ausdrückt, daß unſer menſchlicher Begriff von Gegenwart überhaupt durch Beziehungen gebildet iſt, die nicht auf Raum und Zeit allein hinweiſen. Denn das Gegentheil des Gegenwärtigen iſt doch das Abweſende. Aber nicht alle Abweſenheit iſt räumlich, auch dann nicht, wenn der Begriff der Gegenwart nicht auf die Zeit bezogen wird. Auch das denkende Ich, das keinen Raum ausfüllt, erkennt ſeine geiſtige Gegenwart in ſeinem unmittelbaren Wirkungskreiſe, alſo zunächſt in ſeinem Körper. Aber auch ein menſchlicher Geiſt iſt dem andern gegenwärtig, wenn er unmittelbar auf ihn wirkt, was denn freilich ohne körperliche Vermittelung nicht geſchehen kann, zum Beiſpiel durch Worte, die uns indeſſen auch ſchon als Töne keine Vorſtellung von räumlichen Dingen geben, obgleich der Raum in der Kantiſchen Schule ſich Form der äußern Sinnlichkeit überhaupt nennt. Abweſend von mir iſt das menſchliche Ich, das nicht durch ſeinen Körper unmittelbar auf mich wirkt. Gegenwärtig kann mir alſo auch ein reiner Geiſt ſeyn, der keines körperlichen Organs bedarf, um unmittelbar auf mein ſich zu wirken. Der wahre Begriff von geiſtiger Gegenwart ruht alſo auch nicht auf Zeitverhältniſſen allein, ſondern urſprünglich und zunächſt auf dem Bewußtſeyn, das der denkende Geiſt von ſeinem Vermögen hat, auf etwas auſſer ihm unmittelbar einzuwirken, und zugleich auf dem Bewußtſeyn der Möglichkeit einer unmittelbaren Einwirkung einer geiſtigen Thätigkeit auf eine andre. Und nur von einer geiſtigen Gegenwart ſoll doch die Rede ſeyn, wenn man an göttliche Allgegenwart denkt. Hat man dieß verſtanden, ſo bedarf man gar keines Rückſchrittes zum Pantheismus, um ſich die göttliche Allgegenwart begreiflich zu machen in den Grenzen der menſchlichen Faſſungskraft. Der Schöpfergeiſt, in ſeiner Urweſenheit verſchieden von dem Geſchaffenen, iſt gegenwärtig in allem Geſchaffenen, indem er es, nicht etwa durchdringt, wie man ſich ſinnbildlich vorſtellen könnte, ſondern indem er unmittelbar fortwirkt in dem Geſchaffenen, damit es bleibe. Der Vorwurf, den die Pantheiſten dem reinen Theismus machen, daß er das Endliche vom Unendlichen, die Welt von Gott, völlig abſondere, fällt nach dieſer Erklärung der göttlichen Allgegenwart von ſelbſt weg. Die Philoſophie darf mit der Bibel ſagen: In ihm, dem Allgegenwärtigen, das heißt, in jedem Augenblicke durch ihn, leben, weben und ſind wir.

Aber myſtiſch bleibt der Begriff von der göttlichen Allgegenwart, weil er ſich in dem Begriffe der Erhaltung der Welt durch ihren Schöpfer, und dadurch wieder in dem Begriffe der Schöpfung verliert, vor welchem der Verſtand verſtummen muß.

Die moraliſchen Eigenſchaften, ohne welche der Allmächtige und Allgegenwärtige kein wahrer Gott, kein Gegenſtand einer vernünftigen Anbetung, wäre, ſetzen eine göttliche Perſönlichkeit voraus. Aus der Idee des Abſoluten will der Pantheismus beweiſen, daß der Begriff von abſoluter Perſönlichkeit ſich ſelbſt zerſtöre, weil Perſönlichkeit überhaupt nur als ein beſchränktes Daſeyn gedacht werden könne. Auch in dieſer Beziehung müſſen wir die Grenzen der menſchlichen Faſſungskraft anerkennen, wenn wir den Vernunftglauben nach dem Princip des reinen Theismus nicht aufgeben wollen. Denn die einzige Art von Perſönlichkeit, die wir kennen, iſt die unſrige und die der menſchlichen verwandte animaliſche Subjectivität, die wir aber auch nur uneigentlich eine Perſönlichkeit nennen, weil in ihr kein Ich iſt, das ſich ſelbſt erkennt. Nur durch Unterſcheidung ſeiner ſelbſt von etwas auſſer ſich erkennt das denkende Ich ſich ſelbſt, und in dieſer Unterſcheidung findet es ſich beſchränkt durch ſeinen Körper und durch alle Auſſendinge, die auf uns wirken. Daraus ſcheint nun klar hervorzugehen, daß eine unbeſchränkte Perſönlichkeit ein Nichts ſei. Und doch iſt dieſe Folgerung ein erweislicher Fehlſchluß. Freilich, wenn man mit den träumenden Abſolutiſten annimmt, das Abſolute werde als Einerleiheit des Subjectiven und Objectiven erkannt durch eine Anſchauung, in welcher der erkennende Geiſt ſich über ſein eignes Selbſtbewußtſeyn erhebt, darf von einer Perſönlichkeit des Abſoluten gar nicht die Rede ſeyn. Aber von dieſer Träumerei, die ſich Anſchauung des Abſoluten nennt, iſt auch für unſern Zweck ſchon in den vorigen Abhandlungen hinlänglich die Rede geweſen. Die Frage iſt hier nur noch, ob wir nicht paralogiſtiſch urtheilen, daß unbeſchränkte Perſönlichkeit undenkbar ſei, weil unſre menſchliche Perſönlichkeit ſich ſelbſt nur als eine beſchränkte erkennt. Nun findet das ſich ſelbſt ſetzende Ich, wie Fichte es nennt, allerdings ſich ſelbſt immer nur im Gegenſatze mit einem Nicht-Ich, das es ſinnlich wahrnimmt, indem es ſich ſelbſt beſchränkt findet durch dieſes Nicht-Ich. Aber aus dieſer Thatſache des Bewußtſeyns folgt doch nicht die Wahrheit der metaphyſiſchen Hypotheſe, daß das Ich erſt gebildet werde durch dieſe Beſchränkung, oder, daß eine reine, ihrer ſelbſt ſich bewußte Ichheit nicht auch ohne eine ſolche

Beſchränkung Statt finden könne. Wer eine ſolche Schlußfolge zu ziehen ſich erlaubt, muß die menſchliche Perſönlichkeit zum metaphyſiſchen Maßſtabe aller denkbaren Perſönlichkeit machen, und ſelbſt nicht bemerken, daß er von dem willkürlich angenommenen und ungeheuren Grundſatze ausgeht: „Was in der menſchlichen Natur unmöglich iſt, iſt überhaupt und ſchlechthin unmöglich.“ Das Höchſte, wovon unſer beſchränktes Ich ſich eine Vorſtellung machen kann, iſt eine abſolute, von Ewigkeit zu Ewigkeit ſich ſelbſt denkende, ſchlechthin unbeſchränkte, aber alle moraliſchen Vollkommenheiten in ſich vereinigende Ichheit als abſolute Freiheit, und dieſe Freiheit als Urgrund aller Möglichkeit. Wie ein trüber Schatten ſteht dieſem erhabenſten aller Begriffe, die wir uns von einem Urweſen machen können, der pantheiſtiſche gegenüber, nach welchem ein in blinder Nothwendigkeit befangenes abſolutes All-Eins, das von ſich ſelbſt nichts weiß, nur dadurch, daß es auf dem Idealpole ſeiner magnetiſchen Thätigkeit ſich ſelbſt in Ichheiten zerſetzt, zu einem partiellen Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt kommt. Aber myſtiſch bleibt der religiöſe Begriff von abſoluter Ichheit, auch wenn wir eingeſehen haben, daß Beſchränkung kein nothwendiges Prädicat der Ichheit überhaupt, und daß ein Abſolutes ohne Ichheit kein

Vernunftweſen, kein moraliſches Weſen, kein Gott iſt.

Mögen wir die göttliche Vernunft in den Begriffen, die wir uns von ihr machen, noch ſo hoch über die menſchliche hinaufrücken; immer müſſen wir doch auf das Bewußtſeyn, das unſre beſchränkte Menſchenvernunft von ſich ſelbſt hat, zurückkommen, wenn von Vernunft überhaupt die Rede ſeyn ſoll. Unſre Vernunft erkennt ſich ſelbſt nicht ohne die logiſche Thätigkeit, die wir Verſtand nennen. In dieſer Beziehung ſprechen wir dann auch ſymboliſch von einem göttlichen Verſtande. Aber unſer ganzes Erkennen durch Verſtandesvorſtellungen oder Begriffe iſt immer nur ein relatives, ein Erkennen des Einen aus dem Andern, in dieſer oder jener abgeſonderten Beziehung. Seit dem Zeitalter der neuplatoniſchen Philoſophie hat man daher auch ſchon öfter geſagt, daß der göttliche Verſtand kein abſtrahirender und hin und her reflectirender Verſtand ſei, und die göttliche Vernunft nicht der Schlüſſe bedürfe, durch welche die menſchliche Vernunft ihre Erkenntniſſe mühſam und ſtückweiſe in der Einheit des Bewußtſeyns zuſammenzieht. Die göttliche Vernunft, fährt man nach dieſer Vorausſetzung ganz richtig fort, muß eine unmittelbar erkennende oder anſchauende Vernunft ſeyn, die alles Wirkliche umfaßt und deßwegen allwiſſend iſt. Nun iſt zwar, wie wir in der zweiten dieſer Abhandlungen geſehen haben, auch unſre menſchliche Vernunft eine unmittelbar erkennende oder anſchauende inſofern, als ſie ſich ſelbſt erkennt in dem Bewußtſeyn, das ſie von ſich ſelbſt hat. Aber auch dieſe Selbſtanſchauung unſrer Vernunft iſt unzertrennlich von den logiſchen Functionen, durch die ſich alle Elemente unſers Erkennens in der Einheit des Bewußtſeyns ſammeln. Wir begreifen alſo eben ſo wenig, wie eine göttliche Vernunft etwas auſſer ſich anſchauen kann, indem ſie ſich ſelbſt von ihrer Schöpfung unterſcheidet, als, wie eine ſolche Vernunft ohne einen Verſtand möglich iſt, der das Mannigfaltige in der Einheit des Bewußtſeyns zuſammenzieht. Ewige Ideen müſſen wir der göttlichen Vernunft zuſchreiben, und in dieſen ewigen Ideen muß dasjenige gegründet ſeyn, was in unſerm beſchränkten menſchlichen Geiſte dem unvertilgbaren Begriffe von ewiger Wahrheit zum Grunde liegt. Aber vergebens ſtrebt unſer Verſtand, ſich einen klaren Begriff von den göttlichen Ideen zu machen. Wir dürfen nur urtheilen, daß dieſe Ideen einerlei ſind mit der abſoluten Selbſtthätigkeit des göttlichen Geiſtes, aber nicht, daß eine der andern abwechſelnd Platz macht, wie im menſchlichen Geiſte eine

Vorſtellung die andere bald hervorlockt, bald zurückdrängt.

In welches Labyrinth der philoſophirende Verſtand geräth, wenn wir dieſe Eigenſchaften des wahren Gottes, die Allmacht, Allgegenwart, und Allwiſſenheit, mit dem Glauben an moraliſch-metaphyſiſche Freiheit endlicher vernünftiger Weſen in Uebereinſtimmung denken wollen, mußte ſchon oben vorläufig angezeigt werden, da der Zuſammenhang erläutert wurde, in welchem die Ueberzeugung von der metaphyſiſchen Wirklichkeit unſrer moraliſchen Freiheit mit dem Glauben an eine göttliche Urfreiheit ſteht. Erſchaffene Freiheit auch nur denken, ſcheint, wie wir geſehen haben, ſich ſelbſt zu widerſprechen inſofern, als der Begriff der Schöpfung ein Cauſalbegriff, und eine bewirkte Thätigkeit keine mit ſich ſelbſt anfangende Thätigkeit, alſo keine Freiheit iſt. Denken wir uns aber unſre moraliſche Freiheit nicht wahrhaft indeterminiſtiſch als eine mit ſich ſelbſt anfangende individuelle Thätigkeit, die mit unſerm Ich eins iſt, ſo werden nicht nur die moraliſchen Begriffe von Pflicht, Verdienſt und Schuld zu bloßen Metaphern; auch die göttliche Gerechtigkeit wird dann zu einer gar ſeltſamen, keine vernünftige Deutung zulaſſenden und unſer moraliſches Bewußtſeyn empörenden Eigenſchaft Gottes. Denn dieſe Gerechtigkeit ſoll ſich doch dadurch bewähren, daß der guten Geſinnung, die ſich nur unvollkommen ſchon durch ſich ſelbſt belohnt, ein beſonderer Lohn als moraliſch nothwendige Folge des Verdienſtes, und der ſchlechten Geſinnung ein beſondres Uebel als Strafe der Schuld zugetheilt werde. Dieß heißt aber nach der deterministiſchen Auslegung der göttlichen Gerechtigkeit: „Der abſolut gute Urgeiſt bewährt ſeine abſolute Güte durch eine moraliſche Weltordnung, nach welcher der Auserwählte, dem durch Gottes Willen das Glück zu Theil geworden, daß er nothwendig das Gute wollen muß, für dieſes Glück noch ein beſonderes Glück als Lohn empfängt, der arme Zurückgeſetzte aber, der durch Gottes Willen nothwendig das Böſe wollen muß, zur Strafe für dieſes Unglück noch unglücklicher wird.“ Das Empörende und moraliſch Ungereimte einer ſolchen Erklärung der göttlichen Gerechtigkeit bedarf keines Commentars für den, der ſich nicht ſchon durch metaphyſiſche Schlüſſe über die unmittelbaren Forderungen des moraliſchen Bewußtſeyns hinweggeſetzt hat. Die Sophismen zu wiederholen, durch die eine ſolche Weltordnung in den Schulen des religiöſen Determinismus auf die allgemeine Nothwendigkeit des Uebels in der beſten Welt zurückgeführt werden ſoll, lohnt ſich nicht der Mühe. Wir kommen alſo zurück auf die einzig mögliche Art, die unmittelbare-Ueberzeugung, die der Menſch in ſeinem unverkünſtelten moraliſchen Bewußtſeyn von ſeiner Freiheit als einer mit ſich ſelbſt anfangenden Thätigkeit hat, mit dem Glauben an die göttliche Allmacht in Einklang zu bringen. Durch keine metaphyſiſchen Cauſalitätsſchlüſſe kann bewieſen werden, daß eine entſtandene Thätigkeit nicht durch ſich ſelbſt fortwirken könne, als wäre ſie nicht entſtanden. Wer dieß verſtanden hat, kann ruhig zuſehen, wie die Metaphyſiker, um ihr Verſtandesſpiel nicht zu verlieren, auf Koſten des unmittelbar Gewiſſen Begriffe mit Begriffen paaren, wo das wahre Begreifen ein Ende hat. Aber wenn wir ſelbſt nicht dieſes zu nichts führende Spiel mitmachen wollen, müſſen wir uns auch in das Geheimniß der Freiheit nicht weiter vertiefen. Wie unſre Freiheit mit der göttlichen Allwiſſenheit übereinſtimme, kann man ſich doch nur auf die Art begreiflich machen, wie ſchon der ehrwürdige Scholaſtiker Anſelm und nach ihm Leibniß es verſucht haben. Eine Handlung vorausſehen, ſagt man dann, heißt nicht, ſie bewirken. Aber wie unbefriedigend dieſe Erklärung iſt, bemerkt man auch ſogleich, wenn man bedenkt, wie die Allwiſſenheit in die Allgegenwart, dieſe in die Welterhaltung, und die Welterhaltung wieder in die Allmacht übergeht. Auch können wir nach der Analogie unſers menſchlichen Vorauswiſſens nicht begreifen, wie der göttliche Geiſt dasjenige vorauswiſſen kann, deſſen Wirklichkeit eben dadurch ungewiß wird, daß es von der Willkür eines endlichen Weſens abhängt.

So lange nur von göttlicher Allmacht, Allgegenwart, und Allwiſſenheit die Rede iſt, hat der reine Theismus, der ſich ſelbſt verſteht, nicht zu beſorgen, daß ihm eine ungeziemende Vermiſchung des Menſchlichen und Göttlichen mit Recht vorgeworfen werde. Aber wenn wir die moraliſchen Eigenſchaften des abſolut vollkommenen Geiſtes auf klare Begriffe zurückführen wollen, müſſen wir uns darauf gefaßt machen, daß uns wenigſtens im Ausdrucke zuweilen etwas Menſchliches entſchlüpft, das dem Begriffe vom wahrhaft Göttlichen widerſtreitet; denn die Bedeutung der Wörter, deren wir bedürfen, wenn wir von moraliſchen Eigenſchaften Gottes reden, ſtammt aus dem Bewußtſeyn unſrer menſchlichen Sittlichkeit, die doch nie mehr werden kann, als Tugend. Denken wir uns nun die moraliſchen Eigenſchaften des höchſten Geiſtes als eine Summe von Tugenden, ſo verwandelt ſich durch dieſe Vorſtellung die göttliche Heiligkeit in ein Ganzes von Beziehungen einer Tugend auf die andere, nach der Analogie des

Ganzen der menſchlichen Tugend, in welcher zum Beiſpiel die Gerechtigkeit in gewiſſer Hinſicht beſchränkt wird durch die Groſsmuth oder Gnade, und in andrer Hinſicht wieder andre Tugenden beſchränkt. Dieſe Begriffe von Gerechtigkeit und Gnade hängen wieder zuſammen mit dem menſchlichen Gefühle der Verzeihung. Verzeihen können wir auch dem, der uns beleidigt oder gekränkt hat. Wer ſich beleidigt und gekränkt fühlt, wird durch dieſes Gefühl zwar nicht in ſeiner moraliſchen Selbſtzufriedenheit geſtört; aber er leidet doch; ihn drückt ein unverdienter Schmerz. Und ein ähnlicher Schmerz liegt, auch abgeſehen von einer uns ſelbſt widerfahrnen Beleidigung, in jedem Unwillen, ohne den wir nicht mißbilligen können, daß jemand anders handelt, als er ſollte. Wie laſſen ſich alle dieſe Begriffe vereinigen mit den höheren Begriffen von einem abſoluten Geiſte, in welchem keine Eigenſchaft, alſo auch keine Tugend, die andre beſchränkt, und keine Störung der abſoluten Seligkeit Statt finden kann? Und doch können wir uns wenigſtens in der Volksſprache ohne alle ſolche Verfälſchungen des wahren Begriffs von einem abſolut vollkommenen Geiſte nicht verſtändlich ausdrücken.

Vor aller weiteren Erklärung müſſen wir uns hier zuerſt daran erinnern, daß der Glaube an moraliſche Eigenſchaften des Abſoluten aufgegeben werden müßte, wenn wir nicht im Bewußtſeyn des Heiligen erkennten, wie der menſchliche Geiſt durch ſeine Freiheit und Sittlichkeit unmittelbar mit dem göttlichen Geiſte verwandt iſt. Aber dieſe Verwandtſchaft uns zu verdeutlichen, müſſen wir von der moraliſchen Vollkommenheit des göttlichen Geiſtes alles ausſchlieſſen, was in unſrer menſchlichen Sittlichkeit *Abhängigkeit* und *Bedürfniß* iſt. Wir dürfen *zweitens* nicht vergeſſen, daß ein moraliſches Daſeyn ohne Gefühl ein Unding iſt, alſo auch dem göttlichen Geiſte die Gefühle zugeſprochen werden müſſen, ohne welche kein moraliſches Bewußtſeyn Statt findet. Aber auch von den göttlichen Gefühlen, die mit der eigentlichen Sinnlichkeit nichts gemein haben, muß alles ausgeſchloſſen werden, was eine *Reizbarkeit* oder *Empfindlichkeit* vorausſetzt, deren nur ein endliches Weſen fähig iſt, das leiden kann, zum Beiſpiel eine Entrüſtung, die in Zorn übergeht. Wir müſſen *drittens* den metaphyſiſchen Begriff von abſoluter Unveränderlichkeit des höchſten Geiſtes nicht ſo verſtehen, als ob gar kein moraliſcher *Wechſel* von Gefühlen in dem göttlichen Geiſte Statt finden könnte; denn ohne allen Wechſel von Gefühlen iſt auch keine moraliſche Selbſtthätigkeit denkbar. Aber wir dürfen uns den göttlichen

Wechſel der Gefühle in der Beziehung der abſoluten Selbſtthätigkeit des höchſten Geiſtes auf ſeine Schöpfung nicht als einen ſchwankenden Zuſtand denken, zum Beiſpiel nicht als den Zuſtand eines Menſchen, der noch unſchlüſſig iſt, ob er verzeihen oder nicht verzeihen ſoll, und der erweicht werden kann durch wiederholtes Bitten. Wir müſſen endlich viertens kein Bedenken tragen, die abſolute Selbſtthätigkeit oder unendliche Activität, die das Schöpfungsprincip im Weltall iſt, für vereinbar zu halten mit einer moraliſchen Paſſivität inſofern, als der höchſte Geiſt kein wahrer Gott wäre, wenn er nicht, ohne ſelbſt zu leiden, mitfühlend Antheil nähme an den Leiden und Freuden, den Bedürfniſſen und Wünſchen der endlichen moraliſchen Weſen, die flehend, oder dankend, zu ihm hinaufblicken. Aber das göttliche Mitgefühl kann kein Mitleid ſeyn, das in menſchliche Rührung übergeht; und ein Mißfallen, das Gott an einer ſündigen Denkart hat, darf nicht ausgelegt werden als eine Art von Verdruß, wie der gutgeſinnte Menſch ihn fühlt bei dem Benehmen der ſchlechtgeſinnten.

Nach dieſen Vorerinnerungen begreift ſich nun leicht, daß der Begriff von der Heiligkeit oder abſoluten Güte des Urgeiſtes verfälſcht wird, wenn man in ihn eine ſolche moraliſche Nothwendigkeit hineindichtet, als ob Gott gerecht und gnädig ſeyn müſſe, um die Pflichten der Gerechtigkeit und Gnade zu erfüllen; denn alle Pflicht entſpringt aus der moraliſchen Beſchränktheit und Abhängigkeit von einem Geſetze, das die Subjectivität ſich nicht ſelbſt gegeben hat, und das mit Trieben und Neigungen in Streit gerathen kann. Wie die Freiheit mit der Nothwendigkeit im Abſoluten zuſammenfällt, begreifen wir in keiner Hinſicht, alſo auch nicht, wie in dem göttlichen Weſen über der Freiheit eine moraliſche Nothwendigkeit liegen könne. Wir urtheilen ganz richtig, daß Gott nicht Gott wäre, wenn er nicht belohnte und beſtrafte; aber eben ſo richtig, daß er nicht Gott wäre, wenn er unter keiner Bedingung den begnadigte, der nach dem Geſetze der ſtrengen Gerechtigkeit beſtraft werden müßte. Das Verhältniß der göttlichen Gerechtigkeit zur göttlichen Gnade beſtimmen wollen nach einer Regel, die ſich auf die Beſchränkungen der Gnade durch die Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit durch die Gnade in der menſchlichen Sittlichkeit gründet, iſt eine ſeltſame Vermeſſenheit des menſchlichen Verſtandes. Sinnbildlich mögen wir von Grenzen der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade reden, aber nicht, um in irgend einer beſtimmten Beziehung über dieſe Grenzen zu entſcheiden. Auch gilt in dieſer Beziehung keine Unterordnung einer göttlichen Eigenſchaft unter die andre. Aber eben deßwegen können auch unſre Begriffe von den moraliſchen Eigenſchaften Gottes nur myſtiſch ſeyn, wenn ſie nicht in unphiloſophiſchen Anthropomorphismus übergehen ſollen. Ueberhaupt hat unſre Sprache nur ein einziges Wort, den Inbegriff aller moraliſchen Eigenſchaften des abſolut vollkommnen Geiſtes durch eine ſichere Andeutng zu bezeichnen. Es iſt ausgeſprochen in dem chriſtlichen Dogma: „Gott iſt die Liebe." Aber dieß zu verſtehen, muß man alles abwehren, was die Schwärmerei in dieſen myſtiſchen Begriff hineingelegt hat, oder noch hineinlegen mag. Auch verſteht ſich von ſelbſt, daß auch der wahre Begriff, auf den es hier ankommt, als ein Erzeugniß der Schwärmerei abgewieſen werden müßte, wenn alles, was im menſchlichen Gemüthe Gefühl iſt, aus der Sinnlichkeit zu erklären wäre, und ein gefühlloſes Vernunftweſen der wahre Gott ſeyn könnte. Was Kant ſich bei den Worten dachte, als er die moraliſche Liebe überhaupt einen pathologiſchen Zuſtand nannte, den er von der reinen Sittlichkeit ſcharf unterſchieden haben wollte, geht uns hier nichts an. Moraliſche Liebe in einer menſchlichen Geſinnung iſt die treue Schweſter des Pflichtgefühls. Sie iſt das unerklärbare Intereſſe für das Gute; die unmittelbare Hinneigung des vernünftigen Geiſtes zum Guten, und das mit dieſer Hinneigung verbundene Wohlgefallen am Guten, weil es das Gute iſt. Ohne dieſe Liebe könnten wir auch nicht im Bewußtſeyn eines Geſetzes unſre Neigungen der Pflicht unterwerfen, weil uns ſonſt die Pflicht etwas Gleichgültiges ſeyn würde. Pflichtgefühl und Liebe zum Guten gehören alſo unzertrennlich zuſammen in der guten Geſinnung eines vernünftigen Geiſtes, deſſen Wille einem gebietenden Geſetze unterworfen iſt. Aber der göttliche Geiſt, der keinem Geſetze unterworfen iſt und keine Pflichten zu erfüllen hat, kann das Gute, das mit ſeinem Weſen eins iſt, nur lieben. Und wenn wir uns das moraliſche Verhältniß des Schöpfers zu ſeinen Geſchöpfen verdeutlichen wollen, muß wieder dieſer Begriff von göttlicher Liebe allen unſern Urtheilen zum Grunde liegen. Zu unterſuchen, wie es gekommen, daß erſt durch das Chriſtenthum dieſe religiöſe Wahrheit dem philoſophirenden Verſtande vernehmlich geworden iſt, iſt hier nicht der Ort. Aber wenn die Religionsphiloſophie Worte ſucht, um den Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt im moraliſchen Verhältniſſe zu dem Menſchen, der ſich gegen ihn gehorſam oder ungehorſam beweiſen kann, zu bezeichnen, kann ſie keine Bezeichnung treffender finden, als die chriſtliche nach der Analogie des

Verhältniſſes eines liebenden Vaters zu ſeinen Kindern *h*).

Die Vermeſſenheit der theologiſchen Diſtinctionen, durch die man dahin zu gelangen glaubt, über die Eigenſchaften Gottes in klaren Begriffen aburtheilen zu können, wie über die Eigenſchaften eines Triangels, zeigt ſich am deutlichſten bei den Verſuchen, von der göttlichen Allweisheit eine Erklärung zu geben, die dem menſchlichen Verſtande genügen ſoll. Denn was wir uns bei dieſem Worte denken dürfen, kann doch nichts anders ſeyn, als, vollkommene Uebereinſtimmung einer unbeſchränkten Erkenntniß des Guten mit einem heiligen oder abſolut guten Willen in einer göttlichen Vernunft. Die pſychologiſchen Bedenklichkeiten, zu denen dieſe Erklärung der göttlichen Allweisheit Veranlaſſung giebt, laſſen ſich leicht heben. Es klingt freilich anthropomorphiſch, die göttliche Urthätigkeit nach der Analogie der menſchlichen Geiſtesthätigkeit in Seelenkräfte, ein Erkenntnißvermögen und ein Begehrungsvermögen, das ſich auch Wille nennt, zu zerlegen. Aber auch in der Sprache der Pſychologie, deren Gegenſtand die menſchliche Geiſtesthätigkeit iſt, kann die Unterſcheidung von Seelenkräften am Ende nichts anders bedeuten, als logiſche Abſonderung der urſprünglich verſchiedenen Arten, wie die in ſich ſelbſt unzertheilbare Geiſtesthätigkeit in einem menſchlichen Bewußtſeyn wirkt. In eben dieſem Sinne dürfen wir urtheilen, daß die göttliche Urthätigkeit oder abſolute Vernunft zugleich als ein Erkenntnißvermögen, dem Begriffe der Allwiſſenheit gemäß, und als ein allmächtiger Wille wirke; denn anders können wir uns von vollkommener Geiſtesthätigkeit überhaupt keinen Begriff machen. Aber unſre menſchliche Weisheit, in der ſich nur eine beſchränkte Erkenntniß des Guten mit einem eben ſo beſchränkten Willen vereinigt, iſt gebunden an das Bewußtſeyn eines Geſetzes, mit welchem der Wille übereinſtimmen muß, um ein guter Wille zu ſeyn. Dieſem Bewußtſeyn gemäß ſollen wir uns ſelbſt regieren; und anders, als in Beziehung auf dieſes Bewußtſeyn, ſollen wir auch nicht eingreifen in die äuſſere Ordnung der Dinge, in der wir nach unſrer Einſicht mitwirken ſollen, daß das Gute geſchehe. So regiert ein weiſer Fürſt, der das Gute erkennt und will, ſeinen Staat, und ſo wirkt Jeder, den wir unter den Menſchen weiſe nennen, in ſeinem Kreiſe. Aber dieſe menſchliche Weisheit hat unaufhörlich mit Hinderniſſen zu kämpfen, die zum Theil in der Unwiſſenheit und dem ſchlechten Willen Anderer, zum Theil aber auch in der natürlichen Ordnung der Dinge liegen, die wir doch für ein Werk des göttlichen Weltregierers anerkennen müſſen, wenn wir an eine göttliche Vorſehung glauben. Hier ſtößt ſich alſo unſer Verſtand, der die göttliche Allweisheit begreifen möchte, ſogleich an dem unergründlichen Gegenſatze zwiſchen der natürlichen und der moraliſchen Ordnung der Dinge. Auf dem Standpunkte der religiöſen Reflexion müſſen wir mit Leibnitz urtheilen, daß die wirkliche Welt mit der zu ihr gehörenden natürlichen Ordnung der Dinge die beſte der möglichen Welten iſt, weil ſie ſonſt nicht das Werk eines allmächtigen und allweiſen Schöpfers wäre. Aber in dieſem Urtheile ſpricht ſich auch unſer Unvermögen aus, uns einen klaren Begriff von der göttlichen Allweisheit zu machen. Denn nach dem moraliſchen Begriffe vom Guten können wir uns nicht nur leicht eine beſſere Welt, als die wirkliche, denken, wenn wir zuſammenfaſſen, was wir von der wirklichen wiſſen; wir ſollen ja ſelbſt das Unſrige dazu beitragen, daß es in dieſer wirklichen Welt beſſer werde, indem wir eben ſowohl den verderblichen und unſern moraliſchen Begriffen vom Guten widerſtreitenden Wirkungen der Natur, als den moraliſchen Verirrungen anderer Menſchen, entgegenwirken. Wenn ein Hagelwetter unſre mühſam beſtellten Felder verwüſtet; wenn der Blitz ſogar ein Gotteshaus vernichtet, das doch recht eigentlich zur Verehrung der Urquelle alles Guten beſtimmt war;

ſollen wir darum nicht nur nicht den Glauben an die göttliche Weisheit verlieren; wir ſollen von neuem anfangen, das Zerſtörte wiederherzuſtellen, und auf Einrichtungen bedacht ſeyn, dem Unheil vorzubeugen, mit dem die Natur uns bedroht. Unter ſolchen Verhältniſſen, wo der religiöſe Glaube in ſeiner ganzen Stärke ſich zeigen muß, hat der geſunde Verſtand längſt über unſer menſchliches Wiſſen den Stab gebrochen. Die Wege des Himmels, ſagt man dann in der Sprache der Theologie, ſind nicht unſre Wege; die Rathſchlüſſe der Vorſehung ſind unerforſchlich. Aber eben darum können wir an die göttliche Allweisheit nur glauben, und nicht begreifen, wie Alles zum Guten dient. Kindliche Ergebung in den Willen deſſen, der nur das Gute will, iſt hier das Ende unſrer menſchlichen Weisheit. Die kunſtreichſte Theodicee kann uns nicht weiter führen. Daraus aber folgt nicht nur, daß wir keines klaren Begriffs von der göttlichen Allweisheit fähig ſind, weil wir nur da Weisheit erkennen, wo wir von unſerm moraliſchen Standpunkte aus die Mittel billigen, durch die ein guter Zweck erreicht wird, und wo wir zugleich einſehen, wie dieſer Zweck erreicht wird; es folgt daraus auch, daß die religiöſe Speculation weit über die Grenzen des menſchlichen Wiſſens hinausſchweift, wenn man ſich vermißt, zu demonſtriren, Gott könne dieſes oder jenes im Laufe der irdiſchen Weltbegebenheiten nicht thun, oder nicht zulaſſen, weil es der göttlichen Weisheit widerſtreite. Was wirklich iſt, muß mit der göttlichen Weisheit übereinſtimmen, weil es ſonſt nicht wirklich wäre. Aber auch nicht eher, als bis etwas von uns als wirklich erkannt iſt, können wir wiſſen, ob es mit der göttlichen Weisheit übereinſtimmt.

Aus dieſer klaren Darlegung der Grenzen des menſchlichen Wiſſens in Beziehung auf den Begriff von der göttlichen Weisheit ergiebt ſich nun auch, daß alle Schlüſſe nichtig ſind, durch die man die Unmöglichkeit göttlicher Wunder, oder einer beſondern göttlichen Offenbarung, oder der metaphyſiſchen Wirkungen des Gebets, zu demonſtriren verſucht hat.

Wunder Gottes, hat man geſagt, ſind unmöglich, wenn mit jenem Worte ein unmittelbares Eingreifen der göttlichen Allmacht in die durch die göttliche Weisheit ſelbſt geſtifteten Naturgeſetze bezeichnet werden ſoll. Denn, argumentirt man, die göttliche Weisheit würde ſich ſelbſt widerſprechen, alſo keine Weisheit ſeyn, wenn ſie, um ihre Zwecke zu erreichen, dieſelbe Ordnung der Natur ſtörte, die eben darum eine göttliche Ordnung iſt, weil alles in ihr zuſammenwirkt zur Erreichung des Zwecks der Weltſchöpfung. Aber erſtens hat noch kein menſchlicher Verſtand das unmittelbare Verhältniß der Naturgeſetze zu der göttlichen Urthätigkeit erforſcht, und zweitens iſt es eine willkürliche Behauptung, daß der Zweck der Weltſchöpfung nur durch Naturgeſetze erreicht werde. Wollen wir überhaupt im Laufe der Dinge nichts für möglich gelten laſſen, als, was nach Naturgeſetzen erfolgt, ſo müſſen wir auch den Glauben an unſre moraliſche Freiheit, im indeterminiſtiſchen Sinne des Worts, aufgeben, oder dieſe Freiheit nur für ein Spiel erklären, das unſer Geiſt mit ſich ſelbſt treibt, durch das er aber nicht übernatürlich in den natürlichen Lauf der Dinge einwirkt. Davon war ſchon oben ausführlich die Rede. Aber auch abgeſehen von dem Wunder der Freiheit in unſerm eignen Geiſte, müſſen wir uns doch den Zweck der Welt im Sinne des reinen Theismus als einen moraliſchen Zweck denken. Nun liegt aber in unſerm Bewußtſeyn eine moraliſche Ordnung der Dinge über der natürlichen, und die natürliche, die wir nur durch Erfahrung kennen, ſtimmt keinesweges mit der moraliſchen ganz überein. Eine moraliſche Ordnung muß, nach menſchlicher Art zu reden, auch in dem göttlichen Urgeiſte über der natürlichen liegen, die zwar in jener gegründet, aber darum nicht nothwendig ſo in ihr gegründet iſt, daß durch die natürliche Ordnung allein der Zweck der Welt vollkommen erreicht werden könne. Alſo ſtreitet auch nicht gegen die göttliche Weisheit, daß ſie, der moraliſchen Ordnung der Dinge gemäß, in die natürliche unmittelbar eingreife. Wir dürfen uns die göttliche Weisheit nicht vorſtellen, als ob ſie durch die von ihr geſtiftete natürliche Ordnung ſich ſelbſt ſo gefeſſelt hätte, daß nur nach Naturgeſetzen der Zweck der Welt erreicht werden könnte. Aber wir können auch nicht erforſchen, ob die moraliſche Weltordnung ein ſolches Eingreifen der göttlichen Allmacht in die natürliche Ordnung der Dinge mit ſich bringe. Alſo kommt, wenn von göttlichen Wundern weiter die Rede iſt, alles auf die Wirklichkeit ſolcher Wunder an. Hier treten wir auf den Grund und Boden der ſpeciellen Erfahrung, wohin uns die Philoſophie nur wenige Schritte begleiten kann.

Ueber einzelne Thatſachen kann nur entweder nach der eignen Wahrnehmung ſolcher Thatſachen, oder, wenn ſie erzählt werden, nach den Geſetzen der hiſtoriſchen Kritik entſchieden werden. Denkbar bleibt es auf dem Standpunkte des religiöſen Glaubens, daß jemand eine Thatſache wahrnehme, die nicht nur ihm ſelbſt nach ſeiner vielleicht ſehr beſchränkten Kenntniß der Naturgeſetze, oder aus Mangel an Kenntniß der Umſtände, unter denen ſie ſich ereignete, unerklärbar iſt, ſondern wirklich unbezweifelbar erkannten Naturgeſetzen widerſtreitet. Aber eben ſo denkbar bleibt, daß man ſich nur einbilde, etwas der Art wahrzunehmen. Und die Erfahrung hat längſt gelehrt, daß wenigſtens in unſern Tagen die Meiſten derer, die ein Wunder wahrgenommen zu haben behaupten, nicht zu den hellen Köpfen gehören, in denen die Spiele der Einbildungskraft ſich von wirklicher Wahrnehmung ſcharf unterſcheiden, und die man überhaupt nicht für leichtgläubig zu halten Urſache hat. Wird nun ein Wunder erzählt, ſo legt die hiſtoriſche Kritik ihren Maßſtab der Glaubwürdigkeit dem Berichte auf die bekannte zwiefache Art an. Sie ſucht die Merkmale des Wahrſcheinlichen — denn mehr, als Wahrſcheinlichkeit, kann doch die hiſtoriſche Gewißheit nicht ſeyn — in der Natur der erzählten Begebenheit ſelbſt, und in der perſönlichen Glaubwürdigkeit des Erzählers. Aber die innere Wahrſcheinlichkeit einer erzählten Begebenheit nimmt in demſelben Verhältniſſe ab, wie dieſe Begebenheit von dem durch die Erfahrung bekannten gewöhnlichen Laufe der Natur abweicht, weil unſre ganze Kenntniß des Wahrſcheinlichen im empiriſchen Sinne auf dem Grundſatze ruht, daß die Natur nicht leicht von ihrem gewöhnlichen Laufe abweicht. Wo alſo eine erzählte Begebenheit unbezweifelba ren Naturgeſetzen völlig widerſtreitet, da iſt ihre innere Wahrſcheinlichkeit in bloß empiriſchem Sinne völlig null. Wenn alſo in dieſem Falle noch von innerer Wahrſcheinlichkeit der erzählten Begebenheit die Rede ſeyn ſoll, ſo müſſen wir aus der Betrachtung einer idealen und moraliſchen Ordnung der Dinge ſchlieſſen können, daß etwas wunderbar ſich ereignen mußte, um das Heil der Welt moraliſch zu fördern. Ueber die Gültigkeit dieſes Schluſſes hat die Religionsphiloſophie im Allgemeinen keine Stimme, weil hier wieder alles auf die beſondre Natur der Begebenheit ſelbſt und ihr beſondres Verhältniß zur moraliſchen Beſtimmung des Menſchen ankommt. Das zweite Merkmal der hiſtoriſchen Wahrſcheinlichkeit, die perſönliche Glaubwürdigkeit des Erzählers, iſt in jedem Falle der ſubjectiven Meinung unterworfen, die man von der Wahrheitsliebe und von der ganzen Denkart des Erzählers hat. Da macht es ſchon einen großen Unterſchied, ob man den Erzähler perſönlich kennt, oder wieder nur aus den Berichten Anderer, oder aus ſchriftlichen Nachrichten, die er ſelbſt verfaßt haben ſoll. Die höchſte Wahrſcheinlichkeit in dieſer Beziehung tritt da ein, wo ein glaubwürdiger Erzähler als Augenzeuge berichtet; aber auch dieſe Wahrſcheinlichkeit ſinkt wieder in dem Verhältniſſe, als bezweifelt werden kann, ob der Erzähler Augenzeuge war, zum Beiſpiel, wenn der Bericht in einem Buche enthalten iſt, das zwar einem glaubwürdigen Manne als Augenzeugen zugeſchrieben wird, aber auch einen andern Verfaſſer haben könnte. Wo mühſame und gelehrte Nachforſchungen nöthig ſind, um nur erſt nach den Geſetzen der hiſtoriſchen Kritik auszumitteln, ob dieſer, oder jener, der als Augenzeuge in einem Buche Bericht abgeſtattet haben ſoll, wirklich Verfaſſer dieſes Buchs iſt, darf man denen, die zu ſolchen Nachforſchungen weder Zeit, noch Kenntniſſe genug haben, auch nicht zumuthen, dem Berichte unbedingt zu trauen. Verläßt man ſich in dieſem Falle auf die Verſicherung der Gelehrten, die die Sache ausgemittelt zu haben behaupten, ſo glaubt man unmittelbar dieſen Gelehrten, und nur mittelbar dem Berichte; und je unwahrſcheinlicher dann die erzählte Begebenheit in ſich ſelbſt iſt, deſto natürlicher die Beſorgniß, daß irgend eine abſichtliche, oder unabſichtliche Täuſchung, von der wir nicht unterrichtet ſind, in den Bericht eingefloſſen ſeyn könnte. Ueber alle dieſe Bedenklichkeiten, die dem hiſtoriſchen Wunderglauben entgegenſtehen, iſt nicht hinwegzukommen, wenn der kalte Verſtand allein den letzten Ausſpruch thun ſoll.

leichter läßt ſich entſcheiden, ob ein Wunder für göttlich zu halten, vorausgeſetzt nämlich, daß man auch andre Wunder für möglich hält, von denen die Philoſophie gar nichts weiß. Denn die Merkmale des wahrhaft Göttlichen findet die Vernunft in ſich ſelbſt; und dieſe Merkmale kann ſie wieder zu erkennen verſuchen ſowohl in dem Zwecke eines beſtimmten Wunders, als in der Art, wie das Wunder bewirkt wurde, und wie es ſeinen Zweck erreichte. Ob oder wie weit nun in dieſem Falle das Eigenthümliche einer Wundererzählung mit dem wahren Begriffe vom Göttlichen übereinſtimmt, kann wieder nur nach vorausgeſetzter hiſtoriſcher Kenntniß dieſes Eigenthümlichen entſchieden werden. Wenn nun aber auch wirklich die Begebenheit, wie ſie erzählt iſt, mit dem wahren Begriffe vom Göttlichen übereinſtimmt, und dadurch daſſelbe Gefühl erregt, das zu den Elementen des religiöſen Vernunftglaubens im Sinne des reinen Theismus gehört, ſo wird doch auch dadurch über die hiſtoriſche Wahrheit der erzählten Thatſache nichts entſchieden. Die Vernunft kann alſo nicht bewirken, daß durch das in ihr gegründete Gefühl des Göttlichen der hiſtoriſche Zweifel auf dieſelbe Art niedergeſchlagen werde, wie der philoſophiſche Zweifel, der ſchon Gewißheit der Thatſache, als ſolcher, vorausſetzt. Alſo bleibt der Glaube an erzählte Wunder auch da, wo er in der Beziehung auf die Kraft der wahren Idee des Göttlichen mit dem religiöſen Vernunftglauben zuſammentrifft, weſentlich von dieſem Vernunftglauben verſchieden. Wenn er ein feſter Glaube werden ſoll, muß er in den religiöſen Superrationalismus übergehen, von deſſem Verhältniſſe zur Vernunft am Schluſſe der Abhandlung über Wiſſen und Glauben ſchon im Allgemeinen die Rede war. Von dieſem Punkte aus kann die Philoſophie, wie wir geſehen haben, den Glauben nicht weiter begleiten. Aber ſie muß auch, um es noch ein Mal zu ſagen, dem individuellen Bewußtſeyn eines Jeden überlaſſen, ob und wie weit er einen ſolchen Glauben, der ſich über die Vernunft erhebt, mit ſeiner Vernunft in Uebereinſtimmung bringen kann.

Auf den Begriff von der göttlichen Allweisheit hat man auch eine Demonſtration der Unmöglichkeit einer beſondern göttlichen Offenbarung gründen zu können geglaubt. Im Allgemeinen verſtände ſich dieſe Unmöglichkeit ſchon von ſelbſt, wenn ſich beweiſen lieſſe, daß göttliche Wunder überhaupt unmöglich ſind. Aber man hat noch beſonders hinzugefügt, daß es der göttlichen Allweisheit widerſtreite, nur einigen Auserwählten eine unmittelbare und übernatürliche Gotteskunde zukommen zu laſſen. Allen Menſchen die wahre

Gotteskunde zu gewähren durch die Vernunft, die das Erbtheil aller Menſchen iſt, das ſei der Gottheit würdiger. Aber die Trüglichkeit dieſer Argumentation iſt auch längſt von Andern bemerkt. Gewiß iſt, daß die meiſten Menſchen mit aller ihrer ſubjectiven Vernunft, ſo weit uns die Geſchichte belehrt, durch ſich ſelbſt nicht einmal auf den wahren Begriff von Gott gerathen ſind, und daß in den Schulen der Philoſophie auſſer gar vielen der Vernunft widerſprechenden Begriffen von einem göttlichen Weſen auch der Atheismus ausgeboren werden mußte. Wie will man denn mit der göttlichen Allweisheit reimen, daß ſie dem Menſchen, der doch zur wahren Gottesverehrung beſtimmt ſeyn ſoll, in Beziehung auf göttliche Dinge eine ſo ſchwache und unendlichen Irrthümern ausgeſetzte Menſchenvernunft gegeben hat? Dieſe Thatſache muß uns nach unſerm beſchränkten menſchlichen Begriffe von der göttlichen Allweisheit weit mehr befremden, als die Behauptung, der Allweiſe habe, um der menſchlichen Vernunft zu Hülfe zu kommen, ſich des Mittels einer unmittelbaren Kundmachung ſeiner ſelbſt an einige auserwählte Menſchen bedient, die er beſtimmt habe, die wunderbar empfangene Lehre zu verbreiten. Warum die menſchliche Vernunft von Gott ſo eingerichtet iſt, daß ſie, nach der Offenbarungslehre, einer wunderbaren Hülfe bedürfen ſoll, begreifen wir zwar auch nicht; aber wir erkennen in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes die Thatſache, die auch dem Philoſophen den Wunſch abnöthigen kann, daß es dem göttlichen Geiſte gefallen haben möchte, die ſchwache Menſchenvernunft, die nun einmal iſt, was ſie iſt, wenigſtens von Zeit zu Zeit und hier und da auf einem übernatürlichen Wege zur Wahrheit zu leiten. Wenn nun weiter gefragt wird, ob das Wunder beſonderer göttlicher Offenbarungen ſich wirklich ereignet habe, treten wir wieder in das Gebiet des hiſtoriſchen Glaubens ein. Was die Philoſophie ohne Hülfe der Geſchichte darüber ausmitteln kann, iſt daſſelbe, das ſich uns ſo eben als Reſultat einer philoſophiſchen Würdigung des hiſtoriſchen Wunderglaubens im Allgemeinen gezeigt hat.

Abgeſehen vom Glauben an eine beſondere göttliche Offenbarung und vom hiſtoriſchen Wunderglauben überhaupt, hat man aus dem Begriffe von der göttlichen Allweisheit auch die Unmöglichkeit einer metaphyſiſchen Wirkung des eigentlichen Gebets demonſtriren wollen. Die Wirkungen des Gebets im Allgemeinen, das mit der Andacht einerlei iſt, kommen hier zuerſt in Betracht. Wenn der menſchliche Geiſt, vom Gefühle des Göttlichen erfüllt, mit allen ſeinen Gedanken an en Gott, den er verehrt, ſich anzuſchlieſſen ſtrebt, ann betet er. Dieſer Geiſteszuſtand, als pſycho- ogiſche Thatſache, bedarf keiner weiteren Erläuterung. Aber wer glaubt, durch dieſe unmittelbare Richtung ſeiner Gedanken auf den Gegenſtand der höchſten Verehrung in eine beſondre und übernatürliche Verbindung mit dem göttlichen Geiſte zu treten, wird von den philoſophirenden Köpfen gewöhnlich als ein Schwärmer abgefertigt. Und doch kann durch keine metaphyſiſche Betrachtung erkannt werden, wie der unendliche Geiſt, den wir in der Sprache des reinen Theismus Gott nennen, in den endlichen Geiſtern allgegenwärtig iſt. Bezweifeln wir nun dieſe Allgegenwart nicht, die wir doch nicht erklären können, ſo dürfen wir uns auch nicht anmaßen, zu entſcheiden, daß nicht auf eine eben ſo unbegreifliche Art durch innige Andacht eine beſondre und übernatürliche Verbindung unſers Geiſtes mit dem Unendlichen bewirkt werden könne. Daraus folgt, daß wir auch nicht ergründen können, ob nicht durch das eigentliche Gebet oder die an den Allmächtigen gerichtete Bitte bewirkt werden könne, daß etwas, um das wir bitten, geſchehe, weil wir darum bitten, und das ohne dieſe Bitte nicht geſchehen würde. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß hier nicht die Rede iſt von einem Gotte, den man durch Bitten in ſeinen ewigen

Rathſchlüſſen wanken machen und ſo lange beſtürmen kann, bis er anderes Sinnes wird und unſerm Verlangen nachgiebt. Die Rede iſt nur davon, ob nicht nach den Geſetzen der moraliſchen Weltordnung, die über der natürlichen liegt, ein Gebet von dem Allmächtigen, an den es gerichtet iſt, auf eine ſolche Art erhört werden könne, daß etwas ſich ereigne, das ohne unſer Gebet ſich nicht ereignet haben möchte. Um ſich hierüber zu verſtändigen, hat man ſeine Zuflucht genommen zu einer bloß natürlichen, durch die Intenſität der Vorſtellungen bewirkte Veränderung im Gemüthe der Betenden. Denn, hat man geſagt, eine andere Wirkung des Gebets, außer dieſer pſychologiſchen, widerſtreite der göttlichen Allweisheit; das Wohl jedes Einzelnen ſei nur ein Theil des allgemeinen Beſten; und was dem allgemeinen Beſten gemäß iſt, müſſe in jedem Falle nach den Rathſchlüſſen der göttlichen Vorſehung auch ohne unſre Bitte erfolgen; und durch unſre Bitte könne in dieſer göttlichen Weltordnung nichts geändert werden. Mithin, folgert man, kann durch die religiöſe Bitte nichts weiter bewirkt werden, als, eine Stärkung des Vertrauens zu der göttlichen Vorſehung; und in dieſer Hinſicht ſei allerdings das eigentliche Gebet ſehr zu empfehlen. Das heißt aber mit andern Worten: Der Aufgeklärte, der ſich mit einer Bitte an den Allmächtigen wendet, macht ein pſychologiſches Experiment mit ſich ſelbſt. Er weiß, daß durch ſein Bitten in dem nothwendigen Laufe der Dinge nichts geändert wird; und indem er dieß bedenkt, kann er vernünftigerweiſe um nichts bitten, was nicht auch ohne ſeine Bitte erfolgen würde. Aber um ſein Vertrauen zu der göttlichen Vorſehung zu ſtärken, ſtellt er ſich vor, ſeine Bitte könne auch noch einen andern Erfolg, außer dieſem pſychologiſchen haben, nämlich, daß dieß, oder jenes, um das er bittet, geſchehe, weil er darum bittet; denn wenn er ſich dieß nicht vorſtellt, hebt der eigentliche Begriff von einer Bitte in dieſer Beziehung ſich ſelbſt auf. Alſo wird, nach dieſer Lehre, dem Aufgeklärten zugemuthet, eine täuſchende Vorſtellung, die dem menſchlichen Herzen natürlich iſt, zu einem Mittel der religiöſen Selbſtvervollkommnung zu machen, indem er doch zugleich einſehen ſoll, daß dieſe Vorſtellung täuſcht. Alſo zerſtört das ganze Experiment ſich ſelbſt, ſobald der Aufgeklärte bedenkt, was er thut. Aber ſo lange es Religionen giebt, iſt das eigentliche Gebet einer ihrer weſentlichen Beſtandtheile geweſen. Unwiderſtehlich bringt es auch aus dem aufgeklärten wahrhaft religiöſen Bewußtſeyn hervor. Nirgends, wo es ſich natürlich entwickelt, hat es zum Zwecke, das Vertrauen zur göttlichen Vorſehung zu ſtärken; es geht vielmehr aus dieſem Vertrauen hervor; und ſein Ziel iſt wirkliche Erhörung einer beſtimmten, oder unbeſtimmten Bitte um dieſes, oder jenes beſonder Gut, das denn freilich auch etwas in unſrer eignen Geſinnung ſeyn kann. Wer nun behauptet, daß das Gebet dieſes Ziel nicht erreichen könne, rühmt ſich einer Einſicht, die über die Grenzen des menſchlichen Wiſſens hinausreicht. Er denkt ſich wieder die göttliche Weisheit als eine ſolche, die ſich ſelbſt Feſſeln angelegt habe durch die von ihr geſtiftete Ordnung der Natur. Die wahre Philoſophie rechtfertigt alſo auch in dieſer Beziehung einen Glauben, der anfängt, wo das Wiſſen und Begreifen aufhört. Sie läßt das Gebet gelten für das, was es iſt; für ein Geheimniß zwiſchen dem Ewigen und den endlichen Geiſtern, die ihm vertrauen.

Die Unſterblichkeit der Seele.

Die wahre Religion nach dem Princip des reinen Theismus ſchließt den Glauben an perſönliche Unſterblichkeit des denkenden und empfindenden Geiſtes, der das Bewußtſeyn des Göttlichen in ſich trägt, ſo unerläßlich in ſich, daß ſie ohne dieſen Glauben ſich ſelbſt zerſtört. Dieß zu beweiſen iſt die letzte Aufgabe der Religionsphiloſophie.

In demſelben Bewußtſeyn, durch das wir das Göttliche als etwas in uns und doch auch über uns erkennen, offenbart ſich dem menſchlichen Geiſte ſeine *überirdiſche Beſtimmung*. Was wir überhaupt unſre Beſtimmung nennen dürfen, können wir nicht anders erkennen, als aus den Beſtrebungen, die aus unſrer Natur, das heißt hier, aus der ganzen Eigenthümlichkeit unſers individuellen Daſeyns hervorgehen. Unſre moraliſche Beſtimmung iſt eine irdiſche inſofern, als ſie in dem menſchlichen Organismus eingeſchloſſen iſt, der mit der phyſiſchen Zeugung anfängt und durch den phyſiſchen Tod zerſtört wird. Alles Gute, das wir als Menſchen zu thun vermögen, iſt an die Geſetze dieſes Organismus gebunden, der eben dadurch auch eine moraliſche Würde erhält, daß die aus ihm hervorgehenden und zu unſrer menſchlichen Natur weſentlich gehörenden Triebe auch dem vernünftigen Willen eine natürliche Richtung geben, der wir folgen müſſen, wenn wir, wie wir ſollen, unſre ganze Natur zu veredeln und auch auf Andre ſo zu wirken ſtreben, daß wir zur Veredlung des menſchlichen Daſeyns überhaupt das Unſrige beitragen. Aber in ſeiner Wurzel iſt doch, wie wir geſehen haben, das wahrhaft Gute das überirdiſche

Göttliche und Heilige, auf das alle wahre Religion ſich bezieht. Dieſes Göttliche und Heilige iſt das höchſte Ziel aller unſrer geiſtigen Beſtrebungen, die aus der Vernunft hervorgehen. Im Bewußtſeyn dieſer Beſtrebungen erkennen wir unſre überirdiſche Beſtimmung. Wir glauben alſo an eine ſolche überirdiſche Beſtimmung, indem wir der Idee des Göttlichen vertrauen, alſo auf dieſelbe Art, wie wir an den wahren Gott glauben, deſſen Wirklichkeit kein menſchlicher Verſtand durch Schlüſſe erkennt, die ohne die entſcheidende Kraft der Idee des Göttlichen ſich Beweiſe nennen dürfen. Als Gefühl entſpringt auch dieſer Glaube an unſre überirdiſche Beſtimmung. Aber ſo lange er als bloßes Gefühl wirkt, kann er ſich mit mancherlei täuſchenden Gefühlen ſo vermiſchen, daß kaum eine Spur ſeiner Abſtammung aus der Vernunft erkennbar bleibt. Dem Verſtande kommt alſo das Geſchäft zu, auch dieſen Glauben aufzuklären und vor Verirrungen zu ſichern.

Die Frage iſt, wie wir uns die überirdiſche Beſtimmung denken ſollen, die uns im Bewußtſeyn des Göttlichen, des höchſten Ziels aller aus der Vernunft hervorgehenden Beſtrebungen unſeres individuellen Daſeyns, unmittelbar gewiß iſt. Wir können ſie uns denken entweder als eine ins Unendliche fortſchreitende Vervollkommnung unſrer vernünftigen Individualität, oder als ein Zurückſinken dieſer Individualität in das Unendliche und Göttliche, aus dem ſie entſprungen iſt. In beiden Fällen iſt das höchſte Ziel unſrer vernünftigen Beſtrebungen ein überirdiſches. Aber wenn unſre überirdiſche Beſtimmung ein Zurückſinken unſrer Individualität in das Unendliche iſt, ſo erliſcht die Ichheit und mit ihr das Bewußtſeyn, auf welchem unſer ganzes Wiſſen und Glauben und unſre ganze moraliſche Selbſtbeſtimmung ruht. Das erlöſchende Ich, kann man mit einem Anſcheine von metaphyſiſcher Gründlichkeit ſagen, wird auch dann nicht zu Nichts; denn ſein Weſen bleibt in dem Urweſen, ohne welches es auch als menſchliches Ich nicht exiſtirte. Aber es verſchwindet doch als Ich aus der Reihe der Weſen. Wer alſo in dieſem Sinne ſagt, daß er an Unſterblichkeit glaube, widerſpricht ſich ſelbſt, wenn er die Worte ausſpricht: Ich bin unſterblich.

Die Lehre, daß das menſchliche Ich, das einen Gott erkennen und anbeten kann, in Gott zurückſinke, wenn der Organismus ſich auflöſet, aus dem es ſich phyſiſch entbunden hat, iſt ein Sprößling des Pantheismus, und verliert alle Bedeutung, wenn ſie anders, als pantheiſtiſch, erklärt werden ſoll. Sie unterſcheidet ſich allerdings in ihrem Princip von dem atheiſtiſchen Dogma der Sterblichkeit der Seele. Denn nach dieſem Dogma löſet das Ich, das durch phyſiſche Zeugung gebildet iſt, im phyſiſchen Tode ſich auf, indem es in eine blinde Natur zurückſinkt. Aber auch nach dieſer atheiſtiſchen Anſicht wird doch das Weſen der Seele nicht zu Nichts; denn das Etwas, woraus es, nach dieſer Anſicht, beſteht, bleibt ja immer als Etwas im Schooße der Natur. In dieſem Sinne konnte auch der Philoſoph Demonax bei Lucian auf die Frage, ob er die menſchliche Seele für unſterblich halte, ſpottend antworten: „O ja; ſo wie Alles.“ Genau betrachtet, iſt die Lehre, daß das denkende Ich in Gott zurückſinke, auch da, wo ſie mit religiöſem Enthuſiasmus ausgeſprochen wird, nur eine andre Art von Verſpottung desjenigen Glaubens an Unſterblichkeit, der ſich mit der Entwickelung der Religionen unter den Menſchen verbreitet hat. Nach einer Unſterblichkeit ohne Fortdauer der Perſönlichkeit hat noch niemanden verlangt, der nicht in irgend einer Schule des Myſticismus gelernt hatte, mit ſich ſelbſt Verſtecken zu ſpielen. Aber freilich muß man, um den Glauben an perſönliche Unſterblichkeit vernünftig zu finden, eine individuelle Weſenheit des Ich anerkennen, das in der menſchlichen Natur ſich ſelbſt erkennt. Mit einem Pantheismus, der nicht ſich ſelbſt widerſprechen will, iſt kein Glaube an perſönliche Unſterblichkeit vereinbar; denn nach der pantheiſtiſchen Lehre iſt ja das individuelle Leben des Ich nur ein Act des allgemeinen Urlebens, das ſich materiell in organiſchen Formen entfaltet, und geiſtig in der Vollendung dieſer Formen zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt kommt, alſo auch wieder aufhört, ein Ich zu ſeyn, wenn die organiſche Form ſich wieder auflöſet. Aber auch eine myſtiſche Theoſophie, die nicht Pantheismus heiſſen will, hat von einem Zurückſinken der denkenden Ichheit in die Gottheit geredet, und ſogar die Sehnſucht nach einer ſolchen Auflöſung des Ich zur Bedingung einer wahrhaft religiöſen Geſinnung machen wollen. Den kühnſten Schwung nimmt dieſe paradoxe Unſterblichkeitslehre, wenn ſie die Moral zu Hülfe ruft, um mit heroiſcher Selbſtverleugnung den Ausſpruch zu thun, das Verlangen nach perſönlicher Unſterblichkeit ſei nur ein Ausbruch des Egoismus. Was von dieſem Ausſpruche zu halten iſt, ergiebt ſich von ſelbſt, wenn wir, den Grundſätzen des reinen Theismus und zugleich der Moral der Uneigennützigkeit treu, die entgegengeſetzte Anſicht analyſiren. Vorher ſind nur noch einige allgemeine Bemerkungen nöthig über das angebliche Zurückſinken des Ich in Gott.

Wenn die Myſtiker, die keine Pantheiſten ſeyn wollen, von einem Zurückſinken des Ich in Gott reden, thun ſie entweder auf alle klaren Begriffe Verzicht, oder ſie huldigen dem Pantheismus, ohne es ſich ſelbſt und Andern geſtehen zu wollen. Denn ein ſolches Zurückſinken der Ichheit in Gott iſt ein ſich ſelbſt zerſtörender Begriff, wenn das ſich ſelbſt erkennende individuelle Ich nicht als etwas zum Weſen der Gottheit Gehörendes gedacht wird, nämlich als etwas, das aus der Gottheit hervortritt und aus ihr ſich entbindet, wenn die göttliche Urthätigkeit ſich in untergeordnete Thätigkeiten zertheilt, und dadurch das Reich der Endlichkeit ſchafft. Nach dieſer Vorausſetzung wäre dann das Erlöſchen des Ich ein Zurücktreten der göttlichen Urthätigkeit aus dem Endlichen in das Unendliche. Aber dann verſchwindet vor dem Verſtande, der dieſen Begriff feſthält, unvermeidlich der eigentliche Gott der Vernunft im Sinne des reinen Theismus; denn dieſer Gott iſt keine Urthätigkeit, die eine Welt erzeugt, indem ſie ſich ſelbſt in untergeordnete Thätigkeiten zertheilt. Die Schöpfung im Sinne des reinen Theismus iſt ein unergründlicher Willensact eines in ſich ſelbſt vollendeten Urgeiſtes, der nicht aus ſich ſelbſt herausgehen, ſich nicht in untergeordnete Ichheiten zerſpalten, und eben ſo wenig ſich ſelbſt ſchöpferiſch zubilden, als etwas von ſich ſelbſt abgeben kann. In dieſen Weltſchöpfer kann nichts Endliches zurückſinken, weil nichts als ein Theil von ihm aus ihm hervortreten kann. Die von ihm, unſerm Verſtande unbegreiflich, geſchaffene Welt beſteht nur durch ihn, aber unter ihm und verſchieden von ihm wie das Werk von dem Meiſter. Ein Erlöſchen der Ichheit im Reiche der Endlichkeit kann alſo nur Untergang und Vernichtung dieſes Seyns der Ichheit, und kein Zurückſinken des Geſchöpfes in den Schöpfer ſeyn. Aber auch alle oben erläuterten Widerſprüche, in die der Pantheismus mit ſich ſelbſt geräth, wenn er das Wunder des endlichen Daſeyns begreiflich machen will, kommen von neuem zum Vorſchein, wenn ein Zurückſinken unſerer Ichheit in die Gottheit demonſtrirt, oder aus einer myſtiſchen Anſchauung deducirt werden ſoll. Das alte mythiſch-myſtiſche Emanationsſyſtem wiederholt ſich dann mit allen ſeinen nichts erklärenden Metaphern.

Ganz anders erſcheint dem prüfenden Verſtande nach dem Princip des reinen Theismus der religiöſe Glaube an wahre und eigentliche Unſterblichkeit, die eine Fortdauer der Perſönlichkeit in ſich ſchließt. Wir dürfen uns nur an den wahren Begriff von der göttlichen Gerechtigkeit erinnern, um das moraliſche Bedürfniß einer perſönlichen Unſterblichkeit vor ſchwärmeriſchen Mißdeutungen zu ſichern. Mag der in der Kantiſchen Schule ſogenannte moraliſche Beweis der Unſterblichkeit der Seele für ſich allein noch ſo unbefriedigend ſeyn; er entſpringt doch aus einem wahrhaft moraliſchen Bewußtſeyn, und iſt von dem Glauben an eine göttliche Gerechtigkeit nicht zu trennen. Endigt die menſchliche Ichheit mit dem irdiſchen Leben, ſo bleibt das Mißverhältniß zwiſchen den Anſprüchen, die die moraliſche Individualität auf eine ihrer würdige Glückſeligkeit macht, und der wirklichen Vertheilung des Lebensgenuſſes im irdiſchen Daſeyn, eine beſtändige Einwendung gegen den Glauben an eine göttliche Weltregierung. Denn nur eine lebendige Individualität kann ihres Daſeyns ſich freuen; nur einer lebendigen Individualität kann ihr Recht widerfahren. Aber auch nur eine lebendige Individualität kann ihre moraliſche Beſtimmung dadurch erfüllen, daß ſie fortfährt, dem Würdigen nachzuſtreben, das Unwürdige, ohne Berechnung des Vortheils, zu verſchmähen, und mit moraliſcher Freiheit fortwirkend, und ſich ſelbſt veredelnd, ſich der unerreichbaren Vollkommenheit des abſolut guten Urgeiſtes zu nähern. In dieſem Streben nach unendlicher Selbſtvervollkommnung und unendlicher Entwickelung unſerer geiſtigen Kräfte und Anlagen, und im Bewußtſeyn der individuellen Freiheit, die ein weſentliches Element der Sittlichkeit iſt, erkennen wir unſre moraliſche Beſtimmung, die alſo in Beziehung auf ein Daſeyn nach dem phyſiſchen Tode ſich ſelbſt aufhebt, wenn wir glauben, daß das Ich, in die Gottheit zurückſinkend, aufhöre, ein Ich zu ſeyn. Die ſchärmeriſche Sehnſucht nach einer ſolchen Vereinigung der Seele mit Gott ſtreitet alſo gegen den wahren Begriff von unſrer moraliſchen Beſtimmung noch mehr, als der Quietismus, der die Tugend zwar, widerſinnig genug, in bloße Paſſivität des religiöſen Bewußtſeyns verwandeln, aber doch das Bewußtſeyn ſelbſt und die Ichheit nicht aufopfern will. Unſre moraliſche Beſtimmung iſt ferner eine religiöſe inſofern, als ſie in Gottesverehrung übergeht. Sinkt das anbetende Ich in ſeinen Schöpfer zurück, ſo iſt auch die Anbetung zu Ende, und das eigentlich moraliſche Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen iſt vernichtet. Wer den Wunſch, perſönlich fortzudauern, einen Ausbruch des Egoismus nennt, darf nicht übel nehmen, wenn man ſeine myſtiſche Sehnſucht nach einer Verſchmelzung mit Gott für ein noch egoiſtiſcheres Streben erklärt, ein Stückchen der Gottheit ſelbſt zu werden. Näher zu kommen dem heiligen Urgeiſte, den unſer Verſtand in den Schranken des menſchlichen Daſeyns nur wie ein Licht aus einer dunkeln Ferne erkennt, iſt das höchſte Verlangen, das aus der ſich ſelbſt erkennenden Menſchenvernunft hervorgeht. Eins zu werden mit Gott, iſt der Wunſch eines ſich ſelbſt verblendenden Schwärmers.

Die *metaphyſiſchen Schlüſſe*, die man in mehreren Schulen der Philoſophie *Beweiſe* der Unſterblichkeit der Seele genannt hat, haben wenigſtens den Nutzen, daß ſie die ſchwache Seite der materialiſtiſchen Argumentationen aufdecken, die für Beweiſe der Sterblichkeit der Seele gelten ſollen. Wer Unſterblichkeit der Seele metaphyſiſch beweiſen will, muß erſtens alle Einwendungen gegen die Behauptung widerlegen können, daß das Ich ein Weſen in der metaphyſiſchen Bedeutung des Worts, nämlich etwas in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt ſei. Dieſe Behauptung verſtände ſich nun von ſelbſt, wenn die Leibnitziſche Monadenlehre, nach welcher jedes Weſen eine Seele iſt, vor der Kritik beſtehen könnte. Aber die logiſche Selbſttäuſchung, in die Leibnitz ſich verwickelte, als er durch Analyſe des empiriſchen Begriffs von einem Dinge, das in die Sinne fällt, zum metaphyſiſchen Begriffe von einem Weſen hinaufſteigen wollte, und den negativen Begriff von einem einfachen und unkörperlichen dem körperlichen entgegengeſetzten Daſeyn für einen poſitiven hielt, durch den man das Weſen der Dinge als ein geiſtiges erkenne, bedarf keiner wiederholten Widerlegung mehr nach dem, was ſchon Jacobi in ſeinen Briefen über die Lehre des Spinoza darüber geſagt hat. Beiläufig iſt dieſe logiſche Selbſttäuſchung, in welche Leibnitz ſich verwickelte, auch oben ſchon berührt, da von der Leibnitziſchen Demonſtration der Wirklichkeit eines göttlichen Urgeiſtes die Rede war. Entweder muß der Verſtand den metaphyſiſchen Begriff von einem Weſen aus dem unmittelbaren Bewußtſeyn ſchöpfen, in welchem die Vernunft ſich ſelbſt erkennt, oder er findet ihn nirgends. Aber auf dieſem Bewußtſeyn ruht auch der wahre Begriff von dem Ich als einem Weſen, das etwas in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt iſt, indem es durch individuelle Selbſtthätigkeit ſich ſelbſt erkennt und zum Handeln beſtimmt. Die Kantiſche Lehre, daß das Ich nur ein logiſcher Singular oder eine Vereinfachung von Thätigkeiten in einem einzigen Begriffe ſei, geht eben ſo, wie die Leibnitziſche Monadenlehre, nur in einer andern Richtung der Abſtraction, von einer logiſchen Selbſttäuſchung aus. Gerade dieſe, in der Kantiſchen Abſtraction verflüchtigte Thatſache des Bewußtſeyns, daß das Ich ſich ſelbſt als ein metaphyſiſches Weſen erkennt, bleibt eine unzerſtörbare Einwendung auch gegen die pantheiſtiſche und die materialiſtiſche Seelenlehre. Daher ſtößt die wache Vernunft auch ohne religiöſe Betrachtungen durch ein aus ihr entſpringendes Gefühl den Gedanken zurück, daß die denkende Individualität vernichtet werden könne durch etwas auſſer ihr, oder wohl gar durch ſich ſelbſt. Wer ſich dieſes Gefühls noch nicht bewußt geworden iſt, hat eine der merkwürdigſten unter den unmittelbaren, vom Syllogismus unabhängigen Wirkungen der Vernunft noch nicht erkannt.

Aber wenn dieſes Gefühl nicht in religiöſen Glauben übergeht, vermag es doch nicht, die Zweifel zu überwinden, die ſich dem unbefangenen Verſtande, der die Hoffnung der Unſterblichkeit feſthalten will, von allen Seiten aufdrängen. Daraus erklärt ſich auch, warum dieſe Hoffnung, auſſerhalb einiger Schulen der Metaphyſik, nur durch die Religion unter den Menſchen ſich verbreitet und fortgepflanzt hat.

Metaphyſiſche, phyſiologiſche und pſychologiſche Zweifel, die der Vernunftglaube überwinden muß, wenn die Hoffnung der perſönlichen Unſterblichkeit ſich nicht in einen frommen Wunſch auflöſen ſoll, beziehen ſich gegenſeitig auf einander. Wenn wir auch, die Grenzen der menſchlichen Einſicht in Beziehung auf das urſprüngliche Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen anerkennend, Verzicht darauf gethan haben, auch nur einigermaßen begreifen zu wollen, wie eine geiſtige Individualität aus dem Urgrunde alles Daſeyns entſpringen, oder entſprungen ſeyn könne, wovon ſchon oben in der allgemeinen Kritik des Abſolutismus die Rede war; ſo ſteht doch die Thatſache feſt, daß das menſchliche, ſich ſelbſt erkennende Ich, wie die vernunftloſe Individualität der thieriſchen Natur, nicht eher etwas von ſich ſelbſt weiß, bis das Bewußtſeyn, in welchem es ſich ſelbſt erkennt, ſich entbunden hat aus einem körperlich-organiſchen Ganzen, deſſen Daſeyn mit der phyſiſchen Zeugung anfängt. Nun kann keine metaphyſiſche Betrachtung des Seelenweſens uns lehren, daß dieſes Weſen auch unabhängig von einem körperlichen Organismus ein Bewußtſeyn haben könne, ohne welches es doch kein Ich iſt. Die Behauptung, daß Bewußtſeyn zum Weſen einer geiſtigen Individualität gehöre, hat keinen metaphyſiſchen Grund, und iſt unvereinbar mit pſychologiſchen Thatſachen, die durch keine Metaphyſik aufgehoben werden können. Erſt durch die Functionen der körperlichen Sinnesorgane wird von außen die geiſtige Thätigkeit geweckt, die das Bewußtſeyn nach und nach von innen erregt. Wenn die Sinne ruhen, wie im Schlafe, wo das Erkennen ſich in ein Träumen verwandelt, dauert zwar das Bewußtſeyn fort — vorausgeſetzt nämlich, daß es nicht auch eigentlichen Schlaf ohne Traum gebe —; aber im Traume hat das Ich doch nur ein halbes Bewußtſeyn, weil es die Erzeugniſſe ſeiner Einbildungskraft für wirkliche Erſcheinungen hält, bis es, zum Erwachen zurückgekehrt, durch die Sinne wieder eine Auſſenwelt wahrnimmt, die es von den Erzeugniſſen der Einbildungskraft unterſcheidet. Das träumende Ich behält auch von ſich ſelbſt nur eine ſo unſichere Kunde, daß es ſich leicht für etwas anders hält, als im Wachen, bald ſich jünger träumt, bald älter, und ſich immer für dasjenige anſieht, was es augenblicklich in der vorübergehenden Vorſtellung iſt, in der es, ohne ſichere Erinnerung an vorhergegangene Momente des Selbſtbewußtſeyns, ſich ſelbſt wie in einem täuſchenden Spiegel erblickt. Wenn nun gar die denkende Individualität in völlige Bewußtloſigkeit zurückſinkt, wie in Ohnmachten, iſt ſie während dieſer Zuſtände ſo gut wie gar nicht vorhanden; und doch muß ſie als metaphyſiſches Weſen auch in dieſer Bewußtloſigkeit vorhanden ſeyn, wenn ſie etwas in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt iſt. Nach allen dieſen Thatſachen iſt alſo durch die Erkenntniß der Weſenheit der Seele für die vernünftige Hoffnung der Unſterblichkeit wenig gewonnen; denn an einer Fortdauer des Seelenweſens ohne

Bewußtſeyn kann dem ſich ſelbſt erkennenden Ich nicht mehr gelegen ſeyn, als an völliger Vernichtung. Woher dem Ich das Bewußtſeyn, ohne das er ſich nicht als ein Ich erkennt, wiederkommen ſoll, wenn der Organismus zerſtört iſt, der in den Grenzen unſrer menſchlichen Pſychologie zu den Bedingungen der Möglichkeit des Bewußtſeyns gehört, kann uns die Selbſtbeobachtung ſo wenig, wie die äuſſere Erfahrung, lehren. Sehr natürlich entſtand daher ſchon im grauen Alterthum der Glaube an eine Seelenwanderung. Es iſt bekannt, wie dieſer Glaube in einigen morgenländiſchen Religionen ſo tiefe Wurzeln geſchlagen hat, daß er ſeit Jahrtauſenden in Indien dieſſeits und jenſeits des Ganges ſich noch erhält. Vermuthlich hatte ihn auch Pythagoras auf ſeinen Reiſen in Aegypten ſich angeeignet. Aber die Hypotheſe, von der dieſer Glaube ausgegangen iſt, ſchweift über alle empiriſche Analogie hinaus, weil wir nach keiner wirklichen Erfahrung uns eine Vorſtellung machen können von der Möglichkeit eines Ueberganges der abgeſchiedenen Seele in einen neuen Körper, der, wie der geſtorbene, phyſiſch gezeugt wird. Die in neueren Zeiten aufgeſtellte Hypotheſe, daß die Seele von einem feineren organiſchen Körper umgeben ſei, der ihr bliebe, wenn der gröbere, der in die Sinne fällt, ſich auflöſet, iſt eben ſo willkürlich erſonnen, und hat eben ſo wenig auch nur den Schatten einer empiriſchen Analogie für ſich. Da nun alle Wahrſcheinlichkeit, die ſich philoſophiſch rechtfertigen kann, entweder auf eine empiriſche Analogie, oder, wo dieſe fehlt, wenigſtens auf ein pſychologiſches Geſetz ſich gründet, das als Thatſache des Bewußtſeyns erkannt wird, und da wir uns auch keines pſychologiſchen Geſetzes bewußt ſind, das auf einen Uebergang der Seele in einen andern Körper, oder auf die Wirklichkeit eines unbekannten, in einem größeren Körper enthaltenen feineren Körpers hindeutete; ſo kann der Glaube an eine ſolche Fortdauer der Seele nicht einmal als Wahrſcheinlichkeitsglaube ſich behaupten.

Nicht nur über die ſichere Wiſſenſchaft, auch über alle Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe muß der denkende Geiſt ſich erheben, wenn er die Hoffnung ſeiner perſönlichen Unſterblichkeit, ohne hiſtoriſchen Glauben an eine beſondre göttliche Offenbarung, nicht entweder auf metaphyſiſche Sophismen, oder auf völlig willkürliche Hypotheſen bauen will. Vertrauet er aber dem wirklichen Bewußtſeyn ſeiner überirdiſchen Beſtimmung, und dem Gefühle, das unmittelbar aus der Vernunft entſpringt, und über den Verſtand erhaben iſt, ſo bedarf er doch, um ſich nicht mit der Wiſſenſchaft zu entzweien, irgend einer Hypotheſe, deren Grund eben jenes Bewußtſeyn ſelbſt iſt. Wenn wir gleich gar keine Kenntniß haben von einem Ich, das ohne Mitwirkung eines organiſchen Körpers ſich ſeiner ſelbſt bewußt ſeyn könnte, ſo kann doch durch keine phyſiologiſche und pſychologiſche Thatſache bewieſen werden, daß die Abhängigkeit des menſchlichen Bewußtſeyns von dem organiſchen Körper, in welchem es ſich entbindet, nicht phyſiſche *Verdunkelung* eines rein geiſtigen, zum Weſen der Seele gehörenden Bewußtſeyns ſei, und daß das menſchliche Ich, das zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt gelangt, ſich nur losarbeitet aus der materiellen Umgebung, mit der es in die Form des menſchlichen Daſeyns eintrat. Dieſe Anſicht des Seelenweſens iſt die platoniſche. Auf eine dem menſchlichen Verſtande unbegreifliche Art in das irdiſche Daſeyn eingeführt, verdankt, nach dieſer Hypotheſe, das Ich ſein Bewußtſeyn nicht dem organiſchen Körper, an den es gefeſſelt iſt; es kann nur ſo lange, als es an dieſen Körper gefeſſelt iſt, ohne beſtimmte Mitwirkung materieller Organe kein Bewußtſeyn ſeiner Selbſtthätigkeit haben; und es rechnet darauf, wenn die irdiſchen Bande ganz gelöſet ſeyn werden, hinwegzuſchweben über die ganze materielle Natur, und dann erſt, ohne körperliche Erkenntnißorgane, rein geiſtig, im ungeſtörten Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, anzuſchauen, was wahrhaft iſt und nicht bloß durch die Sinne erſcheint. Dahin, nicht nach neuer Verkörperung, nicht nach einer neuen organiſchen Entwickelung, zielt das Verlangen der armen Pſyche, die im Bewußtſeyn ihrer überirdiſchen Beſtimmung nach reiner Wahrheit und wahrer Vervollkommnung ſtrebt, und in der materiellen Natur, die dieſem Verlangen entgegenwirkt, ſich beengt fühlt wie in einem Gefängniſſe. Der Pantheiſt freilich, der ſich ſelbſt in der ſtolzen Meinung gefällt, als ſei er in ſeiner menſchlichen Armſeligkeit ein Beſtandtheil des allmächtigen Gottes, kann ein ſolches Verlangen nach Unſterblichkeit nicht fühlen. Aber man muß auch keinen Beweis der Untrüglichkeit dieſes Verlangens auſſer dem wachen Bewußtſeyn ſuchen, in welchem der denkende Geiſt, den keine Vorurtheile blenden, ſeine überirdiſche Beſtimmung erkennt. Wer die Hypotheſe, die unmittelbar auf dieſem Bewußtſeyn ruht, auf metaphyſiſche Erkenntnißgründe zurückführen, oder ſie gar, mit Plato, in ein metaphyſiſches Dogma verwandeln will, erbauet ein Luſtſchloß, in welchem die Hoffnung nur ſo lange bequem wohnt, als ihr gelingt, den Verſtand zu beſtechen.

Wenn das indemonſtrable Vertrauen unſers Geiſtes zu dem Bewußtſeyn, in welchem ſich uns unſre überirdiſche Beſtimmung kund thut, nicht ſtärker iſt, als der Wahrſcheinlichkeitsglaube, der von der Erfahrung ausgeht, ſo wird die vernünftige Hoffnung der perſönlichen Unſterblichkeit auch durch den Rückblick auf die Entſtehung des menſchlichen Daſeyns niedergeſchlagen. Die Nichtigkeit der Hypotheſen, nach denen die geiſtige Individualität aus dem Schooße einer vom allgemeinen Leben durchdrungenen Natur hervorgehen ſoll, iſt ſchon oben in der Kritik des Atheismus und des Hylozoismus hinlänglich dargethan. Aber eine überirdiſche Präexiſtenz der Seelen anzunehmen, iſt auch kein metaphyſiſcher Grund aufzufinden, wenn wir nicht entweder unſre Zuflucht zu der platoniſchen Erinnerungslehre nehmen, oder das chriſtliche Dogma der Weltſchöpfung ſo auslegen wollen, daß die Nothwendigkeit einer ein für alle Mal geſchehenen Seelenſchöpfung daraus zu folgen ſcheint. Nun beweiſet die anziehende platoniſche Erinnerungslehre doch nichts weiter, als, daß es Wahrheiten giebt, die dem denkenden Geiſte inſofern angeboren ſind, als er ſie in ſich trägt, auch ohne ſich ihrer bewußt zu ſeyn; daß man ſich alſo ſolcher Wahrheiten bewußt werden kann ohne die Belehrung, die wir der ſinnlichen Wahrnehmung nach den Geſetzen des menſchlichen Organismus verdanken. Wie die chriſtliche Schöpfungslehre im bibliſchen und kirchlichen Sinne verſtanden werden ſoll, haben die Ausleger dieſer Lehre unter einander auszumachen. Daß die Philoſophie, in deren Gebiete keine bibliſchen und kirchlichen Dogmen liegen, auch nach dem Princip des reinen Theismus keine ein für alle Mal geſchehene Weltſchöpfung beweiſen kann, zeigte ſich uns in der Entwickelung des philoſophiſchen Begriffs von der göttlichen Allmacht. Durch die Fortſchritte der Naturgeſchichte und Phyſiologie ſind die Thatſachen aufgehellt, die ſich mit der Hypotheſe präformirter Lebenskeime, die durch die Zeugung nur entwickelt werden ſollen, in keine Uebereinſtimmung bringen laſſen; und ohne an ſolche präformirte Keime zu glauben, in denen die ein für alle Mal geſchaffenen Seelen ſchlummern ſollen, haben wir gar keine Vorſtellung, an die der Verſtand ſich halten könnte, um ſich den Eintritt präexiſtirender Seelen in das irdiſche Leben einigermaßen begreiflich zu machen. In einem andern Lichte erſcheinen uns dieſe Räthſel, wenn wir eine Schöpfung annehmen, die nie angefangen hat, und nie aufhört. Wir haben geſehen, daß dieſe Meinung dem philoſophiſchen Begriffe von der göttlichen Weltſchöpfung im Allgemeinen gar nicht widerſtreitet. Wir können uns nach dieſer Vorausſetzung füglich vorſtellen, daß die immer ſchaffende und in der Natur unmittelbar mitwirkende Gottheit in jedem Augenblicke der phyſiſchen Zeugung eine geiſtige Individualität erſchaffe, die in ein organiſches Gebilde eintritt. Aber auch dann gerathen wir wieder in das Unbegreifliche einer unendlichen Reihe geſchaffener Weſen; einer Reihe, in welcher keines das erſte geweſen iſt, und keines das letzte ſeyn wird. Dem forſchenden Verſtande zeigt ſich alſo in dieſer dichten Nacht nirgends ein Licht, wohin er auch blicke.

Aus allen dieſen Gründen behalten die atheiſtiſchen, pantheiſtiſchen und hylozoiſtiſchen Hypotheſen, die das Entſtehen einer geiſtigen Individualität erklären ſollen, ſo unzureichend auch ihre Argumente ſind, immer das Intereſſe des kalten Verſtandes für ſich, der nur der Wiſſenſchaft huldigen will, und in ſeinen Vermuthungen ſich von der Erfahrung leiten läßt. Aber mit keiner dieſer Hypotheſen iſt ein vernünftiger Glaube an perſönliche Unſterblichkeit vereinbar. Alſo zerſtört der kalte Verſtand dieſen Glauben unvermeidlich, wenn er dem Gefühle nicht huldigen will, deſſen Autorität auch über alle Wahrſcheinlichkeitsgründe erhaben iſt. Das Uebergewicht der Wahrſcheinlichkeitsgründe, die gegen den Glauben an perſönliche Unſterblichkeit ſtreiten, zeigt ſich noch von einer andern Seite, wenn die menſchliche Natur empiriſch ſich mit der thieriſchen vergleicht. Der irdiſche

Anfang eines menſchlichen und eines bloß thieriſchen Daſeyns iſt doch einer und derſelbe. Was von den Seelen der Thiere zu halten ſei, erklärt ſich nach den Principien des Atheismus, des Pantheismus und des Hylozoismus aus einem angenommenen Begriffe von Animalität ſehr einfach. Nach dieſem Begriffe iſt es eine und dieſelbe Lebensthätigkeit, die ſich in der Natur des Menſchen, wie in der Natur des Wurms, individualiſirt. Der Pantheismus unterſcheidet ſich in dieſer Hinſicht von dem gemeinen oder atheiſtiſchen Materialismus nur dadurch, daß er von dem, was er Vernunft nennt, zur eigentlichen Thierheit hinab, nicht, wie der gemeine Materialismus, von der Thierheit zur Vernunft hinauf, ſteigt. Nach beiden Anſichten iſt es eine und dieſelbe Lebensthätigkeit, die im Menſchen denkt, und im Wurme ſich krümmt. Die eine wie die andre hebt ſich in der vergänglichen Form der Individualität aus der ewigen Natur hervor, und ſinkt wieder in ſie zurück, wie eine Welle aus dem fluthenden Strome aufſteigt, und in andern Wellen ſich ſelbſt begräbt. Aber wenn wir uns nun auch durch eine geſundere Philoſophie über dieſe bequemen Mißdeutungen des empiriſchen Begriffs vom Leben erhoben haben, wiſſen wir darum noch nicht, was wir von den Seelen der Thiere denken ſollen. Wir wiſſen empiriſch, daß die Vernunft, die in der menſchlichen Natur ſich ſelbſt erkennt, zugleich mit der eigentlichen Ichheit oder reinen Subjectivität aus einer Animalität ſich entbunden hat. Wir wiſſen alſo nicht, ob nicht auch in jeder thieriſchen Natur eine Vernunft ſchlummere, die nur darum ſich nicht entbinden kann, weil der beſondere Bau des Organismus dieſer animaliſchen Naturen es nicht zuläßt. Von dieſer Seite angeſehen, könnten alſo der Pantheismus und der atheiſtiſche Materialismus doch wohl Recht haben. Und wenn wir nach dieſer Vorausſetzung den Begriff der Unſterblichkeit auf alles übertragen, was ein animaliſches Leben hat, harmonirt eine ſolche Vorſtellung, wie wir ſchon oben geſehen haben, ſehr gut mit dem Glauben an eine göttliche Gerechtigkeit, die auch den vernunftloſen individuellen Naturen den unverſchuldeten Schmerz des Daſeyns vergütet. Aber wie in allen dieſen vernunftloſen Naturen, deren naturhiſtoriſches Kennzeichen die Aeuſſerungen von Empfindung und willkürlicher Bewegung ſind, ein individuelles Weſen walten könne, wird auf dem empiriſchen Standpunkte der Betrachtung noch räthſelhafter, wenn wir bedenken, von wie vielerlei äuſſern Bedingungen es abhängt, ob durch die Verbindung der Geſchlechter, oder auf andre Art, ein organiſcher Keim des animaliſchen Daſeyns ſich bildet und entwickelt. Die Lehre neuerer Phyſiologen aus der Schule der pantheiſtiſchen Naturphiloſophie, daß die animaliſchen Naturen von höherer Art durch einen Zuſammenfluß von Infuſionsthierchen gebildet werden, iſt freilich auch nur einer der Einfälle, durch die man in dieſer Schule ohne Beweis das Syſtem abzurunden ſucht. Aber wie die Stücke eines zerſchnittenen Polypen, der vorher als organiſches Ganzes nur von Einer Individualität beſeelt zu ſeyn ſchien, zu Körpern mehrerer Individualitäten werden können, wird doch auch durch keine andere Hypotheſe begreiflich. Wenden wir unſern Blick von den unterſten Stufen des animaliſchen Daſeyns wieder zur menſchlichen Natur zurück, ſo müſſen die äuſſern Bedingungen, unter denen ein menſchliches Leben entſpringt, uns um ſo mehr befremden, da die Befriedigung eines Triebes, den der Menſch mit dem Wurm gemein hat, auch auf Koſten der Würde der menſchlichen Natur unter den unſittlichſten Verhältniſſen eine menſchliche Ichheit hervorlocken kann, die beſtimmt iſt, ſich ſelbſt zu erkennen und zu veredeln, und zum Unendlichen aufblickend einen vollkommenen Geiſt zu verehren. Bewieſen wird zwar durch alle dieſe auf Thatſachen gegründeten Betrachtungen nichts von dem, was die Unſterblichkeitsleugner daraus folgern. Aber wer nur der Erfahrung vertrauen, und nur in ihr die Gründe aufſuchen will, warum er etwas glaubt, oder bezweifelt, oder leugnet, wird aus allem, was wir empiriſch von der Entſtehung des menſchlichen Daſeyns wiſſen, nur Zweifelsgründe abſtrahiren können, die ihm wenig Hoffnung der Unſterblichkeit übrig laſſen.

Die Schlüſſe, die ſich mit Recht Beweiſe der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele nennen, können alſo, wie die haltbaren Beweiſe der Wirklichkeit eines wahrhaft göttlichen Weltſchöpfers und Weltregierers, nichts weiter ſeyn, als Verdeutlichungen eines unmittelbaren Vernunftacts, der ſich in einem über den Syllogismus erhabenen Gefühle verliert. Die logiſche Verdeutlichung dieſes unmittelbaren Vernunftacts, deſſen ſich aber nur der bewußt werden kann, deſſen Vernunft nicht durch die Sinnlichkeit, oder durch Trugſchlüſſe, verdunkelt iſt, zeigt ſich uns alſo auch in der philoſophiſchen Unſterblichkeitslehre als die höchſte der Aufgaben der wahren Philoſophie.

Anmerkungen.

a) S. 264. Noch ein Mal müſſen wir uns hier daran erinnern, wie vieles bei der Beurtheilung der religiöſen Glaubenslehre Jacobi's darauf ankommt, daß die Bedeutung, die Jacobi in der ſpäteren Darlegung ſeiner Lehre dem Worte Anſchauung gegeben hat, auf die ältere zurückgeführt werde, die dem Worte Glaube in den früheren Schriften dieſes um die Religionsphiloſophie hochverdienten Mannes eigen iſt. Denn eben dadurch unterſcheidet ſich die Jacobi'ſche Lehre von der gewöhnlich ſogenannten Theoſophie. Einer der geiſtvollſten Anhänger dieſer Lehre, Ancillon, hat hierauf, wie mich dünkt, nicht genug Rückſicht genommen in ſeiner neueſten Schrift Ueber Wiſſen und Glauben in der Philoſophie (Berlin, 1824.), die mir eben erſt zu Geſicht gekommen iſt, da ich dieſe Anmerkung niederſchreibe.

b) S. 279. Andeutungen einer metaphyſiſchen Demonſtration, aus welcher erhellen ſoll, daß die menſchliche Freiheit eine göttliche Urfreiheit vorausſetze, finden ſich in mehreren Schriften, die ſich der Jacobi'ſchen Lehre anſchlieſſen, unter andern in der eben angeführten Abhandlung von Ancillon. Mit beſonderm Fleiſſe iſt dieſe Demonſtration verſucht in einem kleinen, wenig bemerkten, aber bemerkenswerthen Buche: Zur künftigen Grundwiſſenſchaft oder Philoſophie, von Joh. Anton Brüning. Münſter, 1821.

c) S. 335. Die Herabwürdigung der Glückſeligkeit, um ein Moralſyſtem der Uneigennützigkeit deſto feſter zu begründen, iſt ſo etwas Seltſames in der Geſchichte der Meinungen, daß es auch bis auf Kant und Fichte keinem denkenden Kopfe in den Sinn gekommen iſt. Man entzweit ſich mit der wahren Moral, wie mit der Pſychologie, wenn man alle Glückſeligkeit auf die *Sinnlichkeit* zurückführen will. Denn die eigentliche Sinnlichkeit iſt die *Animalität*, die der Menſch mit den Thieren gemein hat. Ruhete nun jedes Gefühl der Luſt und Unluſt, als ſolches, auf dieſer Animalität, ſo müßte der Menſch, der das Gute liebt und ſeine Freude am Guten hat, dieſes Gefühls nur inſofern fähig ſeyn, als das Thieriſche in ſeiner Natur durch die Vernunft auf eine beſondere Art modificirt wäre. Ein abſolut gutes und reines Vernunftweſen, das ſeine Freude am Guten hat und im Gefühle ſeiner Vollkommenheit ſelig iſt, wäre dann ein Unding. Aber durch die Analyſe des Denkens in der zweiten dieſer Abhandlungen iſt klar geworden, daß ein Vernunftweſen ohne Empfindung und Gefühl ein Unding iſt. Die bekannte Verwirrung der Begriffe von Empfindungsvermögen, Gefühlsvermögen und Sinnlichkeit bedarf hier keiner wiederholten Erörterung. Sinnlichkeit und Sittlichkeit verhalten ſich zu einander wie Thierheit und Menſchheit. Aber ohne die Gefühle der Luſt und Unluſt, die von der Liebe zum Guten und von der vernünftigen Billigung und Mißbilligung unzertrennlich ſind, wären wir keine moraliſche Weſen. Und wenn wir das Verhältniß des menſchlichen und ſelbſt des animaliſchen Strebens nach Glückſeligkeit zur göttlichen Seligkeit überſehen, entziehen wir der Vernunftreligion die ehrwürdige Stütze, die Klopſtock in ſeiner Ode *Die Glückſeligkeit Aller* ſo ſchön commentirt hat.

d) S. 342. Einer der eifrigſten Vertheidiger des Indeterminismus unter den Scholaſtikern, der ehrwürdige **Ricardus de Sancto Victore**, erklärt ſich über den wahren Begriff von der Freiheit des menſchlichen Willens mit religiöſem Enthuſiasmus ſehr verſtändig in ſeiner Abhandlung De statu interiore hominis (*Opera venerabilis doctoris Ricardi de Sancto Victore*, Venet. 1506.). Habet sane, ſagt er, libertas arbitrii imaginem non solum aeternitatis, sed et divinae maiestatis. — Vultis similitudinem maiestatis in ipsa perspicere, et quomodo imagine eius impressa sit, evidenter agnoscere? Deus superiorem non habet, nec habere potest, et liberum arbitrium dominum non patitur, nec pati potest; quia violentiam ei inferre nec creatorem decet, nec creatura potest. Totus infernus, totus mundus, totus denique militiae coelestis exercitus in unum concurrat; in hoc unum coniuret; unus ex libero arbitrio consensus. In qualicunque re invito extorqueri non potest. — Non autem idcirco arbitrium hominis liberum dicitur, quia promtum habeat, bonum vel malum *facere*, sed quia liberum habet, bono, vel malo, *consentire*. Posse quidem facere malum, est infirmitatis. Posse facere bonum, est potestatis. Libertas autem est, quod consensus eius nec extorqueri, nec prohiberi potest. Potest enim consentire, vel non consentire, aspirationi divinae similiter et suggestioni diabolicae.

e) S. 349. Dieſes treffenden Ausdrucks, daß die Metaphyſiker, die den Determinismus durch

Schlüſſe begründen zu können ſich einbilden, die moraliſche Natur des Menſchen beſſer verſtehen wollen, als ſie ſich ſelbſt verſteht, bedient ſich G. E. Schulze in der dritten Ausgabe ſeiner philoſophiſchen Encyklopädie, S. 127.

f) S. 357. Man vergleiche in dem Lehrbuche der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, nach der zweiten Ausgabe, Theil II. S. 78 u. S. 130.

g) S. 368. In dem ſchätzbaren Grundriſſe der Religionsphiloſophie vom Profeſſor Gerlach (Halle, 1818.) werden die rein metaphyſiſchen Eigenſchaften des göttlichen Urgeiſtes phyſiſche Eigenſchaften genannt. Dieſe Terminologie kann leicht zu bedenklichen Mißverſtändniſſen führen.

h) S. 389. Ueber den wahrhaft moraliſchen und religiöſen Begriff der Liebe, der in den griechiſchen Schulen nur bei Plato hervortritt, und ſeitdem oft genug von Schwärmern mißdeutet iſt, wäre noch vieles zu ſagen. Mit der Kantiſchen Lehre, daß Liebe überhaupt nur ein pathologiſcher Zuſtand ſei, mögen diejenigen ſich vertragen, die nicht bemerkenswerth finden, was hierüber auch im Lehrbuche der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, nach der zweiten Auflage, Theil II. S. 54. angedeutet iſt. Wer bei dieſer Gelegenheit des Büchleins von der Liebe vom Grafen Friedrich Leopold von Stolberg mit Achtung erwähnt, läuft Gefahr, bei proteſtantiſchen Theologen und Philoſophen, die vor dem katholiſchen Kirchenglauben wie vor einer giftigen Schlange ſich fürchten zu müſſen glauben, in übeln Ruf zu gerathen. Aber das Büchlein enthält darum doch viel Vortreffliches, das von dem katholiſchen Kirchenglauben unabhängig iſt.

Druck von Friedrich Ernſt Huth.

Bayeriſch
Staats
Mü